

Н.В.Мотрошилова

**Р**АБОТЫ  
РАЗНЫХ ЛЕТ

---

ИЗБРАННЫЕ СТАТЬИ  
И ЭССЕ

ББК 87.3  
М 856

Издание осуществлено при финансовой поддержке РГНФ  
(проект № 04-03-16052 д)

**Мотрошилова Н. В.**

М 856 Работы разных лет: избранные статьи и эссе. — М:  
"Феноменология—Герменевтика", 2005. — 576 с. —  
Алф.-предм. указ.: С. 550.

ISBN 5-94478-010-X

В издании представлены читателю избранные малые произведения (статьи, очерки, эссе) известной исследовательницы, доктора философских наук, профессора Нели Васильевны Мотрошиловой. Статьи посвящены широкому спектру проблем мировой философии - от античности до современной западной философии (Кант, Гуссерль, Хайдеггер, Мамардашвили, Хабермас).

ББК 87

ISBN 5-94478-010-X

© Мотрошилова Н. В., 2005  
© "Феноменология-Герменевтика", оформление, 2005  
© "Феноменология-Герменевтика", 2005

## Оглавление

<i>Гусейнов А. А. Н. В. Мотрошилова и философы-шестидесятники...</i>	4
Предисловие автора.....	12
I.	
К читателю.....	20
Цивилизация и культура древних греков — фундамент зарождающейся философии.....	22
Бытие.....	139
Нормы науки и ориентация ученого.....	178
■	
Значение теории времени Канта для понимания всеобщих структур человеческого сознания.....	206
Гуссерль и Кант: проблема «трансцендентальной философии»	221
Современное исследование философии Гегеля: новые тексты и проблемы.....	266
«Философия права» Гегеля как социальная философия.....	287
Ш. '	
Возникновение феноменологии Э. Гуссерля и ее историко-философские истоки.....	310
«Логические исследования» Гуссерля и современность. Вычленение и анализ «предметностей» сознания в феноменологии Э. Гуссерля.....	331
IV.	
«Картезианские медитации» Гуссерля и «Картезианские размышления» Мамардашвили.....	390
Статья «Мераб Мамардашвили» для американской «Философской энциклопедии».....	405
Феномен Мамардашвили.....	410
V.	
Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера.....	425
VI.	
О лекциях Ю. Хабермаса в Москве и об основных понятиях его концепции.....	501
Указатели.....	550

## II.

# Значение теории времени Канта для понимания всеобщих структур человеческого сознания

Теория времени Канта, как и вся его философия, рассматривалась и рассматривается ныне в свете самых различных подходов к интерпретации проблемы времени.

Немалое место в кантоведении занимает оценка кантовского понимания времени с точки зрения теорий и методов естественных наук, в которых, как известно, существуют физические, биологические, информационные и иные концепции времени. Не менее распространенной сегодня и весьма интересной линией анализа теории времени «Критики чистого разума» является выявление ее значения для современных наук о человеке, наук об обществе и культуре, в которых наблюдается — вместе с углублением интереса к проблеме времени — тенденция актуализации кантовской мысли.

Казалось бы, совершенно ясно, что всякие оценки, так сказать, прикладного значения кантовской теории для различных областей человеческого знания производим от понимания ее сущности и специфики как особого философского учения. Но несмотря на то, что работ о Канте написано великое множество, сущность и специфика кантовского учения все же требуют более основательного исследования.

\* \* \*

В кантоведческой литературе авторы не всегда достаточно внимательно относятся к существенным теоретическим и методологическим исследовательским ограничениям, особым установкам анализа, предуведомлениям, с которых Кант начинает «Критику чистого разума», в частности «трансцендентальную эстети-

у». А они очень важны для понимания специфического проблемного замысла всей работы и, соответственно, предпринимаемого в ней анализа времени.

Кант, как известно, прежде всего вводит понятие чувственности и понятие созерцания, причем не всегда принимается во внимание, насколько стремительно и насколько жестко Кант осуществляет своего рода «трансцендентальную редукцию» по отношению к многообразным естественнонаучным, философским теориям, проблемами которых он заведомо решил не заниматься, и методам анализа, которыми уже решил не пользоваться. У Канта своя проблемная «точка отсчета», которую он отчасти нащупывал в более ранних работах и кратко обосновывал в текстах «Критики чистого разума», предшествующих трансцендентальной эстетике, — Предисловиях к первому и второму изданиям, во Введении.

Специфичен и характер самой исследовательской работы Канта. Исследование в трансцендентальной эстетике как бы строится по типу математической задачи, в которой даны некоторые исходные условия и требуется нечто доказать, причем заранее известно, что надо доказать, и заведомо предполагается, что доказательство возможно.

Что же «дано» в кантовской «задаче»?

В общем и целом дана... «данность» предметов человеческому сознанию. Иными словами, постулировано то, что в предшествующей философии уже сделалось своего рода аксиомой: «нам дается предмет», или «предмет некоторым образом воздействует на нашу душу (*das Gemüt affiziert*)»<sup>1</sup>.

Отметим, что употребление слов «*das Gemüt*» и «*affizieren*» весьма важно. «*Das Gemüt*» имеет сразу несколько значений: сердце, нрав, характер, и лишь как бы в последнюю очередь — душа. Не случайно, думается, не используется слово «*die Seele*» — «душа» в первом, основном значении. Ибо Канту важно просто оттолкнуться от того факта, что предметы (остающиеся неопределенными) воздействуют на совокупно, широко, без более конкретных определений (но в то же время вполне реалистически, без религиозного оттенка) взятую духовную жизнедеятельность (*das Gemüt*) и что они вследствие этого «даются» нам. Немаловажно и слово «*affizieren*»: оно означает воздействие в смысле возбуждения, пробуждения ответной реакции. Кант хочет, стало

<sup>1</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в шести томах. М, 1964. С. 127. Т. 3. (Далее ссылки в тексте).

быть, подчеркнуть «взаимость» процесса: предмет действует, аффицирует (*affiziert*); чувственность отвечает, она аффицирована (*affiziert werden*). Но и не больше: другие возможные аспекты удалены из непосредственного рассмотрения (выражаясь словами Гуссерля, «вынесены за скобки»).

С этими основными моментами редуцирования связано и определение чувственности, первая цель которого — «отсечь» все то, что для Канта как исследователя в «Критике чистого разума» несущественно, а вторая — высветить аспект, которым он далее только и будет заниматься. «Чувственностью» Кант называет одну из особых функций познавательной деятельности человека, определяемую следующим образом: «Эта способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас, называется чувственностью» (Там же). (При критике этой кантовской позиции за созерцательность следует учитывать, что определение чувственности и ее совокупное понимание у Канта не тождественны. Определение только фиксирует аспект, который в эстетике интересует Канта-исследователя и выделяется из многосторонней чувственной деятельности. Понимание же Кантом чувственности никак нельзя сводить ни к данному определению, ни к трансцендентальной эстетике, ибо суть познания — и на уровне чувственности — Кант видит в единстве чувственности и рассудка.) Кант дает пояснения, смысл которых, по нашему мнению, состоит в том, что характеризуется совокупностью предварительных условий, принимаемых в «Критике чистого разума» еще до того, как будет ставиться и решаться теоретическая исследовательская задача в собственном смысле слова.

1. Предполагается наличие двух «полюсов», обеспечивающих данность «нам» предметов: существование и воздействие самих предметов, но воздействие на что? На «способность человека» принимать это непосредственное воздействие (способность восприимчивости, или чувственность).

2. Результатом непосредственного «сопряжения» двух полюсов являются:

а) процесс ощущения (причем надо иметь в виду, что Кант называет ощущением только «действие предмета на способность представления», которое аффицирует, пробуждает и возбуждает эту способность; другие аспекты во внимание не принимаются);

б) «данность» предмета — результат, к которому ощущение причастно, но не в качестве основного, формирующего элемента.

3. Самый главный, как мы полагаем, здесь для Канта момент — сформулировать эти общие определения-постулаты, ввести тему

созерцания и столь же быстро перейти от эмпирического созерцания к чистому.

Недаром же как раз с введением темы созерцания (и с фиксирования тех черт процесса, наличие которых в предшествующей философии никем не оспаривалось) начинается трансцендентальная эстетика. «Каким бы образом и при помощи каких бы средств ни относилось познание к предметам, во всяком случае созерцание есть именно тот способ, каким познание непосредственно относится к ним и к которому как к средству стремится всякое мышление». Содержание понятия «созерцание» в его кантовской трактовке ясно в свете ранее сказанного. «Созерцание» для Канта и есть другое название «непосредственного» отношения познания к предмету, имеющего результатом данность предмета: «созерцание имеет место, только если нам дается предмет...» (Там же).

Способность чувственности в свете кантовских допущений может быть определена также и как способность «доставлять созерцание». Наличие ощущения (в результате непосредственного воздействия предмета на «нас») означает, что имеется, опять-таки согласно установкам и терминологии Канта, «эмпирическое созерцание». Через эмпирическое созерцание дается какой-либо предмет. Весьма существенно, что этот и лишь этот момент схватывается понятием «явление». Нередко упускают из виду, что у Канта термин «явление» имеет особый — «предметный» — смысл: «Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется явлением» (Там же. С. 127). Стало быть, вводя понятие «явление», Кант хотел зафиксировать не более чем факт данности предмета — через процесс ощущения, причем данности, которая первоначально лишена определенности. Такой момент, или срез, всегда реально есть в процессе ощущения. (Но немало недоразумений впоследствии возникло из-за того, что понятию, категории «явление», увязываемому с категорией «сущность», придают в философии более широкий проблемный смысл, ожидая встретить такое же словоупотребление у Канта.)

Еще один постулат концепции: явления, т. е. предметы, которые «даются нам» через ощущения, а) многообразны, но б) как-то упорядочены. Первый (а) и второй (б) факты получают свое обозначение: «То в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его материей, а то, благодаря чему многообразное в явлении (*das Mannigfaltige der Erscheinung*) может быть упорядочено определенным образом, я называю формой явления» (Там же. С. 128).

Хотя начальные определения трансцендентальной эстетики более чем известны и о них всегда писали исследователи «Критики чистого разума», думается, до сих пор остались невыясненными цель и, так сказать, тип таких определений. Когда критики Канта вели содержательные проблемные споры, нередко выпадал из поля зрения вот какой момент: названные аспекты проблемы чувственности вводятся и перечисляются Кантом с парадоксальной как будто бы целью — для того чтобы, написав о них не более чем пару страниц, в дальнейших рассуждениях трансцендентальной эстетики от них отвлечься и отвлечься сразу после того, как только будет получено определение «чистого созерцания» и вместе с ним утверждён особый срез анализа.

И ещё следует подчеркнуть: отвлечение, редуцирование перечисленных определений-постулатов не означает, что их вообще можно было бы не вводить. Ибо из них и одновременно при дальнейшем отвлечении от них, в переходе к другому уровню рассмотрения «добываются» основная тема, проблемное поле, методы анализа в трансцендентальной эстетике. Причём для Канта существенно взять перечисленные моменты в достаточно строгой связи и последовательности. Кант сам в конце § 1 суммарно описывает проделанный им путь постулирования и редуцирования, или, что то же самое, обретения особой исследовательской «точки отсчета»: «Итак, в трансцендентальной эстетике мы прежде всего изолируем чувственность, отвлекая все, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий, так чтобы не осталось ничего, кроме эмпирического созерцания. Затем мы отделим ещё от этого созерцания все, что принадлежит ощущению, так чтобы осталось только чистое созерцание и одна лишь форма явления, единственное, что может быть дано чувственностью а priori. При этом исследовании обнаружится, что существуют две чистые формы чистого созерцания как принципы априорного знания, а именно пространство и время...» (Там же. С. 129).

Нельзя забывать, что Кант (больше, чем кто-либо в истории философии до него) был убеждён в реальной связи, взаимодействии «чувственности» и рассудка. Раскрытием механизмов этой связи по существу и является «Критика чистого разума». Однако он полагал, что для целей исследования плодотворно осуществить своего рода ступенчатое «изолирование»: чувственность обособляется, берется как бы в себе и для себя, точнее говоря, особо исследуется только аспект непосредственной «данности» предметов сознанию, изучаются ее механизмы; от редуцированной, уже «очищенной» чувственности затем «отнимается» то, что обусловлено ощущениями, — многообразие явлений (читай: конкретное

многообразии «даваемых» нам чувственностью предметов). То, что, как полагает Кант, должно остаться в результате ступенчатого редуцирования, предпринимаемого в исследовательских целях, именуется «чистым созерцанием», конкретнее — остаются «чистые формы созерцания». В их роли выступают пространство и время.

Итак, при формировании исследовательской задачи Кант аксиоматически исходит из того, что «нам», нашему сознанию всегда даны предметы; соответственно (далее не уточняемыми) данностями становятся следующие моменты: существование предметов, их воздействие на наше сознание, наша восприимчивость (чувственность), существование предметов в виде явлений — «явленность предметов»; также «дано» созерцание как способ непосредственной «явленности» предметов сознанию. А что «требуется доказать»? То, что данность предметов, или созерцание, возможна благодаря двум чистым, всеобщим априорным формам — пространству и времени. Можно сказать и иначе: Кант хочет доказать, что пространство и время — не что иное как формы чистого созерцания<sup>2</sup>. И при их характеристике имеет место постулирование тех или иных положений. Однако главный исследовательский материал трансцендентальной эстетики связан с упомянутым доказательством.

\* \* \*

Прежде всего надо внимательнее, точнее определить, какие подходы, способы анализа, определения времени (здесь — и пространства) Кант исключает, считая их неприемлемыми.

«Время не есть нечто такое, что существовало бы само по себе или было бы присуще вещам как объективное определение и, стало быть, оставалось бы, если отвлечься от всех объективных условий созерцания вещей»<sup>3</sup>.

Отметим: Кант выступает против превращения пространства и времени в некие «действительные сущности» (Там же. С. 130), обладающие «самостоятельной реальностью» (Там же. С. 151), превращаемые в некие «субстанции». Он против «абсолютизма» в понимании времени и пространства. Кантовская критика на-

<sup>2</sup> Или априорные формы чувственности. Все сказанное Кантом во «Введении» об а priori было, по замыслу автора «Критики», заготовлено «впрок» для понимания «чистых» форм, в том числе форм чувственности.

<sup>3</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 137.

правлена сразу в два адреса: сначала против тех, кто «действительность» времени понимает так, будто оно само является объектом среди объектов (Там же. С. 140), имеет некое обособленное, самостоятельное по отношению к отдельным вещам, но «вещественное» же существование, «отдельно» от вещей и наблюдаемое. Кант отвергает и противоположные — идеалистические, в частности теологические, толкования, в свете которых время толкуется как «действительная», самостоятельная сущность «внепредметного» характера: тогда считается, что «время могло быть действительным даже без действительного предмета» (Там же. С. 137; С. 152). Эти положения (вместе с рассыпанными в других частях «Критики чистого разума» конкретизациями, пояснениями, иллюстрациями) теоретически плодотворны, ибо способствуют выявлению специфики пространства и времени, которые отличаются от вещественных индивидуализированно-обособленных материальных «данностей». При рассмотрении времени Кант с самого начала выступает против того, чтобы отрывать время от «действительного предмета», от мира вещей. Но он и категорически против того, чтобы считать время вещью среди вещей. Время (соответственно и пространство), стало быть, не тождественно у Канта ни вещи, ни материи, ни субстанции вообще. (Заметим, что также обстояло дело и в диалектическом материализме.)

Кант, как мы видели, сразу же высказывается и против того, чтобы считать время, а соответственно и пространство «объективными определениями» вещей (которые «сами по себе были бы присущи вещам, если бы даже вещи и не созерцались». — Там же. С. 130). В пользу этого своего утверждения Кант приводит такие основные доводы. Человек всегда, неизменно имеет дело только с «явленным предметом» — другого способа познавательного приобщения к миру вещей нет; и во всех случаях (например, в естествознании), когда говорят о телах самих по себе, все равно опираются только на их «явленность», имеют дело с человеческим способом их восприятия (Там же. С. 144). Значит, по Канту, никогда и никуда нельзя уйти от «явленности» предмета, или, что то же самое, нетождественности предмета нашего сознания соответствующему предмету вне нашего сознания. О последнем достоверно можно сказать только то, что он является независимым, самостоятельным предметом, служащим источником аффицирования чувственности. «Каковы предметы сами по себе и обособленно от нашей чувственности, нам совершенно неизвестно» (Там же). Этот кантовский довод, имеющий более общий смысл, казалось бы, должен был распространяться на пространство и время. Если бы Кант его строго придерживался, он должен был бы сказать: о

предметах, «вещах самих по себе», независимо от нашей восприимчивости мы ничего не знаем, следовательно, мы не знаем, при-сущи ли им объективно-пространственные и временные характеристики. Но философ категорически утверждает: пространство и время не суть «определения вещей», которые имелись бы и тогда, когда нет субъекта, нет созерцания; сами по себе, вне субъекта они «есть ничто» (Там же. С. 139). У Канта нет «теоретического» права, в соответствии с его собственными постулатами, именно на такие высказывания (за что «Критика чистого разума» справедливо подвергалась критике не только с позиций философского материализма и с позиций естествознания, но и с позиций идеализма, объясняющего само признание «вещей самих по себе» непоследовательностью Канта). Однако остается в силе и имеет фактическую достоверность положение Канта о том, что любой человек (включая естествоиспытателя) приобщается к предметному миру не иначе как через посредство «явленности» предметов («нет другого пути», отмечает Кант), и, следовательно, пространство и время, о которых человек высказывается, также всегда, неизбежно опосредованы фактом «явленности». Этот исходный исследовательский тезис сохраняет силу и при условии, что будет отброшено, по крайней мере как недоказанное, необоснованное, утверждение об отсутствии у вещей самих по себе «объективных определений» пространства и времени.

Отстаивание диалектико-материалистического тезиса о пространстве и времени как объективных формах бытия материи и аналогичное по установке их исследование естествознанием не могут быть теоретически и практически плодотворными, если не учитывается, что говорит об этих формах и исследует их человек, которому предметы, в самом деле, первоначально «даются» не иначе, чем через чувственность, через созерцание. (Несколько ниже мы обратимся к оценке новаторства и актуальности этой стороны учения Канта.)

Другая линия кантовского критического рассуждения (в трансцендентальной эстетике) о пространстве и времени связана с установлением их именно чувственной, а не понятийно-дискурсивной природы. И если первая линия в большей мере является «редуцирующей» (она в иных словах, аргументах продолжает обоснование избранной Кантом исследовательской установки, концентрирующейся на изучении способов данности «явленной» предметности), то вторая имеет более прямое отношение к «позитивному» выявлению Кантом специфических особенностей пространства и времени.

Решение вопроса о природе, специфике времени (как и о природе пространства) в трансцендентальной эстетике строится во-круг любопытного противоречия, своего рода парадокса или загадки. С одной стороны, Кант исходит из того, что данность предметов сознанию сама по себе еще не содержит, не гарантирует данности пространства и времени. По Канту, когда мы созерцаем отдельные предметы (а также сколь угодно обширные группы предметов), мы тем самым и тут же — вместе с опытом — еще не «облетаем» такого представления о пространстве и времени, которое носило бы всеобщий и необходимый характер, было бы аподиктическим. А именно оно (что также не всегда принимается во внимание) интересует Канта, ибо Кант вовсе не отрицает, что какие-то представления о пространстве и времени «приходят» вместе с вещами, (говоря гуссерлевскими словами, они составляют «горизонт» непосредственного восприятия отдельных вещей). Однако в них не может быть гарантии всеобщности, необходимости; отдельные акты восприятия не дают им, следовательно, силы «критериев», «форм», организующих опыт. Но, с другой стороны, констатирует Кант, мы всегда со строгой необходимостью воспринимаем предметы как данные в пространстве и времени. «Когда мы имеем дело с явлениями вообще, мы не можем устранить само время...» (Там же. С. 135). Когда предмет является, дается, он как бы заведомо дан как «внешний» (пространственный) предмет и как предмет, встраиваемый в какую-то последовательность (Там же. С. 149). Отсюда Кант делает вывод, что наше сознание «изначально», «заведомо», т. е. до всякого опыта, априорно должно располагать и фактически располагает своеобразными всеобщими критериями, позволяющими устанавливать положение предметов, перемену ими места и констатировать отношения последовательности, одновременности.

В исследовательскую программу Канта, исключившую реальные генетические аспекты (биологические, психологические, социальные), не входит выяснение происхождения таких форм-критериев в развитии индивида и человечества. Мыслителя интересуют только механизмы их действия и их природа. Механизм, согласно Канту, таков: всеобщие формы-критерии (каким-то не определяемым в «Критике...» образом) укоренились в сознании человека; в логическом (и не только логическом) смысле они предваряют любой акт и любую фазу непосредственного эмпирического созерцания. Или, говоря словами Канта, пространство и время — априорные условия явлений (т. е. данности предметов). «Редуцируя» психологические, конкретно-генетические

(например, социогенетический) аспекты исследования, Кант все же вынужден заявить, что время как чистое представление (соответственно и пространство) может существовать «раньше всякого акта мышления» (Там же. С. 149). В контексте трансцендентальной эстетики «раньше» имеет скорее логический смысл и означает: нет эмпирического созерцания временных аспектов событий, нет дискурсивно-понятийных рассуждений о времени без «чистого представления» времени как такового. Кант считает уже доказанным, что время (как критерий, фундамент опыта) не есть эмпирическое созерцание, что оно не есть некий усредненный вывод из отдельных актов созерцания тех или иных предметов.

Что есть время? Какова, согласно Канту, его природа?

В трансцендентальной эстетике Кант стремится доказать, что время в качестве фундамента, критерия формы данности предметов есть все-таки созерцание, представление, хотя и особое.

Почему время, по Канту, является созерцанием, точнее, «чистой формой чувственного созерцания»?

Как мы уже упоминали, ответ на этот вопрос — главное, что «требуется доказать» в кантовской философской задаче (аналогично обстоит дело с учением о пространстве). Основной аргумент в пользу «созерцательной природы» данной формы: время (как и пространство) — одно. «Различные времена суть лишь части одного и того же времени» (Там же. С. 136). Аналогично и с пространством (Там же. С. 131). Поэтому охватить, представить время как таковое — значит, по существу, подняться над «частями» времени. И в самом деле, достаточно нам начать наблюдать или воображать время в каком-то моменте, в какой-то «точке», как сразу, неизбежно приходится предположить некую единую «линию времени» (то же — в случае пространства). Отсюда и другое их свойство: каждое локализованное, условно ограниченное временное (и пространственное) отношение неизбежно должно находить «продолжение», уже не знающее ограничений. «Поэтому, — делает вывод Кант, — первоначальное представление о времени должно быть дано как неограниченное» (Там же. С. 136).

Благодаря доводам о том, что время (пространство) одно и что оно бесконечно, считаются доказанными: 1) чувственная природа времени как критерия, формы всех и всяческих актов эмпирического созерцания предметов — почему время и понимается Кантом как форма *чувственного* созерцания; 2) неэмпирическая (внеопытная) природа этого «чувственного созерцания» — почему время определяется как *чистая* форма чувственного созерцания». В кантовском доказательстве есть еще и «средние звенья» рассуждения. Так, первое считается доказанным на основе эле-

дующего (принимаемого уже без доказательства) постулата: «Но представление, которое может быть дано благодаря одному-единственному предмету, есть созерцание»<sup>4</sup>. Иными словами, целостный охват «предмета», который имеет различные части, «ответвления», но по сути своей неразделим, есть один-единственный «предмет», — под силу только созерцанию. Что касается второго пункта, тот тут опосредующим звеном является следующее соображение: столь необозримый, бесконечный по природе «предмет», целостность в буквальном, эмпирическом смысле созерцать нельзя — его можно охватить только некоторым особым, «чистым» созерцанием.

У читателя может возникнуть вполне обоснованное недоумение: ведь Кант опровергал концепции, превращающие пространство и время в некие «действительные сущности», в вещи среди вещей. Но не получается ли, что формы далее все-таки сводятся к «предметам»? Ответом на вопрос может служить специфическая структура трансцендентальной эстетики — выяснение сложной корреляции между эмпирическим созерцанием отдельных предметов, предметных единств и чистым созерцанием, т. е. пространством и временем. Это совпадает с различием пространства и времени (тогда как до сих пор выявлялись такие особенности времени, которые роднят его с пространством).

Специфика времени (теперь по сравнению с пространством) у Канта, как известно, определяется благодаря тому, что пространство соотнесено с «внешним», а время — с «внутренним» чувством. Любопытно, как Кант определяет функции «внешнего» чувства: с его помощью «мы представляем себе предметы как находящиеся «вне нас», и притом всегда в пространстве. В нем определены или определимы их внешний вид, величина и отношение друг к другу»<sup>5</sup>. Получается, что «внешнее» чувство «отвечает» за очень важные и достаточно разные стороны «данности» предметов, причем свою ответственную роль оно выполняет весьма эффективно: предметы «даются» и как находящиеся вне нас, занимающие положение в пространстве, имеющие обличье, величину; более того, они даются и в отношении друг с другом.

<sup>4</sup> *Kant I. Kritik der reinen Vernunft*. [S. 1.], 1877, S. 59. Русский перевод: «Но представление, которое может быть дано лишь одним предметом, есть созерцание» (*Кант И. Критика чистого разума*. С. 136) — представляется целесообразным исправить: здесь очень важно, что время — «единственный» предмет и что представление дается не «предметом», а благодаря ему, через его посредство (в оригинале: «durch»).

<sup>5</sup> *Кант И. Критика чистого разума*. С. 129.

Немало, особенно для чувства, которому как будто бы отказано в способности проникать в суть предметов самих по себе!

«Внутреннее» чувство Кант сначала определяет как созерцание «душою» самой себя или как «созерцание» нами наших внутренних состояний. И он, видимо, понимает, что тут требуется разъяснение. «Вне нас мы не можем созерцать время, точно так же как мы не можем созерцать пространство внутри нас» (Там же. С. 130). Итак, два типа чистых созерцаний различаются соответственно тому, к каким явлениям, т. е. к каким предметностям, они относятся как организующая их форма. Пространство как «чистая» форма «работает» только тогда, когда имеет место эмпирическое созерцание предметов вне нас, внешних тел. Время же прямо, непосредственно организует «внутренние явления», или «внутренние состояния» души, а через них — косвенно — и внешние явления. Поэтому, согласно Канту, форма времени более универсальна для мира явлений, чем форма пространства.

Далее Кант еще более конкретно определяет, что такое время как «чистое созерцание». Это своеобразное чувственное и интеллектуальное «чистое схватывание» отношений последовательности и одновременности в наших представлениях, причем созерцание их как «одного-единственного» (небеспредметного, но не отдельного вещественного) бесконечного образования. Только на этой основе, считает Кант, возможно «приложить» форму времени к явлениям внешних предметов. Следовательно, определение временных отношений вещей зависит от предварительной «временной ориентации» во внутреннем мире («душевной жизни» человека). (С другой стороны, из дальнейших текстов «Критики...» выясняется, что осмысление пространственных связей может иметь фундирующее значение для установления временных отношений.)

\* \* \*

Теперь, после суммарной реконструкции и интерпретации теории времени Канта, попытаемся кратко осветить вопросы о степени ее оригинальности, историческом и актуальном значении, «релевантных» сферах применения.

В целостности, систематичности, многоаспектности анализа времени уже состоит новаторский вклад Канта. Увы, довольно часто из целостной теории интерпретаторы берут только отдельные положения. Например, приводятся определения Канта, имеющие наиболее крайний «субъективистский» оттенок. Затем утверждается, что подобный оттенок и раньше имел место в суж-

дениях философов о времени (ср. Гоббс, Юм). Ergo: учение Канта о времени, определяемое как «субъективное» и субъективистское, не содержит в себе ничего нового.

Во-первых, требует уточнения характеристика подхода Канта как «субъективного». Во-вторых, что тесно связано с первым, требуется учитывать весь контекст и все связи, оттенки кантовской теории времени, по сравнению с которой рассуждения предшественников носят скорее фрагментарный характер.

По нашему мнению, определение кантовского учения как только «субъективного» по своей проблематике, материалу и методам исследования требует уточнения. (И недостаточно добавления, что в субъективном Кант открывает объективные формы.) Когда Кант (в эстетике) исследует изначальные способы и формы данности предметов «нам», нашему сознанию, нашей чувственности, то он совершенно правильно, на мой взгляд, подчеркивает: формы данности зависят и от предметов, их самостоятельного существования, их действия на «нас», и от специфики «нашей» восприимчивости. Результат — пересечение того или другого, из которого нельзя «вычлечь» ни первую, ни вторую сторону. Поскольку в последнее время все больше подчеркивается «субъективное» как определяющее в проблематике и решениях Канта, считаем необходимым особо обратить внимание на то, как силен в «Критике чистого разума» первый — «объективный» — момент. Причем речь идет о «невычитаемости» вечно-предметного мира из анализа времени, о зависимости специфики времени от того, что на человека воздействует мир самостоятельных по отношению к нему вещей. Мы мало что поймем в кантовском исследовании, если не увидим, что Кант последовательно высвечивает то одну, то другую сторону дела и неизменно подчеркивает их неразрывность.

Новаторство теории времени Канта состояло именно в том, что ею был утверждён своеобразный «принцип дополнительности» мира вещей по отношению к сознанию субъекта и сознания субъекта по отношению к познанию являющегося ему мира вещей. В трансцендентальной эстетике это был, в частности, «принцип дополнительности» («невычитаемости») чувственности и ее форм по отношению к любым актуальным процессам опытно-практического, теоретического освоения времени. Вряд ли можно доказать, что подобный принцип, сегодня более ясный и достоверный, был освоен тогдашним естествознанием. В этом аспекте кантовское учение о времени было скорее не обобщением достижений естествознания, а их подлинно новаторским предвосхищением.

Серьезные расхождения современного естествознания с кантовской позицией по вопросу о том, можно ли говорить о выражении (и в какой мере) естественнонаучной теорией пространства и времени пространственно-временных свойств «самих вещей» на основе познания субъекта и все же «безотносительно» к субъекту, — эти расхождения еще не умаляют значения кантовской теории времени для естествознания, в том числе и современного. Не можем согласиться с теми истолкователями теории времени Канта, которые замечают только то, в чем естествознание с Кантом не согласно, и не принимают в расчет, какие тенденции кантовского анализа оно реально поддерживало (хотя данные тенденции нередко развивались естествоиспытателями не вследствие прямого влияния учения Канта, а в силу внутренней логики исследования проблемы времени). Думается, что успех теории относительности в немалой степени связан с теми элементами кантовской теории, благодаря которым (на языке физики и математики) принимаются в расчет и место субъекта в пространстве-времени, и в какой-то мере роль особых форм чувственного созерцания на пути освоения временных форм «самого мира». Однако еще остается открытым вопрос, насколько сознательно и глубоко сегодняшнее естествознание вняло совершенно верному методологическому требованию «трансцендентальной эстетики» Канта: при формулировании любых положений относительно времени «самых вещей» надо непременно вносить соответствующие коэффициенты поправки на «преломляющее» воздействие (на наблюдение, измерение, понимание времени) всеобщих *чувственных* форм освоения времени (еще лучше использовать преимущество человеческой чувственности и ее форм).

Из сказанного выше следует, что кантовская «эстетика» «релевантна» отнюдь не всему возможному содержанию философских и естественнонаучных рассуждений о времени, но достаточно специфической исследовательской проблеме: изучению соотношения между способами чувственной данности вещей и общечеловеческими, исторически наличными способами их «обработки», оформления как «временных» данностей.

Кантовское учение о времени как «чистой» форме чувственно-го созерцания представляется «релевантным», весьма значимым при объяснении природы начальных (скажем, древнегреческих) историко-философских учений, конкретнее, идей древних философов о пространстве и времени.

Созерцательное — и именно «чистое» (теоретическое, а не конкретно-эмпирическое) — схватывание пространства и времени, видимо, не случайно оказалось исторически первым в разви-

тии философско-научных представлений о времени. Пространство и время древнегреческой философии и науки, в значительной мере замкнутое именно на формы «чистого созерцания», является первым (уже «рефлексивным») объективированием значимости «чистой чувственности» для человеческой культуры.

Можно выдвинуть более общее соображение: в философии также есть немало разделов, тем, проблем, где кантовское исследование времени как чистой формы созерцания обнаруживает свою глубину и плодотворность. Вместе с тем сказывается неполнота кантовского исследования, необходимые ограничения которого не дополнены другими исследовательскими программами, а без них философское изучение проблемы времени остается незавершенным. Так, можно понять и принять логико-гносеологический «срез» исследования времени в «Критике чистого разума» и особый подход «Критики практического разума». Но оба произведения, как было сказано, оставляют в стороне реальные генетические аспекты, в частности социально-историческое, социально-философское, психологическое исследование генезиса общечеловеческих форм освоения «объективного времени». А это не только отрицательно сказывается на аргументации, терминологии Канта, но и делает его концепцию существенно неполной в свете современных требований, обусловивших особую актуальность «редуцированных» философом аспектов. Здесь перед нами открывается необозримое поле новых, современных проблем, которых, естественно, не видел и еще не мог видеть Кант. Однако можно показать, что теория времени Канта включает в себе и возможность «выхода» в социально-философское исследование времени, так как она содержит в себе и методологические выходы в другие области «генетического» исследования.

Гуссерль и Кант.  
Проблема  
«трансцендентальной философии»

1. Изменение отношения к философии Канта в  
ходе эволюции феноменологии

В начале мая 1924 г. Фрайбургский университет отметил торжественным юбилейным заседанием 200-летие со дня рождения Канта. Главным событием дня был доклад, сделанный профессором университета Эдмундом Гуссерлем, который в те годы уже получил в философских кругах всемирное признание в качестве основателя феноменологического направления и руководителя феноменологической школы.

Канта Гуссерль в тот период считал величайшим, гениальнейшим философом, действительно осуществившим «коперниканский переворот» в истории философской мысли, но вместе с тем родоначальник феноменологии менее всего был склонен строить свой доклад в привычной манере восторженных юбилейных славословий.

«Время, когда вспоминают о великом научном гении, — говорил Гуссерль, — для ныне живущего поколения ученых, связанных с ним единством исторической традиции, является побуждением к ответственному самоосмыслению. Наиболее достойная тема для научного юбилея, таким образом, предопределена самим его смыслом. Вот и юбилей Канта побуждает нас поставить вопрос: в чем должны мы сегодня, через полтора столетия развития всей нашей философии во всех ее направлениях, усматривать формирующее воздействие Канта? Состоит ли оно в вечной значимости его монументальной критики разума, т. е. в том факторе,

дальнейшее чистое оформление которого вверено нам и всему будущему?»!.

Таким образом, юбилейные торжества Гуссерль расценивал как повод для серьезного и ответственного разговора, преследующего по крайней мере две цели: во-первых, с глубоким уважением, но в то же время критически, самостоятельно и всесторонне оценить роль философии Канта, внутреннее и непрерывное воздействие его мысли на развитие философии вплоть до современности и, во-вторых, выяснить, в какой мере и в каких именно направлениях современной философии наиболее глубоко осознаются и развиваются нетленные кантовские традиции «монументальной критики разума».

Доклад не оставил никакого сомнения в том, что Гуссерль считает свою феноменологию чуть ли не единственным философским учением, в рамках которого были вычленены, сохранены, развиты далее самые глубокие и «вечные» идеи Канта и которое в то же время оказалось способным преодолеть во имя «живого» и коренного смысла кантовской философии ее «мертвые», отжившие, «ненаучные» элементы. Если и существуют, несмотря на все коренные различия и разногласия, сколько-нибудь прочные линии единого развития европейской философии от Декарта — «через» Канта — к современности, то эти «линии» удержаны и собраны в единый узел феноменологией. Таково было центральное утверждение доклада Гуссерля. Поэтому наилучшим масштабом для оценки исторического значения кантовской философии в те годы была объявлена Гуссерлем именно феноменология, причем обоснованию феноменологического варианта критики разума даже в юбилейном докладе, формально посвященном Канту, было уделено главное внимание. Такой подход в начале 20-х гг. был не вполне обычным на фоне традиций историко-философского исследования, сложившихся в немецкой философии: если не доклад, по необходимости краткий, то, во всяком случае, солидный труд, посвященный крупным философам прошлого, не мыслили вне систематической формы «объективного» изложения; как правило, он должен был изобиловать цитатами; автор просто обязан был блеснуть разносторонней эрудицией, проявить знание обширнейшей литературы. Гуссерль же в своих основных работах вполне определенно вводил историко-философский анализ новой формы: оценку традиционного фи-

<sup>1</sup> *Husserl E.* Husserliana. Gesammelte Werke. Bd. VII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956. S. 239. Далее цитируется как Ниа с указанием тома и страницы.

лософского материала он сознательно ставил в зависимость от предпосылок, принятых «современной», т. е. для него феноменологической, философией; различные тексты, посвященные Канту (как, впрочем, и другим крупнейшим мыслителям прошлого), были почти лишены цитат и чисто эмпирического материала; изложение, сведенное к минимуму, строго подчинялось проблемной интерпретации. В то же время исторической форме анализа придавалось огромное значение, выходящее за рамки «юбилейного воспоминания» и имеющее принципиальный для философии характер. В 30-х гг. Гуссерль обратился к подробному обоснованию ранее практикуемого им принципа, согласно которому решение *современных* задач философии должно быть с необходимостью представлено в виде «исторического воспоминания о наших философских праотцах», благодаря чему, по его мнению, формируется наиболее эффективный тип собственно философского размышления и анализа.

«Философ, живущий в современном человеческом мире, в пределах современности своей нации, а вместе с ней в рамках современной Европы, именно в современности обретает актуальность своего действия; действие это непосредственно включено в современность. Но поскольку он является философом, мыслителем, для него «философская современность» объединяет все философские сосуществования, всю философскую историю, причем последняя включает и историю философских учений, и историю философов, которым принадлежит в истории особый тип философской мотивации. Философ, который в качестве такового действует в соответствии со своей жизненной задачей, аффицирован своим окружающим миром и соответствующим образом им мотивирован, но прежде всего и непременно он мотивирован своим философским миром, влияющим на него; философ обусловлен мыслями этого мира, уходящими в самое отдаленное прошлое. Именно этот мир, который объемлет философию с периода зарождения и объединяет все философские поколения, есть для него, философа, живая современность. В этом кругу он обретает соратников, партнеров: он имеет дело с Аристотелем, Платоном, Декартом, Кантом и др.» (Ниа VI, 489).

Итак, отношение современного философа к Канту должно быть, утверждает Гуссерль, отношением «к «партнеру» и «соратнику», чьи идеи максимально приближены к современности, ибо они связаны с постановкой до сих пор актуальных, временами приобретающих еще большую актуальность проблем и одновременно «участвуют» в их сегодняшнем разрешении.

Мы не можем здесь входить в подробное критическое изучение гуссерлевского метода «осовременивающего воспоминания»; скажем только, что замысел концептуальной интерпретации истории философии в целом является правильным и единственно плодотворным; попытка истолковать мыслительные традиции прошлого в их «непрерывном движении» к настоящему вполне оправдана и разумна. Ведь и сегодня, приближаясь к юбилею Канта, мы вновь поставлены перед необходимостью ответить на вопрос: в чем состоит воздействие Канта на развитие философии, как решается коренная проблема — «Кант и современность»? И для нас при решении этого вопроса критерием и отправным пунктом является обогащенная современными достижениями теоретического анализа марксистская философия. Значит, все дело заключается в том, насколько научной, плодотворной и в подлинном смысле современной является та философская система, на основе которой осуществляется новое осмысление традиционного философского материала. В данном случае (и это общая задача исследования) предстоит установить, почему феноменология, несмотря на всю серьезность, основательность, а порой и глубину гуссерлевского критического анализа философии Канта, все-таки не может быть признана подлинно научным основанием для осуществления задуманного Гуссерлем концептуального «осовременивающего исторического воспоминания».

Для доказательства этой мысли мы хотим прежде всего обратиться к исторической эволюции феноменологического рассмотрения философии Канта, чтобы продемонстрировать амбивалентность и противоречивость достигнутых Гуссерлем результатов.

Здесь необходимо отметить, что упомянутый выше гуссерлевский доклад 1924 г. (и другие материалы о Канте, относящиеся к фрайбургским лекциям зимнего семестра 1923/24 гг. и опубликованные в VII и VIII томах «Husserliana» под общим названием «Первая философия») отражает ту более позднюю оценку философии Канта, которая отнюдь не совпадала с первоначальным отношением к ней родоначальника феноменологии. «Логические исследования» — первая крупная работа Э. Гуссерля — носят на себе печать несколько пренебрежительного подхода, обусловленного определением философии Канта и его неокантианских последователей как «впавшего в психологизм» антипсихологизма<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> См.: Гуссерль Э. Логические исследования. СПб., 1907. Т. 1. С. 80. «Известно, что теория познания Канта в некоторых отношениях стремится выйти за пределы психологизма душевных способностей как источника

Текст «Логических исследований» (особенно первого тома) и свидетельства самого Гуссерля позволяют заключить, что к началу столетия — ко времени возникновения первого варианта феноменологии, — Гуссерль вряд ли глубоко и всесторонне изучал и осмысливал философию Канта, во всяком случае его внимание скорее привлекали кантовские определения целей логики (главным образом в отношении к психологии), т. е. моменты, в достаточной мере второстепенные или производные, если их брать в общем контексте кантовской философии. После выхода в свет «Логических исследований» — не столько даже под влиянием рецензий и откликов, в том числе из неокантианского лагеря (рецензия Наторпа), сколько из-за понимания противоречивости, незавершенности, неразработанности феноменологической концепции — Гуссерль предпринял попытки ее дополнения, усовершенствования, прояснения. Для периода с 1903 по 1908 гг. наиболее характерны следующие результаты: формулирование учения о феноменологической редукции и развитие феноменологического учения о сознании, а также новое осмысление историко-философского материала, в особенности философии Юма и Канта. С тех пор каждая веха в развитии феноменологической концепции была так или иначе связана с обращением к Канту: от резко критической оценки кантовской философии Гуссерль последовательно перешел в начале 20-х гг. к четкому признанию своего духовного родства с Кантом. Подытоживая эту эволюцию, Гуссерль писал в предисловии к подготовленному для печати тексту упомянутого выше доклада: «Пусть круг исследователей-феноменологов первоначально чувствовал себя резко враждебным методам работы Канта и послекантовских школ; пусть он — и притом с полным основанием — отвергал попытки продолжать историческую линию Канта лишь посредством простого ее ренессанса и некоторого усовершенствования (что предполагало общность метода); пусть он — и снова с полным основанием — в противовес всякому кантианству отстаивал следующий методический принцип: необусловленное первичное значение для всякой философии имеет всестороннее ее фундирование благодаря систематическим описаниям сознания, благодаря универсальному объяснению самой сущности познающей, а также оценивающей и практически действующей субъективности во всех ее возможных формах и корре-

познания и действительно выходит за их пределы. Но здесь для нас важно, что она в других отношениях сильно вдается в психологизм, что, правда, не исключает живой полемики против иных форм психологического обоснования познания».

ляциях. Пусть так, и все же мы во всех существенных результатах нашей работы, систематически восходящей к последним источникам всякого познания, в главном едины с Кантом; это значит, что мы воздаем ему честь как великому родоначальнику научной трансцендентальной философии» (Ниа VII, 234—236).

Последние слова имеют принципиальное значение: основную заслугу Канта Гуссерль уже ко времени написания «Идей к чистой феноменологии» усматривал в весьма перспективных по самому замыслу (хотя и не всегда успешных по выполнению) попытках ввести, узаконить «радикально новую форму философствования» и соответственно «новый тип философских теорий» (Ibid. S. 239). Этот новый тип философствования (и новой теории), открытие которого, по словам Гуссерля, означало «столь часто обсуждавшийся и столь мало понятый «коперниканский» переворот» (Ibid. S. 240) в истории философской мысли, которой родоначальник феноменологии как раз и именуется «трансцендентальной философией», используя, но существенно перетолковывая соответствующий термин, употребленный в свое время Кантом.

Проблема «трансцендентальной философии» действительно является исходным пунктом в феноменологическом критическом истолковании философии Канта. Сказанное относится не только к Гуссерлю, но и к его ученикам, последователям, интерпретаторам, включая и новейших авторов, которые исследуют проблемы феноменологической философии или чаще комментируют тексты Гуссерля. Вот, к примеру, типичнейшая оценка, взятая из книги современного американского исследователя феноменологии Рихарда М. Цанера: «...Кант, без всякого сомнения, является великим провозвестником (proponent) трансцендентальной философии, который пытался строжайшим образом определить условия самой возможности объективного мира в терминах сознания. Феноменология, бесспорно, также стремится реализовать эту цель. Ограничившись в своей «Критике чистого разума» феноменами, Кант подчеркнул фундаментальное значение внутреннего времени, синтетический характер понимания, необходимость трансцендентального Ego, важность познания при помощи чувственного восприятия и другие понятия, которые, как видно, составляют часть того, что предложила и феноменология. Антиметафизическая направленность Гуссерля, вне сомнения, очень напоминает отношение Канта к догматическим метафизическим спекуляциям»<sup>3</sup>

<sup>3</sup> *Zaner R. M. The Way of Phenomenology. Criticism as a Philosophical Discipline. N. Y., 1970. P. 97.*

Рихард Цанер правильно перечисляет основные проблемы и темы, которые в начале 20-х гг., в период нового и особенно внимательного обращения Гуссерля к текстам Канта, привлекали особый интерес основателя феноменологии. Общее понимание и оценка «трансцендентального поворота» в истории философии формируются в этот период; в какой-то мере вплоть до конца жизни Гуссерль не изменил основной оценки значения принципа трансцендентализма, составлявшего, по его мысли, внутреннюю, «телеологически» укорененную направленность европейской философии Нового времени, но в наиболее четкой форме выраженную, сформулированную и отчасти реализованную именно Кантом. Так, в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Гуссерль неоднократно подтверждает эту оценку: «...слово «трансцендентальная философия» со времени Канта вошло в употребление и стало всеобщим названием для универсальной философии, понятие которой ориентировано в кантовском духе».

«Я сам, — продолжает Гуссерль, — употребляю слово «трансцендентальный» в самом широком смысле, чтобы обозначить особый мотив, тенденцию, а именно *возврат к последнему источнику всяких познавательных формообразований* (курсив мой. — Н. М.), к самоосмыслению познающим субъектом самого себя и своей жизни. Этот последний источник носит название «Я-сам» (Ich selbst) со всей моей совокупной действительной и возможной познавательной жизнью, включая мою конкретную жизнь вообще» (Ниа VI, 100—101).

Мы хотели бы обратить внимание читателя на слова Гуссерля, подчеркнутые нами. Они в сжатой форме отражают понимание Гуссерлем принципа трансцендентализма, выявляют принципиальное отличие трансцендентальной философии: основным предметом и методом «подлинного» философствования объявляется «возвращение» субъекта к самому себе, точнее, к своему сознанию, рефлексивное самоосмысление своего сознания, собственной «субъективности». В дальнейшем мы более подробно рассмотрим, как Гуссерль вводит и аргументирует этот принцип, как и почему он использует философию Канта; мы попытаемся с марксистских позиций оценить смысл и результаты феноменологического трансцендентализма. Сейчас же, в контексте исторического изложения, подчеркнем, во-первых, общее определение, а во-вторых, то, что в приведенной выше цитате из книги «Кризис европейских наук» в самом последнем предложении есть примечательные слова: «со всей моей совокупной действительной и возможной познавательной жизнью, включая мою конкретную

жизнь вообще». Они уже отражают соответственно общей перестройке феноменологической философии изменение отношения к Канту и кантовской философии, осуществившееся к началу 30-х гг. и нашедшее воплощение в «Кризисе» — последней большой работе Гуссерля.

При всем том, что Гуссерль продолжает усматривать принцип трансцендентализма в «кардинальном повороте к субъективности» (к саморефлексии познающего субъекта как основной теме и основному методу философствования), возникает изменение в понимании характера этой субъективности, ее связи с миром, с реальной жизнью. Соответственно меняются и акценты в понимании и использовании классической философии. В начале 20-х гг. из всей поистине необозримой совокупности проблем кантовской философии внимание Гуссерля привлекают главным образом: принцип трансцендентализма и его обоснование, разграничение понятий «вещь в себе» и «предмет», подробные характеристики «предмета» и «предметности», учения о созерцании и синтезе.

Гуссерль исследует в тот период аналитическую работу Канта, его аналитику рассудка: введение понятия «предмета» (как предмета сознания), «ступенчатый», как выражается Гуссерль, анализ «формирования» предметного единства в сознании. Гуссерля, таким образом, привлекает в «Критике чистого разума» именно формальный («сущностный», как он говорит) анализ всеобщих структур сознания, учение о категориальном синтезе с его богатейшими расчленениями. Кант, по словам Гуссерля, вводит «полные значимости различения. Прежде всего он видит, что имеющие пространственную структуру и форму чувственные данные (то, что он называет созерцанием) еще не составляют полных проявлений вещи. То, что именуется «синтезом», не только обозначается данным словом, но уже расчленяется на ступени (уровни — nach Stufen), благодаря чему возникает теоретическое начало, призванное стать зародышем, началом целой науки» (Ниа VII, 404).

«Целую науку», по мнению основателя феноменологии, дал, разумеется, не Кант, а сам Гуссерль — это явствует из всех оценок отношения кантианства и феноменологии. Но в данном случае важно то, что в 20-е гг. в центре внимания Гуссерля — выработка (при интенсивном использовании наиболее пригодных для этой цели элементов кантовской философии) особого, во многом непривычного и парадоксального феноменологического метода, суть которого — интуитивно-целостное описание, воспроизведение механизмов и результатов синтезирующей деятельности соз-

нения и их одновременное аналитическое расчленение. Именно такая «субъективность», согласно мысли Гуссерля, исподволь «вычленилась» в философии Нового времени в качестве основного предмета (и метода) философствования: ее *обособление*, всемерное «очищение» как раз и означало движение к «трансцендентализму» и частичную его реализацию.

К 30-м гг. в развитии Гуссерля наступает существенный перелом, кульминационным пунктом которого считается его работа «Кризис европейских наук». Кратко говоря, суть поворота и перелома заключается в том, что прежнее стремление к «очищению» субъективности (и, стало быть, к радикализации «трансцендентализма») в известном смысле подвергается переосмыслению по крайней мере в одном направлении: формализм «сущностной» аналитики сознания, его интуитивных процедур Гуссерль начинает рассматривать как философское исследование, в известной мере важное и полезное, но *не выявившее собственных фундаментальных предпосылок*. В этой связи Гуссерль высказывает немало самокритичных суждений. Одной из своеобразных форм «самокритики» феноменологии оказывается *усиление критичности по отношению к философии Канта*. Данный момент следует подчеркнуть особо, так как он свойствен не только последним работам самого Гуссерля, но и весьма характерен для современной феноменологии: представители последней достаточно сдержанно оценивают роль кантовской философии в формировании гуссерлианства; они склонны подчеркивать самостоятельность и оригинальность Гуссерля как основателя нового типа философствования. На первый план сегодня выдвигаются не те философские идеи (и соответственно оценки самого Гуссерля<sup>4</sup>), которые позволяют говорить об известном родстве кантианства и феноменологии, — акцентируются различия, существенно различные толкования философских понятий, выражаемых идентичными или сходными словами<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Иной раз оценки Гуссерля 20-х годов подвергаются сомнению или пересмотру. «Тенденцию движения Канта к феноменологии довольно трудно принять. И это верно, несмотря на то что есть много по видимости явных параллелей между Кантом и Гуссерлем» (*Zaner R. M. Op. cit. P. 98*).

<sup>5</sup> Есть еще одна характерная деталь: современные феноменологи все чаще высказывают убеждение, что к смыслу трансцендентальной феноменологии гораздо ближе стоял Юм, чем Кант, и что фактически процесс изучения и интерпретации кантовской философии в конечном счете выполнил в интеллектуальном развитии Гуссерля в высшей степени своеобразную роль, — это был способ «пробиться» к Юму. Некоторые

Итак, в наши дни многие феноменологи весьма скептически относятся к соображениям Гуссерля первой половины 20-х гг. о существовании некоторой «телеологически» укорененной «единой линии» в развитии европейской философии нового времени — линии трансцендентализма и о том, что именно феноменология, и только она, продолжила, а точнее, выявила скрытый «telos», единую разумную цель и европейской истории, и европейской мысли.

Из рассмотрения некоторых страниц истории феноменологии, связанных с изменением оценок и способов интерпретации философии Канта Гуссерлем и его последователями, можно сделать два основных вывода. Во-первых, это отношение отражает *колебания, противоречия, амбивалентность, неустойчивость, зыбкость самих «феноменологических основ»*, некогда провозглашенных Гуссерлем масштабом для оценки и понимания столь глубокого и влиятельного учения, каким была философия Канта. Речь идет о факте внутренней противоречивости феноменологии как направления и соответственно ее историко-философских оценок, который честно и четко признан многими из современных гуссерлианцев<sup>6</sup>.

Во-вторых, и это особенно важно для рассматриваемой темы, итог развития Гуссерля («Кризис» и подготовительные работы) отразил лишь частично осознанный самим основателем феноменологии *кризис трансцендентализма* — замысла, принципа и метода философии, заботливо и последовательно «отключающейся» от всего, что не является «чистой субъективностью», т. е. рефлексивной деятельностью субъекта, который исследует всеобщие структуры сознания. Поздняя феноменология в известной мере есть признание того, что такое «чистое», якобы «беспредпосылочное» феноменологическое «погружение в самого себя», если бы оно и было возможным, оказалось бы неплодотворным даже с

документы гуссерлевского наследия, факты его духовной эволюции и оценки в самом деле дают повод для таких толкований.

<sup>6</sup> «Хотя со времени смерти Гуссерля прошло немногим более 30 лет, мы видим, что феноменология превратилась в широко распространенное движение, нашедшее горячую поддержку во многих странах. Но хотя все современные феноменологи признают Гуссерля как основателя движения, лишь очень немногие из них принимают взгляды Гуссерля без множества видоизменений. Многие из ведущих феноменологов глубоко осознают исключительную ценность идей Гуссерля; тем не менее они считают, что взгляды Гуссерля содержали целый ряд неприемлемых предпосылок» («Phenomenology». The Philosophy of E. Husserl and Its Interpretations. Ed. by J. J. Kockelmans. N. Y., 1967. P. 221).

точки зрения поставленной частной цели (анализ структур сознания), не говоря уже о других важнейших проблемах и темах, которые невозможно исключить из философии. Гуссерль ввел в «Кризис» тему так называемого «жизненного мира», постановка которой еще не означала преодоления идеалистических ограничений феноменологии, но позволила ввести те важнейшие для философии проблемы, которые расширили горизонты феноменологии и — марксисты не должны забывать об этом — значительно способствовали ее широкому распространению и популярности.

То, что критика Канта с позиций учения о «жизненном мире» объективно есть *своеобразный способ самокритики трансцендентальной феноменологии*, можно видеть из следующего критического рассуждения Гуссерля (в «Кризисе»). Кант, начиная Гуссерль свое рассуждение, с полным основанием выдвинул принцип критицизма и самосознания в противовес предшествующей философии, не «исследовавшей специально познавательные возможности субъекта, вопросы о возможности математики, естествознания и философии. Но и сам Кант, осуществляя задуманную им «Критику разума», «опирался на некоторые предпосылки, которые не были им исследованы, осознаны и которые в то же время определяли кантовскую постановку вопросов» (Ниа VI, 106).

Каковы же, к примеру, предпосылки, внутренним образом влиявшие на философию Канта, но так и не исследованные ею? Это, прежде всего, подчеркивает Гуссерль, «повседневный окружающий нас жизненный мир в качестве сущего мира (*alltägliche Lebensumwelt als seiende*)» — мир, в котором мы все как сознательные существа живем, философствуем, где мы действуем как ученые, где на нас оказывают свое влияние такие, например, факты культуры, как науки или теории и т. п. «В нем, этом мире, мы являемся объектами среди объектов, говоря в стиле учения о жизненном мире, т. е. мы существуем здесь или там, располагаем простыми опытными определенностями, и, прежде всего научными (будь они физиологическими, психологическими, социологическими и т. д. постановками вопросов). Но, с другой стороны, мы являемся субъектами по отношению к этому миру, а именно: мы осуществляем опыт, сомневаемся, оцениваем, целенаправленно обращаемся к самим себе как субъектам... и т. п.» (Ibid. S. 107).

Итак, осмыслить предпосылки, оставленные вне рассмотрения в пределах кантовского трансцендентализма, означает, с точки зрения Гуссерля, выдвинуть на первый план и попытаться разрешить *проблему субъекта как активно действующего и познающего человека в связи с окружающим его «жизненным миром»*, в том числе со-

циально-исторически обусловленным миром человеческой культуры. Не вдаваясь в рассмотрение и *оценку результатов* решения вопроса о жизненном мире, отметим, что в проблемном отношении здесь правильно намечена одна линия возможного выхода из тупиков трансцендентального идеализма. В дальнейшем, в ходе подробного анализа проблемы трансцендентализма в философии Гуссерля и Канта, — к нему мы теперь переходим — мы еще раз обратимся к этой своеобразной гуссерлевской «самокритике».

Оговоримся лишь, что основное внимание мы в дальнейшем уделим гуссерлевскому истолкованию кантовского трансцендентализма, сложившемуся к первой половине 20-х гг. и в *известной мере* (как об этом говорилось выше) в качестве одного из принципов воспроизведенного и в «Кризисе».

## 2. Трансцендентальный идеализм Гуссерля и Канта

Для того чтобы обсуждать проблему «трансцендентальной философии», необходимо еще раз и более подробно выяснить, в чем видит Гуссерль существо этой новой философии, т. е. нового метода, формы, стиля и типа философского мышления. Тогда будет ясно, почему и в каком смысле Гуссерль, хотя и не без многих оговорок, называет Канта «великим родоначальником» такой философии.

Под «трансцендентальной философией» Гуссерль в 20-х гг. понимает тип философствования, в рамках которого объектами философского исследования являются не мир, т. е. не природа, не социальный мир или мир индивидуума в их «естественном» существовании, реальном использовании и переживании, — первоисточником (Urquelle) и главным средоточием (Urstätte) философского анализа становится, как говорит Гуссерль, «до сих пор совершенно неведомое царство *«чистой субъективности»* и бесконечность «трансцендентальных» постановок вопросов» (Ниа VII, 243). В таком повороте Гуссерль усматривает шаг колоссальной важности. Полное понимание тезиса о трансцендентализме зависит от воспроизведения и марксистской критической оценки того содержания, которое Гуссерль связывает с понятием «чистой» субъективности, что, собственно, означает критическое истолкование некоторых главных проблем и установок феноменологии и что будет отчасти сделано в данной статье. Для начала необходимо подчеркнуть следующее важное и исходное обстоятельство: «трансцендентальная» философия в гуссерлевском толковании требует прежде всего кардинального и последовательного *перехода к сознанию, субъективности как последней и в этом смысле единственной почве «подлинного» философского анализа*, причем специфика

«феноменологической» субъективности еще до перехода, а также в его процессе подлежит самому подробному осмыслению и определению<sup>7</sup>. Гуссерль утверждает, что тенденция перехода к «трансцендентальному» способу рассмотрения в европейской философии ведет свое происхождение от Декарта, который «открыл» его *cogito* и тем самым обнаружил «первую форму трансцендентальной субъективности». Благодаря открытию *cogito* Декарт утвердил в качестве исходной почвы философского анализа, его специфического объекта *сознание, обращающееся к самому себе*, к исследованию и изучению самого себя. Такова идея Гуссерля, которую он высказывал много раз в самых различных своих работах. Некоторое продолжение тенденция трансцендентализма имела, с точки зрения Гуссерля, в работах Лейбница; особую заслугу в ее оформлении родоначальник феноменологии приписывает Юму. «Однако,— пишет Гуссерль,— этим нисколько не умаляется оригинальность Канта. Он не только вновь открыл и высказал в более адекватной форме трансцендентальную идею, которая со времени Декарта то выступала на поверхность, то вновь исчезала. Кант снискал себе славу тем, что с беспримерной мыслительной энергией перешел от идеи к теоретической разработке; благодаря единству трех его неисчерпаемых главных произведений возникла сама трансцендентальная философия. Все было осуществлено Кантом в соответствии с тем, как вообще возникает и приобретает серьезное значение новая наука, т. е. в форме систематически рассматриваемой проблематики и систематического единства позитивно разрабатываемых рациональных теорий» (Ниа VII, 241).

Оценивая заслуги Канта как родоначальника трансцендентализма, Гуссерль рассуждает следующим образом. До Канта, говорит он, в философии господствовал специфический тип мыслительной ориентации: главной предпосылкой рассуждения, выявленной или невыявленной, была уверенность в существовании внешнего мира, которому придавалось значение *исходной почвы и основного объекта философского анализа*. Такой подход, по мысли Гуссерля, в общем и целом соответствовал интеллектуально-ценностной ориентации человечества в эпоху Нового времени, отражал открытое и «доверчивое» отношение индивида к окружающему миру. «Человечество рассматривало данный опытный

<sup>7</sup> Еще раз напомним, что здесь мы излагаем гуссерлевский принцип трансцендентализма, как он сложился к первой половине 20-х гг.; основные изменения в его толковании, относящиеся к периоду «Кризиса» и в общей форме обозначенные в Ч. I, будут по ходу дела отмечаться в дальнейшем.

мир именно как данный, а познающего человека — как включенного в этот мир, именно так, как он и может быть в действительности обнаружен в качестве части этого данного мира. Затем ставился вопрос, как осуществляется познание, поскольку оно есть реальный факт, имеющий место внутри человека, как оно должно быть оформлено технически, чтобы быть правильным, и т. д. Познание есть практическая цель — подобно, скажем, сапогу для сапожника». «Кант, — пишет далее Гуссерль, — придал проблеме прямо противоположную и совершенно новую направленность: если для меня мир существует в качестве само собой разумеющегося и если я нахожу самого себя в качестве телесно-духовного существа, в качестве вещи среди вещей, то *все это существующее для меня* (Für-mich-existierende) и даже прямо обнаруживаемое все же является мировым познанием (курсив мой. — Н. М.); все познавательные процессы (начиная от развертывания простого восприятия, воспоминания, ожидания, предвосхищения открытого горизонта, заполняемого опытом, обособления, связывания, установления отношений и кончая достижениями научного познания) суть субъективные процессы. Они являются процессами субъективного полагания (Meinens), субъективного познающего действия (которые часто рассматриваются как превратные, как видимость и иллюзия), субъективного «усмотрения», доказательства, суждения, научного обоснования» (Ibid. S. 225—226). Когда человек в своем рассуждении касается предметов, устанавливая отношения вероятности, кажимости, истинности, то речь автоматически идет, утверждает Гуссерль, о «предметах, уже заключенных в самом субъективном (im Subjektiven selbst gesetzte Gegenstände)». Только потому, что я рассуждаю, говорю о мире, познаю его, мир и его бытие становятся в данной связи фактом познания, продолжает Гуссерль, интерпретируя Канта следующим образом: «Вне меня существующий мир становится субъективным процессом, происходящим во мне, равно как пространство и время опытного мира — это то, что я представляю, созерцаю, осмысливаю. Иными словами, они субъективны» (Ibid. S. 226).

Поворот к субъективности и тем самым к трансцендентальной постановке проблем Гуссерль подробнее истолковывает как *особое, специфическое действие философа*, никоим образом не нарушающее «естественного» отношения человека к миру, «естественной» установки обычного человека. Все обычные люди (включая и философов в их «обычной», «естественной» жизни) в своей реальной деятельности не только и не просто включены в окружающий мир, но и своеобразно относятся к этому миру. «Когда мы прежде всего обращаемся к человеческой жизни и ее естественному ходу,

связанному с деятельностью сознания, то мы имеем дело с общественной (*vergemeinschaftes*) жизнью человеческой личности, которая включена в бесконечный мир, причем личность то отдельно от других людей, то вместе с ближними созерцает этот мир, различным образом представляет его, осмысливает в суждениях, оценивает, а также целенаправленно преобразует благодаря актам воли и действия. И вот для этой личности, для всех нас, людей, мир постоянно и всегда является само собой разумеющимся, общим для всех нас окружающим миром; он, без всякого сомнения, *наличен* (*da*). Более того, в ходе непосредственного и свободно расширяющегося опыта он является миром, доступным непосредственному схватыванию и наблюдению (*direkt greifbare und sichtbare Welt*)» (*Ibid.* S. 243).

Окружающий мир «естественного» человека, как видно из изложенного выше рассуждения Гуссерля, объединяет не только предметы и явления природы, не только вещи и живые существа; он также включает факторы социально-исторического характера: группы, сообщества и соответствующие институты, произведения искусства, культурные формы различных видов, иначе говоря, такой «мир» объемлет все, что в деятельности отдельного человека и в социальном взаимодействии приобретает смысл и форму, а затем становится частью «окружающего мира». Мы, люди, продолжает Гуссерль, являемся субъектами, которые осуществляют опыт относительно мира, познают его, оценивают и превращают в объект деятельности; но одновременно мы являемся мировыми объектами и в качестве таковых объектами нашего познавательного опыта, оценивания, действия.

«Все это осуществляется и понимается в естественной установке (*in der natürlichen Einstellung*); она является *формой осуществления совокупной жизни человечества, протекающей естественно-практически* (курсив мой. — Н. М.). Она была — от тысячелетия к тысячелетию — единственной формой до тех пор, пока не возникла на основе науки и философии своеобразная склонность к ее преобразованию» (*Ibid.* S. 244). Итак, мир на основе естественной установки стихийно или сознательно принимается в качестве реальности, универсальной совокупности всех реальностей, к которым относится и будет относиться весь наш опыт. Не только «естественно-практическая» жизнь людей, но и их естественнонаучное познание зиждется на «естественной», «натуральной» установке, т. е. опирается на непосредственную уверенность в существовании окружающего мира, на возможность наблюдать, описывать, фиксировать ход материальных процессов. Естественнонаучное познание опирается и на другую важную посылку, кото-

рию Гуссерль формулирует следующим образом: «Без всякого сомнения, существует гармония между миром и соответственно истинами, которые имеют собственную значимость, и между нашими познавательными актами и формами... без сомнения, наше познание «направлено» на сам мир. Раз наше познание работает таким образом, значит, и наш опыт своими средствами осуществляет ту же задачу; но тогда мир, предстающий в столь однозначной форме, имеет объективную правомочность, он является чем-то само собой разумеющимся» (Ibid. S. 245).

Воспроизведенные только что рассуждения Гуссерля о «естественной установке» — в высшей степени характерный для феноменологии проблемный аспект, который на протяжении все<sup>8</sup> эволюции гуссерлианства был теснейшим образом связан с омыслением классической философии и, в частности, особой ролью Канта в преобразовании традиционной философской проблематики. Начиная с 1904—05 гг. и вплоть до середины 20-х гг. Гуссерль подробно фиксировал особенности «естественной установки»<sup>8</sup>, имея в виду парадоксальную задачу — показать, что специфика подлинно философской (трансцендентальной) постановки и решения проблем выявляется при четком и абсолютном противопоставлении особенностям естественной установки. Описать и осмыслить в философии, чтобы отвергнуть и вычеркнуть из философии, — таково было парадоксальное отношение Гуссерля к тому типу сознательного овладения миром, который он считал универсально-значимым для нефилософского мышления и который назвал «естественной установкой». Таким образом, подход «обычного» человека, т. е. уверенность в существовании и исходном значении для него окружающего природного и социального мира, фиксируется, собственно, для того, чтобы затем сказать: хотя такая предпосылка необходима и в чем-то достаточна для повседневной практической жизни; хотя она функционально оправдана и в случае естественнонаучного познания, подлинный философ не может и не должен превращать ее в исходный пункт своего профессионального анализа. Более того, он обязан осознать, что для философии «само собой разумеющийся характер»,

<sup>8</sup> В «Кризисе» Гуссерль иначе оценивает значение «естественной установки» с ее особенностями — прочными уверенностями в существовании внешнего мира, в значимости его предметов, фактов, событий (doxa — «верования»), с органической «включенность» в жизненный мир и т. Д. По существу уже не анализ «очищенного» сознания, но исследования сознания, неотделимого от «жизненного мира», Гуссерль в «Кризисе» (а вслед за ним многие представители современного гуссерлианства) считает основной задачей феноменологии.

данность мира — эти «наивные» предпосылки обыденного опыта — с *самого начала* должны быть подвергнуты сомнению. Вот почему декартовская теория *cogito* как форма осуществления такого сомнения признается Гуссерлем первым кардинальным шагом в направлении трансцендентализма. Но трансцендентальная философия, по Гуссерлю, обращается к вопросу о данности мира не для того, чтобы усомниться в *фактическом его существовании* или в характере внутренней достоверности обычного опыта с его предположениями существования и «изначальности» мира. Она утверждает лишь *одно*: для философии эта несомненность и «данность» являются «глубочайшей и сложнейшей проблемой мира, миропознания (соответственно в необходимом расширении вопроса — проблемой всякой предметности вообще, в том числе ирреальной, в отношении к ее познанию в качестве «в себе» сущей, в качестве субстрата для «истин в себе»). Трансцендентальная философия говорит: конечно, в-себе-бытие мира есть несомненный факт. Однако «несомненный факт» — не что иное, как наше высказывание, обоснованное к тому же естественной установкой» (Ibid. S. 247). А если факт несомненного существования мира — это наше высказывание, то приходится признать зависимость его содержания не только от мира, но и от нашего познания. «...Разве познанное не черпает свой смысл из познания, из его специфической сущности, т. е. из того обстоятельства, что во всех своих ступенях оно есть *сознание, субъективное переживание?*» (курсив мой. — *Н. М.*) (Ibid.). Такая постановка вопроса, говорит Гуссерль, возможна для философа, оставляющего позади «наивность» естественной установки и *переходящего к трансцендентальной позиции*. Соответственно в классической философии Гуссерль выделяет две тенденции. Первая обусловлена неправомерным — с точки зрения внутреннего смысла и особых задач философии — принятием обычной, естественной установки в качестве *философской позиции*. Философия в этом случае, заявляет Гуссерль, оказывается зараженной опасной болезнью натурализма, которая и в нашем веке существует, воспроизводится в самых различных формах и имеет весьма широкое распространение.

Вторая тенденция — это выделение, обособление «трансцендентальной» позиции, ее противопоставление естественной установке. О том, что данную тенденцию Гуссерль связывает с именами Декарта, Лейбница, Юма и *в особенности* Канта, уже говорилось выше. Таковы в самом кратком изложении основные черты гуссерлевского истолкования Канта (к середине 20-х гг.) в духе философской ориентации, которую сам Гуссерль вполне опреде-

ленно и справедливо *именует идеализмом, точнее, «трансцендентальным идеализмом».*

Оценка позиции Гуссерля прежде всего требует — в соответствии с целями нашей статьи — сопоставления гуссерлевской интерпретации «трансцендентализма» и кантовского понимания проблемы «трансцендентального».

В кантовских «Критиках» понятие «трансцендентального» чаще всего употребляется в качестве прилагательного-определения, связанного с такими понятиями, как «философия», «идеализм», «логика», «диалектика», «идея», «дедукция», «способность суждения» и т. п., т. е. чаще всего оно употребляется применительно к *философским процедурам*, определениям и понятиям, а также и в целом применительно к философии, как таковой (равно как и к ее подразделениям, например к логике). Это объединение не случайно, так как словом «трансцендентальный» Кант обозначает *философский способ рассмотрения*, способ подхода, введенный им в философию и составляющий важнейшее отличие нового типа *философского мышления*.

В известном смысле (в особенности если иметь в виду действительно реализовавшиеся разделы обширной программы философского знания, намеченной основателем немецкой классической философии<sup>9</sup>) философия Канта является *трансцендентальным идеализмом*; в пределах кантовских «Критик» трансцендентальный подход является в сущности главным подходом и способом философского анализа.

Кант в самом деле прямо и недвусмысленно объявлял себя сторонником «трансцендентального идеализма»<sup>10</sup>. Главный и исходный тезис такого идеализма Кант формулирует следующим образом: «Предметы опыта никогда *не даны сами по себе*: они даны только в опыте и помимо него вовсе не существуют» (Там же. С. 452); «Все предметы возможного для нас опыта суть не что иное, как явления, т. е. только представления, которые в том виде, как они представляются нами, а именно как протяженные сущности или ряды изменений, не имеют существования сами по себе,

<sup>9</sup> Что касается так и не реализованного Кантом общего замысла философии как обширной «системы познания» разума, то в его рамках критике разума и соответственно трансцендентальному подходу отводится более частная роль. Критика разума, писал Кант, даже не составляет части обширной системы философии, а «только вышвигает и разбирает самое идею такой системы» (*Кант И.* Сочинения в шести томах. М., 1964. Т. 5. С. 101), т. е. в известном смысле является введением в философию, ее пропедевтикой.

<sup>10</sup> *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 3. С. 450—451.

вне нашей мысли» (Там же. С. 450). Именно этот исходный тезис *кантовского трансцендентализма* и связанный с ним переход к сознанию как единственной возможной сфере «данности» предметов опыта представляется Гуссерлю главным принципом «подлинно научной» и действительно современной философии. Кант был, согласно утверждению Гуссерля, одним из первых, кто благодаря этому узаконил специфику философского мышления и познания, хотя не сумел сделать это достаточно аргументированно. В особенности важными и ценными представляются Гуссерлю те аргументы, с помощью которых Кант пытается доказать невозможность и запретность заключения от предметов опыта, т. е. от того, как они являются, даются сознанием, к вещам самим по себе. Аргументация Канта — и Гуссерля — здесь весьма проста и даже тавтологична: о предметах мы знаем не иначе чем через *посредство познавательной деятельности*, через функционирование сознания, причем особую роль играет данность предмета для наших чувств, т. е. его существование в качестве явления.

Значит, рассуждает далее Кант (и это рассуждение по существу воспроизводит Гуссерль), бессмысленно говорить о том, каковы вещи сами по себе — вне зависимости от нашего сознания и познания. В этом случае мы, по его мнению, приходили бы, как это ни парадоксально, к идеалистическому (в особом, для Канта неприемлемом смысле) заключению: мы приписывали бы наши сегодняшние знания о предметах, наши способы их восприятия и представления самой природе предметов, самому предметному миру. Выходом, согласно Канту, является признание особого характера предметов и предметности, поскольку они обязательно даются человеку сознанием и через сознание,— это признание *субъективного характера* являющейся предметности и изучение тех законов, механизмов, принципов, благодаря которым в этом субъективном существуют устойчивые и всеобщие структуры. «Способность чувственного созерцания есть, собственно, только восприимчивость, [т. е.] способность определенным образом испытывать воздействия посредством представлений, отношение которых друг к другу есть чистое созерцание пространства и времени (чистые формы нашей чувственности) и которые, поскольку они соединены и определены в этих отношениях (в пространстве и времени) по законам единства опыта, называются *предметами*» (Там же. С. 453). Итак, в рамках трансцендентального анализа — в этом также состоит (наряду с переходом к сознанию как исходной сфере анализа) его отличительная особенность — *предметность рассматривается как существующая в сознании и через сознание*; единственно возможный для трансцендентальной философии

содержательный разговор о предметах, по Канту, есть скрупулезное изучение *форм, механизмов сознания, благодаря которым* способность восприимчивости (т. е. способность воспринимать воздействия материальных предметов прежде всего через ощущения) соединяется со способностью рассудка и формирует опыт таким образом, что в нем возникают и «работают» структуры предметного, объектного единства.

Хотя оба философа — Кант и вслед за ним Гуссерль — вполне обоснованно именуют свой подход *«трансцендентальным идеализмом»*, они настаивают на том (собственно, Гуссерль снова *вслед за Кантом*), что идеализм в данном случае является «формальным» (Кант) или «методическим» (Гуссерль), отличаясь от «уже обесславленного эмпирического идеализма» (Там же. С. 451). Кант употребляет для обозначения отвергаемого им традиционного идеализма и другие термины: он говорит о «материальном, т. е. обыкновенном, идеализме», «который сомневается в существовании самих внешних вещей или отрицает его» (Там же. С. 451). Аналогичные формулировки можно встретить у Гуссерля (выше мы уже затрагивали эту тему), который не только не отрицает существования внешнего предметного мира, но и считает уверенность в его существовании основной посылкой «естественной установки».

Спор о том, действительно ли Гуссерль является идеалистом и следует ли верить его приведенным выше (и аналогичным) определениям собственной философии как идеалистической, — это один из важных дискуссионных пунктов в развитии современной феноменологии. Как говорится, из песни слова не выбросишь, и поэтому большинство наиболее известных представителей феноменологического направления или интерпретаторов феноменологии (Г. Бергер, Л. Ландгребе, Э. Финк, В. Бимель, Ст. Штрассер, Р. Ингарден, А. Гурвич, М. Фарбер) склонны верить определениям самого Гуссерля и рассматривать феноменологию как вариант идеализма, хотя между ними существуют серьезные разногласия, во-первых, в толковании специфики феноменологического трансцендентального идеализма и, во-вторых, в принципиальной оценке перспективности развития философии на почве идеализма. Есть и такие авторы, которые возражают против гуссерлевских определений и против трактовок, предложенных перечисленными выше феноменологами, и склонны считать феноменологию то формой своеобразного «реализма сущностей», то философией, сумевшей преодолеть классическое разграничение материализма и идеализма при помощи якобы нейтрального «экзистенциального» подхода (М. Мерло-Понти, Г. Брандт и другие авторы).

Нам представляется, что Гуссерлю и другим известным исследователям и критикам феноменологии здесь вполне можно верить, как нельзя не поверить и Канту, четко назвавшему свой подход (разумеется, в некоторых проблемных пределах, ибо остается еще вопрос о кантовском дуализме) идеалистическим. Дело, впрочем, состоит не только в том, чтобы четко определить кантовско-гуссерлевский трансцендентализм как идеализм, но и главным образом в том, чтобы понять, какая именно важная для развития философии проблема в данном случае обсуждается и разрешается.

Как на примере Канта, так и на примере Гуссерля отчетливо видно, что оба философа резко отмежевываются от такой логически возможной формы в общем-то примитивного и абсурдного идеализма, который ставил бы под сомнение сам *факт существования* окружающего человека внешнего мира (у Гуссерля последнее понятие, как мы видели, трактуется широко, включая и природу, и человеческий социально-исторический мир, словом, всю реальность жизни и действия человека). Проблема трансцендентализма для Канта и Гуссерля действительно связана с *пониманием, определением специфики философского подхода*, а еще точнее — с решением следующего вопроса: имеет ли философия в соответствии со своей функцией и спецификой *право и обязанность* стремиться прежде всего к анализу познающей деятельности, и притом к такому анализу сознания, познания, а также всех волевых, оценивающих, эмоциональных и т. п. форм сознательного действия, который предполагает сугубое отграничение, обособление сознания (и познания) как объекта исследования, соответствующую специальную нацеленность, подготовку субъекта, производящего данный анализ, и выработку особых методов философского исследования сознания. Вот в какой вопрос, с нашей точки зрения весьма сложный и многоплановый, упиралась поставленная Кантом и заостренная Гуссерлем проблема трансцендентализма.

Кант, а вслед за ним и Гуссерль (последний, во всяком случае, до середины 20-х гг.) отвечали на этот вопрос в общем и целом утвердительно, хотя в ответах обоих философов были важные для нас оттенки различия. Корень всего вопроса — о превращении сознания в главный, а по сути дела и единственный объект философского анализа (единственный, если иметь в виду «сознание» в широком смысле — как сознательную деятельность и ее результаты в самых различных формах: познающе-научной, практически-оценивающей и т. д., что характерно и для Канта, и для Гуссерля).

Гуссерль в общем и целом следует за Кантом, поддерживает саму линию борьбы против метафизического онтологизма, идею критики разума как первой задачи философии. Аргумент нам уже известен: раз все наши знания, высказывания о мире обязательно суть предметы нашей познавательной-сознательной деятельности (и к миру нельзя «пробиться» иначе чем через их посредство), то не следует ли — в пределах философии — сразу признать неотделимость предметности от этой деятельности человеческого сознания и начать, собственно, с того пункта, когда их единство, хотя и в простейшей форме, уже дано?

А задача философии затем уже заключается в развертывании — описании, изучении — всеобщих структур деятельности сознания (в широком смысле) на основе незыблемой (в пределах реформированной философии), только что зафиксированной «аксиомы» о первичности сознания. Несмотря на всю внешнюю убедительность и даже известную «аксиоматичность» исходного аргумента трансцендентализма (ну, в самом деле, разве мы знаем о мире как-нибудь иначе, чем через посредство жизнедеятельности сознания?), именно здесь с марксистской точки зрения заключена коренная ошибка, источник ограниченности кантовско-гуссерлевского трансцендентального идеализма.

Кантовско-гуссерлевский трансцендентализм в определенном отношении представляет собой результат критики метафизической, созерцательной модели познавательной деятельности и деятельности сознания (в крайней форме это был натурализм), критики, во многом справедливой и метко развенчавшей как докантовские формы созерцательной метафизики, так и возникшие в XIX—XX столетиях более «современные» ее варианты. В итоге критики Канта, а в нашей столетии критики Гуссерля были если не уничтожены, то серьезно «обесценены» созерцательно-натуралистические философские модели, описывающие отношение человека к миру как пассивную зависимость сознания (главным образом материально-вещных форм проявления и результатов его функционирования) от материального природного мира. Вместе с тем некоторые констатации, принятые в пределах созерцательно-материалистической (или вообще сенсуалистической) схемы отношения человека и мира, представлялись Канту не просто убедительными, но фактически неопровержимыми. Поэтому Кант, в общем и целом воздвигая здание философии на основе принципа трансцендентализма, одновременно принимает как *философский* факт и необходимую первичную констатацию существования внешнего мира, его предметов, аффицирующих нашу чувственность и, следовательно, стоящих у истоков всего челове-

ческого познания. Следовательно, как говорилось выше, в *известных пределах* проблема существования предметов внешнего мира как источника чувственности все же является для Канта *философской* проблемой (проблема вещи самой по себе).

Что касается Гуссерля, то он примыкает к той уже хорошо известной и описанной В. И. Лениным линии критики кантовской философии, представители которой отвергали и отвергают кантовскую «вещь в себе», стремясь к преодолению кантовского дуализма и к более последовательной защите принципов идеализма<sup>11</sup> (в данном случае идеализма трансцендентального).

С точки зрения марксизма, как трансцендентализм Канта, так и трансцендентализм Гуссерля не были связаны с *действительным преодолением* созерцательно-метафизической схемы отношения человека и окружающего мира, субъекта и объекта: вместо того чтобы сделать данное отношение предметом исходного теоретического анализа и истолковать его диалектически, генетически, социально-исторически, и Кант, и Гуссерль (Гуссерль до середины 20-х гг.) лишили саму проблему всякого *философского* достоинства и значения. В *данном* пункте, а именно при введении и обосновании принципа трансцендентализма, по существу — и парадоксальным образом — сохранялась в ее главных моментах столь шумно отвергнутая, но лишь перелицованная созерцательно-метафизическая схема.

Попытаемся более подробно подтвердить эту мысль. В пределах того, что Гуссерль называет «естественной» установкой, т. е. в ходе обычной практической деятельности, естественнонаучного познания, в самом деле имеет место *единство* действующего и познающего человека и окружающей его природной и социальной реальности. (В частности, Гуссерль справедливо упоминает об этой единстве, когда критикует агностические элементы кантовского учения о «вещи в себе» в той его части, где речь идет об аффицировании чувственности неизвестными нам вещами внешнего мира.) Гуссерль прав в том, что такое единство (при условии постоянного преобразования мира человеком) в реальной практике складывается и существует стихийно и что философия обязана сделать его предметом теоретического осмысления. Но выполняет ли это в целом справедливое требование философия, руководствующаяся принципом трансцендентализма? Отнюдь

<sup>11</sup> Гуссерлевская критика кантовского учения о «вещи в себе» — особая и очень интересная тема, которую мы здесь не рассматриваем за недостатком места.

нет. У Канта данный факт просто остается где-то «за кадром» «Критики чистого разума»<sup>12</sup>, а если и «попадает в кадр», то с самого начала в виде созерцательно-метафизической констатации одностороннего воздействия материальной вещи на органы чувств (тема «аффицирования» чувственности). В дальнейшем в теории познания Канта имеет место в основном обращение к предмету как *предмету* сознания, т. е. совершается анализ на базе трансцендентализма.

В гуссерлевской феноменологии также имеет место характерное противоречие. Даже в середине 20-х гг., когда Гуссерль, как уже говорилось, в наибольшей степени был склонен к осуществлению принципа трансцендентализма, в феноменологии противоречиво сосуществовали две тенденции, наличие которых в известной степени породило результат, достигнутый Гуссерлем в «Кризисе».

Первая тенденция — это попытка привести принцип трансцендентализма к наиболее «последовательной» идеалистической форме, критика предшествующей философии, и в частности кантианства, за «отклонения» от трансцендентализма, за невольные «грехи» созерцательности и натурализма.

Канта и других представителей классической философии Гуссерль упрекает в том, что они недостаточно строго «очистили» сферу сознания как объекта трансцендентального рассмотрения и недостаточно последовательно сосредоточили внимание на нем как единственном предмете специфически философского анализа. Для разрешения этого вопроса в феноменологии подробно развиваются две темы: 1) тема феноменологической редукции, т. е. способа последовательного и строгого вычленения сознания как единственного объекта феноменологического анализа; 2) проблема интенциональности, т. е. направленности сознания на

<sup>12</sup> Мы вовсе не утверждаем, будто в философии Канта, *как таковой*, проблема взаимодействия человека и социально-исторического мира вообще не обсуждается. Интереснейшее противоречие философии этого замечательного *мыслителя* заключается в том, что, с одной стороны, в «Критике способности суждения», «Критике практического разума» и даже в самой «Критике чистого разума» есть немало глубочайших идей, касающихся данной проблемы. Мы отмечаем сейчас другую сторону противоречия. Истоки кантовского учения о познании и сознании, истоки кантовского трансцендентализма во многом связаны с: а) непроясненностью общемировоззренческих предпосылок, в частности нерешенностью социально-исторической проблемы взаимодействия человека и мира; б) некритическим принятием некоторых предпосылок подвергаемого критике созерцательно-метафизического подхода.

предмет и «полагания», «конституирования» предмета в сознании. Один из аспектов в разработке этих двух тем — уже известный нам четкий вывод о необходимости придерживаться «трансцендентального идеализма» и о том, что «феноменология является первой строго научной формой этого идеализма» (Ниа VII, 181). Последовательное осуществление трансцендентального принципа для Гуссерля означает, что «реальный мир редуцируется, превращаясь в универсум интенциональных коррелятов моего трансцендентального Я, причем он неотделим от этого коррелята» (Ibid. S. 180). Трудно дать более четкое определение мира в духе философского субъективного идеализма<sup>13</sup>.

Для нас важно подчеркнуть, что вся эта характерная трансцендентально-феноменологическая трактовка отношения сознания, человека и мира также в ряде пунктов является созерцательной и метафизической и в полной мере не преодолевается ни в последних работах Гуссерля, ни в работах современных феноменологов<sup>14</sup>.

Вторая тенденция связана с некоторыми проблемами и темами феноменологии, которые проникали в гуссерлевскую концепцию уже в начале 20-х гг. и объективно противостояли ограниченному ригоризму трансцендентализма (тонко разработанным к тому периоду «очистительным» процедурам феноменологической редукции, со всем богатством полученных к исходу 20-х гг. филигранных интуитивно-аналитических различений феноменологического учения о сознании и о методе.) Это была постоянно пробивавшаяся через все пласты реальных результатов трансцендентально-феноменологического анализа сознания идея (вернее, здесь был уже целый комплекс идей и разработок), что данный

<sup>13</sup> Гуссерль даже называет соответствующий раздел феноменологии, последовательно и непротиворечиво избирающей «мое я» в качестве исходного пункта, «солипсистой феноменологией» (Ниа VIII, 173). «В качестве феноменолога, — пишет он, — я необходимо являюсь солипсистом, правда, не в обычном смехотворном смысле этого слова, коренящемся в естественной установке, но в трансцендентальном его значении» (S. 174).

<sup>14</sup> Даже при самом благом желании современных феноменологов преодолеть созерцательность, даже в случае заимствованной у Гуссерля претензии — благодаря трансцендентализму противопоставить «отчужденному» миру созерцательной философии «самоопределение» субъекта в мире, ему близком и им созданном, все равно сохраняется как дань метафизической созерцательности некий дуализм миров, реальный, «объективно наличный», «природно-каузальный мир» с его «несвободой» и свободно «конструируемый» (феноменологом) мир сознания.

анализ скорее напоминает искусно воздвигнутое сооружение без реального, устойчивого, прочного мировоззренческого философского фундамента. И что очень важно, *объективно* изменения в феноменологии шли в направлении известного «смягчения» ограничений трансцендентализма, т. е. постепенно возникало осознание того обстоятельства, что преодоление созерцательности возможно не благодаря «отчуждению» учения о сознании от широкой исходной философской проблематики взаимодействия человека и мира, но именно благодаря «подведению» этого общепhilosophического мировоззренческого фундамента под более развитые в рамках трансцендентальной философии концепции сознания. Нельзя сказать, что Гуссерлю и в 30-х гг. действительно удалось преодолеть мировоззренческие ограниченности трансцендентализма (идеализм, метафизика, созерцательность) или даже четко поставить вопрос о необходимости такого преодоления. Однако некоторые формулировки «Кризиса» (а также подготовительных работ, неопубликованных рукописей) являются в этом отношении весьма интересными и перспективными. Вот одна из них: «Ко всякому научному мышлению и всем философским постановкам вопросов принадлежит им предшествующее, само собой разумеющееся положение, что мир существует, всегда является предпосылкой и что любая проверка мнения, опытного или всякого иного, всегда предполагает в качестве предпосылки существующий мир». «Для человека в окружающем его мире существуют многообразные формы практики, и среди них эта своеобразная и исторически поздняя теоретическая практика» (Ниа VI, 113). На основе этих верных рассуждений Гуссерль много интереснее и убедительнее, чем прежде, критикует Канта, обнажая элементы созерцательности в кантовской философии. Кант начинает с феноменов, говорит Гуссерль; при этом основатель немецкой классической философии полагает, будто имеет дело с «чисто субъективными феноменами», с результатами одних психофизиологических процессов. На самом же деле явления сознания, факты, целостные единицы сознания суть не просто психофизиологические, но «духовные процессы» (Ниа VI, 114), имеющие источник и происхождение в сложном — и, кстати говоря, так и непонятом Гуссерлем — взаимодействии особого человеческого «жизненного мира» и порожденного этим миром социально-исторического субъекта.

На основе сказанного мы вправе еще раз повторить вывод о том, что последние работы Гуссерля демонстрируют внутренний кризис трансцендентализма как общемировоззренческой предпосылки философии, т. е. кризис трансцендентального идеализма,

который стремится, но которому так и не удается преодолеть метафизическую созерцательность традиционной или современной философии<sup>15</sup>.

Однако остается еще одна проблема, которую необходимо объяснить: трансцендентальная философия Канта и Гуссерля, сам принцип трансцендентализма не сводится к одним только общемировоззренческим предпосылкам и выводам. Это и *особый метод анализа сознания*, который в серьезной степени был скован мировоззренческими ограниченностями, но тем не менее привел и у Канта, и у Гуссерля к целому ряду ценных и плодотворных теоретических результатов. К исследованию данной проблемы мы и переходим.

### 3. Особенности трансцендентального подхода к анализу сознания в феноменологии Э. Гуссерля и философии И. Канта

Сравнение учений Гуссерля и Канта о сознании, нахождение их общности, а точнее, заимствований из кантианства, имеющих место у Гуссерля, — еще более важное и интересное, как мы думаем, дело выявления специфики и различия двух концепций — тема бесконечно обширная, заслуживающая скрупулезных специальных исследований.

В данной главе, объем которой жестко ограничен, мы вынуждены быть конспективно краткими и осуществлять историко-философское сопоставление этих двух весьма сложных, дифференцированных, тонкорасчлененных учений исключительно в связи с принципом трансцендентализма. При этом мы намереемся рассмотреть в высшей степени кратко лишь одну проблему: вопрос об априоризме как стороне трансцендентализма Канта в связи с темой так называемого сущностного анализа сознания у Гуссерля

В предыдущем параграфе мы рассматривали лишь один аспект трансцендентального подхода: превращение сознания в

<sup>15</sup> *Post scriptum 2004 года*. Этот вывод в моей ранней работе я теперь считаю неточным, как не разделяю сейчас — после многолетней уточняющей работы — и некоторых общих оценок кантовского и гуссерлевского трансцендентализма. Изменения в моей позиции читатель может проследить в последней монографии. — См.: *Мотрошилова Н. В. «Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию»*. М., 2003. Впрочем, целый ряд критических в адрес гуссерлианства положений данной статьи, Написанной так давно, я разделяю и сегодня.

важный и даже, в сущности, единственный объект философского анализа, а также связанные с таким *поворотом исследования* выводы и установки общепhilosophического, мировоззренческого характера. Теперь следует обратить внимание на то, что характеристика трансцендентального подхода — поворот к сознанию — уточняется, принимает специфический характер, так сказать, обретает «плоть и кровь» при более подробном исследовании сознания и познания. «Я называю *трансцендентальным* — пишет Кант, — всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori. Система таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией*»<sup>16</sup>.

Итак, трансцендентальное философское познание, согласно Канту, 1) интересуется видами или способами познания предметов и 2) выявляет при этом априорные принципы *всякого возможного* познания. В таком же, собственно, смысле употребляется данный термин не только применительно к философии и познанию, но и в отношении пространства, времени, дедукции, способности суждения<sup>17</sup>.

В другом месте Кант дает следующее уточнение: «Трансцендентальным (т. е. касающимся возможности или применения априорного познания) следует называть не всякое априорное знание, а только то, благодаря которому мы узнаем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исключительно а priori, а также как это возможно»<sup>18</sup>. Значит, в этом уточненном смысле трансцендентальное рассмотрение не просто выделяет априорные принципы всякого возможного познания, но и обнаруживает, как они (в форме созерцаний или понятий) могут применяться.

Итак, дальнейшая расшифровка понятия «трансцендентальный» упирается по крайней мере в осмысление кантовской — гуссерлевской трактовки такого центрального понятия кантианства и феноменологии, каким является понятие «а priori». О понятии «а priori» и априорного у Канта в истории послекантовской и современной философии говорили и писали очень много. Кан-

<sup>16</sup> Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 3. С. 121.

<sup>17</sup> Так, говоря о трансцендентальном истолковании пространства и времени, Кант поясняет: «Под трансцендентальным истолкованием я разумею объяснение понятия как принципа, из которого можно усмотреть возможность других априорных синтетических знаний» (Кант И. Указ. соч. С. 131).

<sup>18</sup> Кант И. Указ. соч. С. 158.

товские понятие «а priori» интересует нас здесь исключительно в связи с принципом трансцендентализма и, конкретнее, в связи с определенным подходом к анализу сознания и человеческой познавательной деятельности. Сошлемся прежде всего на тот известный факт, что Кант расшифровывает понятие априорного через понятия всеобщего и необходимого знания, через понятия его необусловленной значимости, «регулирующего влияния» по отношению ко всем эмпирическим возможностям сознания, познания, суждения. «Если какое-нибудь суждение, — пишет Кант, — мыслится как строго всеобщее, т.е. так, что не допускается возможность исключения, то оно не выведено из опыта, а есть безусловно априорное суждение. Стало быть, эмпирическая всеобщность есть лишь произвольное повышение значимости суждения на ту степень, когда оно имеет силу для большинства случаев, как, например, в положении *все тела имеют тяжесть*. Наоборот, там, где строгая всеобщность принадлежит суждению по существу, она указывает на особый познавательный источник суждения, а именно на способность к априорному знанию. Итак, *необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания* (курсив мой. — Н. М.) и неразрывно связаны друг с другом» (Там же. С. 107). Во всех случаях, когда Кант употребляет понятие «априорное», он по содержанию имеет в виду формы и структуры сознания, имеющие всеобщее и необходимое значение. Когда Кант, например, говорит об априорности пространства и времени, он употребляет также понятия: «пространство... форма *всех* явлений внешних чувств, т. е. субъективное условие чувственности (курсив мой. — Н. М.), при котором единственно и возможны для нас внешние созерцания» (Там же. С. 133); «Время есть *необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний* (курсив мой. — Н. М.). Когда мы имеем дело с явлениями вообще, мы не можем устранить само время, хотя явления прекрасно можно отделить от времени. Следовательно, время дано а priori» (Там же. С. 135—136). Итак, априорность у Канта подразумевает прежде всего всеобщие и необходимые формы, структуры сознания, которые — в качестве правил, законов, принципов — как бы «принудительно» и «изначально» регулируют *все* эмпирические, опытные процессы сознания (в этом смысле предшествуют им и несводимы к ним); вот почему они, эти всеобщие формы, *могут быть* отделены от эмпирических процессов сознания и изучены самостоятельно.

Отсюда связь понятий «трансцендентализма» и «априорности», как она утверждается у Канта: если всеобщие и необходимые структуры сознания, так сказать, регулируют, организуют °Пыт, но по существу даны «до», «вне» и «независимо» от всякого

опыта (a priori), значит, наиболее важное, принципиальное значение имеет анализ сознания, обращенный лишь к этим всеобщим типам, мыслимым возможностям, т. е. анализ, построенный в соответствии с принципом трансцендентализма.

Кантовское понимание трансцендентализма включает, разумеется, и другую сторону дела: исследованию подлежат не только сами по себе априорные, т. е. всеобщие, формы и структуры, но и их применение к опыту — тоже в рамках «чистых возможностей». Но пока мы обратимся к первому, только что обрисованному аспекту — расшифровке понятия «трансцендентальный» через понятие — и проблему — «априорного».

Отношение Гуссерля к этому предложенному Кантом пониманию является двойственным. С одной стороны, он горячо поддерживает и стремится развить далее принцип априорного, или, как чаще выражается сам Гуссерль, «сущностного», анализа и подхода. С другой стороны, кантовское обоснование принципа априоризма (в данном аспекте трансцендентализма), причем не только общемировоззренческое, но и гносеолого-логическое, подвергается основателем феноменологии, а также его современными последователями резкой критике.

Обратимся прежде всего к гуссерлевскому решению вопроса об априорно-сущностном, т. е. трансцендентальном, анализе сознания. Гуссерль четко, недвусмысленно и притом в разных работах подчеркивал, что анализируемое в феноменологии — *в соответствии с принципом трансцендентализма* — «сознание» есть совершенно специфическое образование, есть *искусственным образом сконструированная и превращенная в предмет исследования теоретическая «сущностная модель»*, которую нельзя отождествлять с многообразными связями, проявлениями, функциями и т. п. реальной жизнедеятельности сознания.

«Чтобы пресечь возможную путаницу, — писал Гуссерль, — я хотел бы здесь обратиться внимание на то, что понятие сознания весьма многозначно... а именно это: 1) универсальное сознание Я, т. е. такое, (благодаря которому я осознаю все, что для моего сознания налично и может быть схвачено; в нем все это может быть объединено в универсальное единство всего поля зрения: внутреннее и внешнее, относящееся к Я и не относящееся к нему (Ichliches und Nicht-Ichliches), отдельные интенциональные переживания различных ступеней и их реальное и идеальное содержание; 2) сознание в собственно картезианском смысле, т. е. характеризующееся благодаря его cogito картезианской очевидностью. Здесь трансцендентное бытие, скажем физическая природа, N° принимается как действительное и сущее, а, напротив, *искусст-*

*венным образом* (курсив мой. — *Н. М.*) лишено значения; 3) интенциональные переживания, которые вступают в картезианское поле, именно в виде восприятий, желаний, волений и т. д.» (Ниа VII, 111—112). Итак, «сознание» в феноменологии — это, в соответствии с многочисленными и многократными разъяснениями Гуссерля, направленными на преодоление и предотвращение психологизма, физиологизма, натурализма, *не есть реальное сознание реального индивида*, взятое в контексте его действительной (природной, конкретно-исторической и т. д.) активности. Первый аспект, о котором речь идет в гуссерлевской цитате (на усложненном языке феноменологии), — фактическая, реальная, «наличная», всеобъемлющая целостность «сознания» в самом широком смысле слова (универсальное сознание). По сути дела здесь Гуссерль имеет в виду всю сопровождающуюся сознанием деятельность человека, в том числе его специально познавательную активность, также взятую в виде реальной деятельности в действительном мире. Согласно кардинальной установке феноменологии (до начала 30-х гг.), выщеление «чистого» сознания и его анализ требуют полного отрешения, освобождения от «сознания» как недифференцированной реальной целостности, а также от привычных способов исследования сознания в психологии и традиционной философии. Из трех перечисленных Гуссерлем аспектов его интересует сознание только во втором и третьем смысле, т. е. обозначаемый при помощи этого слова *искусственным образом сконструированный особый объект анализа*.

Первая специфическая особенность гуссерлевского «чистого» сознания как специфического объекта трансцендентально-феноменологического анализа заключается в следующем: оно «искусственным образом» концентрирует в себе *сущностные структуры*, т. е. то, что Гуссерлю представляется как внутренние закономерности сознания, принципы и механизмы его деятельности, функционирования. *Обращая внимание* исключительно на такие внутренние, «сущностные», в его понимании, структуры, феноменолог не интересуется конкретным, реальным, всегда индивидуальным (в этом смысле *для него* внешним, второстепенным) ходом процессов сознания; он оставляет в стороне также все конкретные, реальные «приметы» времени, эпохи, страны, цивилизации — он действует *как бы вне исторического времени*. Так складывается особый, сугубо формализованный стиль «вневременного» феноменологического структурного анализа сознания и познания.

Довольно четко Гуссерль поясняет особенность анализируемого им объекта, «чистого» сознания, а также особенность самого

трансцендентального подхода на примере исследования восприятия. Скажем, мы имеем конкретное восприятие — восприятие определенного стола, начинает свое пояснение Гуссерль. Отправляясь от такого восприятия как конкретного «экземпляра», мы замечаем модификации восприятия: мы то воспринимаем стол как целое, то обращаем внимание на цвет, форму и т. п. При этом остается, несмотря на большой набор вариантов, нечто идентичное, что сохраняется в каждом из восприятий. Установление идентичного в восприятии, его постоянной, всеобщей структуры означает переход к сущностному анализу сознания. «Другими словами, мы преобразуем факт этого восприятия при сохранении его бытийного значения в чистую возможность, причем такую, которую мы *выделили из других чистых возможностей*, — это и есть чистая возможность восприятия. Мы одновременно преобразуем действительное восприятие в царство недействительности, в сферу «как если бы» (Als ob), которая доставляет нам чистые возможности, чистые от всего, что привязывает к данному факту и ко всякому факту вообще. В последнем смысле мы обладаем этими возможностями не в отношении к фактическому Ego, но в качестве полного изобретения (Erdenklichkeit) фантазии — так, что мы с самого начала могли бы располагать восприятием как исходным экземпляром для фантазирования, не имеющего никакого отношения к нашей прочей фактической жизни. Получаемый этим способом всеобщий тип *восприятия*, так сказать, парит в воздухе — в воздухе абсолютно чистого мыслительного фантазирования (Erdenklichkeiten). Таким образом, при устранении всего фактического восприятие становится эйдосом восприятия, *идеальный объем* которого исчерпывает все идеальные возможности восприятий как результатов мыслительного фантазирования. Анализ восприятия становится тогда *сущностным анализом* (Wesensanalysen), он объединяет все, что мы можем сказать о синтезе, принадлежащем к типу восприятия, о горизонте потенциальности и т. д.; легко видеть, что он имеет сущностное значение для восприятий, которые могли бы быть образованы по принципу свободных вариаций, а следовательно, для всех мыслимых восприятий. Другими словами, он имеет абсолютное *сущностно-всеобщее* значение, т. е. значение для всякого фактического восприятия, поскольку любой факт может быть мыслим как простой пример чистой возможности» (Ниа 1,104—105).

Восприятие взято здесь лишь в качестве одного из примеров; главная цель разъяснения Гуссерля в том, чтобы показать особенность *объекта* феноменологического анализа (т. е. одновременно трансцендентального способа его выделения) — это сознание как

совокупность, набор «чистых» сущностей, «чистых» возможностей, всеобщих структур, представляющих результат свободного мыслительного конструирования; и в таком смысле речь идет о чисто идеальном «царстве недействительного», сфере «Als ob», которая открывается лишь постольку, поскольку ее «вычленяет», «создает», «выдумывает» феноменолог. Последнее обстоятельство весьма и весьма важно: сознание как набор «чистых» сущностей, возможностей, структур есть, в соответствии с четким призыванием Гуссерля, *«коррелят интуитивного и аподиктического сознания всеобщего»* (Ниа I, 105), *т. е. неотделимо от феноменологического «сущностного» анализа и его особых методов*. Именно с этим разъяснением и связано феноменологическое истолкование понятий «a priori», «априорный», которые Гуссерль вслед за Кантом часто употребляет. Сущность (или «эйдос» — тип, вид, родовое единство), обнаруживаемая феноменологом при анализе сознания, истолковывается как *«нечто более важное и даже первичное по сравнению с фактом, реальностью, существованием»*. «Сам эйдос, — пишет Гуссерль, — есть усматриваемое, соответственно доступное усмотрению всеобщее, чистое, *необусловленное*, а именно: такая «сущность не обусловлена никаким фактом, а соразмерна только со своим собственным интуитивным смыслом. Она предшествует *всем* понятиям в смысле значений слов, более того, при образовании чистых понятий необходимо ориентироваться на нее» (Ниа I, 105). Содержательное «первенство», «преимущество» сущности перед существованием — своего рода парафраз кантовского априоризма и коренная идея гуссерлевской философии, подробнейшим образом развитая и обоснованная уже в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913 г.). Нельзя понимать высказывание Гуссерля в том смысле, будто сущность реально, действительно предшествует существованию: платоновский объективно-идеалистический вариант подобного решения был категорически отвергнут и объявлен «метафизическим гипостазированием всеобщего» уже в «Логических исследованиях». Для Гуссерля сущность первична скорее не в реалистически-онтологическом, но в логическом смысле<sup>19</sup>, притом прежде всего

<sup>19</sup> Необходимо обратить внимание на то, что и в случае употребления онтологической терминологии у Гуссерля речь идет о «познавательном статусе» сущностей: «Старая онтологическая доктрина, согласно которой познание «возможностей» должно предшествовать знанию действительностей (если ее правильно понимать и использовать), по моему мнению, реально содержит в себе истину» (*Husserl E. Ideas. General Introduction to pure Phenomenology*. N. Y., 1962. S. 213). Необходимо принять во внима-

в рамках особого типа анализа: если бы мы рассматривали любое фактическое событие сознания, то могли бы установить зависимость его понимания, объяснения от установления сущности, всеобщей структуры, закона, тогда как логическая независимость этих последних от *конкретного многообразия фактов* и от каждого факта в отдельности представляется родоначальнику феноменологии очевидной. Понятые и истолкованные таким образом «самостоятельность» и «изначальность» *сущностных структур сознания по отношению к сфере его фактов и составляет содержание понятия «a priori»*, как оно употребляется в работах Гуссерля (до 30-х гг.). Необходимо еще раз подчеркнуть, что речь прежде всего идет о независимости, самостоятельности сущности в пределах феноменологического анализа, т. е. в логико-теоретических рамках.

Первичное («априорное») значение сущности по отношению к фактическому, эмпирическому имеет у Гуссерля и такой оттенок значения: каждый субъект, когда бы и где бы он ни осуществлял мыслительную деятельность, сразу и изначально (все равно, сознательно или бессознательно) подчиняется его сущностным структурам, как непрерываемым объективным регулятивам, законам. Обнаружить во всей полноте эти регулятивы всеобщего характера — грандиозная, согласно оценке самого Гуссерля, задача феноменологии. Например, я осуществляю, пишет Гуссерль, тип чувственного, пространственно-вещественного восприятия. Если я систематически иду дальше и перехожу к конститутивному рассмотрению того, как может и должен такой опыт протекать однозначно, как вообще одна и та же вещь должна полностью обнаруживаться в соответствии с тем, что должно быть присуще ей как вещи, — в этом случае возникает «грандиозное по своему значению осознание того, чем может быть для меня и для Его вообще истинно сущая вещь — а priori в *сущностной необходимости* (in Wesensnotwendigkeit) (курсив мой. — Н. М.), стоящая под сущностными формами определенной внутренней структурной системы возможного опыта, с априорным многообразием принадлежащих ему специфических структур» (курсив мой. — Н. М.) (Ниа I, 27—28).

«Не случайно, — поясняет Гуссерль, — вновь и вновь встречается у меня выражение сущность (Wesen), сущностный (wesensmäßig), что равнозначно определенному, впервые объясненному феноменологией понятию a priori» (Ниа I, 27).

ние, что слово «онтология» (для гуссерлианства в высшей степени важное), по *нашему* мнению, не имеет в контексте феноменологии «реалистического» объективно-идеалистического смысла.

Как правило, все рассуждения о «сущностном априоризме» как основе и содержании трансцендентального принципа Гуссерлем ведутся в контексте абстрактного феноменологического анализа сознания и составляют своеобразное методологическое пояснение и обоснование по отношению к этому детальному и скрупулезному анализу<sup>20</sup>.

Не входя в подробное рассмотрение самого феноменологического (интенционального) анализа сознания<sup>21</sup>, обратимся именно к методологическому его обоснованию, представляющему собой конкретное развитие принципа трансцендентализма.

Утверждая принципы «априорно-сущностного анализа сознания» (и подчас в идеалистической форме, в выражениях нарочито парадоксальных, шокирующих своей непривычностью, анти-традиционностью), Гуссерль ставит весьма глубокие и интересные проблемы, связанные с философским объяснением и обоснованием своеобразного анализа сознания и познавательной деятельности.

Кантовское и гуссерлевское учения о сознании, несмотря на многочисленные различия, требующие специального исследования, имеют некоторые общие черты. Общая черта (ближе всего связанная с понятием «a priori») заключается в том, что многообразие, многомерность, разнообразие пластов и измерений «сознания» (в широком смысле этого слова), если оно вообще в какой-либо мере попадает в поле зрения Канта и Гуссерля, подлежит, согласно установке обоих мыслителей, методологическому ограничению, исключению («заключению в скобки», «редуцированию» — по терминологии Гуссерля). В нашей литературе уже подчеркивалось, что громадное отличие и преимущество марксизма (скажем, от классических и современных вариантов «сущностного редукционизма») заключается в широко намеченной и со времени Маркса постепенно реализуемой программе объемно-

<sup>20</sup> Особенно характерен он для цикла работ Гуссерля, который носит название «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (Ниа III, IV, V), для «Идей феноменологии» (Ниа II), «Картезианских размышлений» и «Парижских докладов» (Ниа I). Но по существу элементы феноменологического анализа сознания содержатся во всех опубликованных и рукописных произведениях Гуссерля.

<sup>21</sup> К сожалению, сравнение результатов, достигнутых здесь Гуссерлем, с богатейшим содержанием кантовской «Критики чистого разума» — специальная, сложная и увлекательная задача историко-философского анализа, до сих пор никем в полном объеме не выполненная.

го, многомерного, многопланового исследования сознания и познания<sup>22</sup>.

Но во времена Канта столь широкая и многомерная исследовательская философская (скорее даже общегуманитарная) задача изучения сознания еще не могла быть поставлена. Что же касается Гуссерля, то для него, судя по документам совершенно не знавшего марксистской философии, движение от сознательно принятого трансценденталистского «редукционизма» в исследовании сознания, познания к пониманию его теоретической ограниченности (в 30-х гг.), — это был весьма сложный для личности самого Гуссерля трагический процесс перехода, который в результате привел скорее к постановке проблемы, чем к развитию научно ориентированной целостной теории сознания и познания.

Общность кантовского анализа сознания, построенного в соответствии с принципом априорности, и гуссерлевского феноменологического анализа, подчиненного требованиям трансцендентального редукционизма, действительно заключалась также и в том, что оба философа в самом деле выделили для специального

<sup>22</sup> «Вместо однородной, уходящей в бесконечность плоскости сознания, — пишет М. К. Мамардашвили, имея в виду анализ Маркса, — выявились его археологические глубины, оно оказалось чем-то многомерным, объемным, пронизанным детерминизмом на различных одновременно существующих уровнях — на уровнях механики социального, механики бессознательного, механики знаковых систем культуры и т. д. а с другой стороны, составленным из наслоения генетически разнородных, т. е. в разное время возникших и по разным законам движущихся, структур. И уж, конечно, сознание в этих глубинах и различных измерениях не охватывается сознательной работой размышляющего о себе и о мире индивида. И следовательно, к ней нельзя свести ее продукты. Сознание — это лишь одна какая либо из метаморфоз процессов объемного, многомерного целого, лишь надводная часть айсберга. И рассматриваться оно должно лишь вместе со своими скрытыми частями, в зависимости от них» (Мамардашвили М. К. Анализ сознания в работах Маркса // Вопросы философии. 1968. № 6. С. 16).

*Post scriptum 2004 года.* В этой части моей ранней статьи отчетливо видно, насколько сподручно было нам, поколению 60-70-х гг., «вывести» из Маркса то, что нам самим представлялось особенно важным и принципиальным. И Мамардашвили «присваивал» Марксу (и не всегда обоснованно) те мысли о возможной многоплановости анализа сознания, с точки зрения которых подход Гуссерля представлялся более узким и менее масштабным. Другое дело, что в те далекие годы ни мы, ни даже западные гуссерлианцы еще не могли знать всего масштаба сделанного и намеченного Гуссерлем, ибо большинство томов сегодняшней более чем тридцатитомной Гуссерлианы тогда еще не было опубликовано.

структурного исследования и подвергли исследованию структуры сознания, которые могут быть изучены — разумеется, лишь до известных пределов и при условии четкого научного обоснования — как некоторые всеобщие структуры, формы, необходимые связи, уже сложившиеся и закрепившиеся в результате многовековой жизнедеятельности человеческого сознания, в процессе деятельности многих и многих поколений, развивавших в ходе этой деятельности сознание и познание.

В кантовско-гуссерлевском трансцендентализме (априоризме) заключено любопытное, важное для философии противоречие. С одной стороны, оба философа утвердили в правах такой специальный анализ сознания (логико-гносеологический, феноменологический, «априорный»), который является прежде всего теоретическим исследованием и потому с полным правом вышвыгивает иной подход, иную технику, процедуры, методдику, нежели уже утвердившиеся в естественных науках правила изучения и описания сознания. Однако дело не только в этом. Одновременно реально происходит обособление «сущностного» подхода — кантовского или феноменологического — от способов изучения сознания в духе традиций рационализма или эмпиризма. В самом деле, и кантовская, и гуссерлевская схемы рассмотрения «сознания», познания имеют своим содержанием и предметом структуры, механизм человеческой познавательной деятельности, которые кантианец и феноменолог как бы «помещают» вне исторического времени и любой реальной практики сознания и изучают именно в виде «чистых» структур, возможностей, «сущностей». Различие между Кантом и Гуссерлем в этом отношении заключается, кратко говоря, в следующем: Кант скорее «практикует» «сущностный» подход, причем у него априоризм часто предстает как нечто само собой разумеющееся, не требующее ни особых объяснений, ни обоснований. Гуссерль же пытается — и чем дальше, тем упорнее — обосновать априоризм, трансцендентализм, не только «практиковать» феноменологический интенциональный анализ, но и показать очень сложные в методологическом отношении переходы от привычных способов изучения, описания сознания к искусственной феноменологической модели, к феноменологической сфере *Als ob*.

Весьма важно и интересно то, что у Гуссерля в ходе такого методологического обоснования феноменолого-интенционального анализа (как анализа «сущностного», априорного) происходит смыкание с традиционной для феноменологии темой — проблемой теоретико-познавательного обоснования логики. Феноменолог как бы «работает» с сущностями, сущностными структурами,

«чистыми возможностями», которые он искусственным образом и при помощи особой методики выделил для скрупулезного анализа. Но разве не в аналогичной ситуации оказываются математик, логик и другие специалисты, «работающие» с идеальными объектами как особыми предметностями? Такой интересный для исследования и сегодня весьма актуальный вопрос ставит и пытается решить Гуссерль в работах «Опыт и суждение», «Формальная и трансцендентальная логика» и др. По сравнению с «Логическими исследованиями», где тема феноменологического обоснования логики разбирается в плане гносеологии (феноменологически понятой), в работах конца 20-х гг. вводится более широкая проблематика; «обоснование» трансцендентализма и априоризма осуществляется при помощи новых для гуссерлианства аргументов. «Преимущество» сущности, всеобщей структуры приобретает у Гуссерля несколько иной смысл: основатель феноменологии подчеркивает огромное значение типа деятельности, который может быть включен в качестве момента в практическую жизнедеятельность сознания или может стать своеобразной профессиональной деятельностью. Речь идет, поясняет Гуссерль, о совершенно необходимой задаче, «универсально относящейся ко всякой действительности»<sup>23</sup>, о «работе» с идеальными сущностями, с эйдосами, которые берутся именно в своей идеальности и всеобщности, хотя и в связи с эмпирическими и фактическими моментами. Наиболее характерные типы профессиональной «работы» с идеальными «сущностными» объектами — математика и логика. Когда математик говорит о круге как виде кривой и рисует на доске, то для него рисунок есть только «внешняя опора» для рассуждения о «сущности», законах построения и т. п. круга как некоего идеального единства. Логик ведет речь о суждениях, и для него определенное суждение есть «опора» для осмысления структуры суждения. Но дело не только в профессиональной деятельности, подчеркивает Гуссерль, ибо каждый акт мыслительной деятельности включает в себе момент ориентации на всеобщее, сущность, идеальный вид. Мы говорим о красном, как таковом, а не только об определенных красных объектах, мы осмысливаем цвет, форму и т. д. А это значит, заключает Гуссерль, что и из жизни обычного человека от каждой сферы конкретной действительности открывается «путь в царство идеальной или чистой возможности и благодаря этому — в царство априорного мышления». И если Гуссерль иногда подчеркивает специфику сущностного анализа как особой модели сознания, то в поздних работах

<sup>23</sup> См.: *Hitsserl E. Erfahrung und Urteil*. Prague, 1939.

есть у него и такие высказывания, где он обращает внимание на универсальное значение данной модели, поскольку она выделяет, обособляет и объединяет в «особый мир» типы деятельности сознания, имеющие универсальный характер и тесно связанные со всеми сферами человеческой жизнедеятельности. Однако ведь мы говорили выше о противоречии кантовско-гуссерлевского априоризма и трансцендентализма. Противоречие в том и заключается, что и Кант, и Гуссерль одновременно осуществляют утверждение и «очищение» избранных способов априорного анализа сознания и познавательной деятельности и, с другой стороны, оба философа — разумеется, различными способами и в разных контекстах — не могут не поставить априорные структуры в связь с более широким контекстом функционирования сознания и познания. Для Канта в «Критике чистого разума» это тема связи априорных всеобщих структур и опыта, для Гуссерля это 1) вопрос об «усмотрении всеобщего», т. е. проблема противоречивого объединения сущностного априоризма феноменологического интенционального анализа с характернейшими для него моментами интуитивизма, созерцательности особого типа, «очевидности» и т. п. и 2) тема «интерсубъективности», социально-исторического описания сознания. Противоречие, о котором идет речь, мы отнюдь не склонны рассматривать как проявление внутренней ограниченности и теоретической незавершенности кантианства и феноменологии. Напротив, в кантовском учении о сознании сама попытка связать в единое целое всеобщие структуры сознания и «опытное применение» категориально-рассудочных всеобщих форм, как нам представляется, принадлежит к числу наиболее перспективных тенденций философии Канта, до наших дней не утративших своей актуальности. И у Гуссерля учение о «сущностном созерцании», особая «технология» изучения сознания через «теоретическое усмотрение» некоторых его всеобщих структур принадлежат к числу наиболее плодотворных результатов, достигнутых к настоящему времени феноменологией.

Однако же мировоззренческое осмысление данного противоречия и преодоление идеалистических, метафизических предпосылок и выводов кантовско-гуссерлевского априоризма как особой «техники» и способа трансцендентального анализа сознания — это важный философский вопрос, решения которого мы не найдем ни у Канта, ей у Гуссерля.

Характерно, что Гуссерль неплохо подмечает некоторые очевидные слабости кантовской позиции. Но при этом Гуссерль, во всяком случае в работах 20-х гг., еще не мог усмотреть действительных выходов из тупика априоризма (трансцендентализма как

особого способа анализа сознания и обоснования этого способа). Для доказательства приведем несколько критических размышлений Гуссерля, направленных против кантовского априоризма.

Кант прав, начинает свое рассуждение Гуссерль, когда усматривает всеобщее значение априорного, т. е. всеобщее и необходимое значение «сущностных структур» сознания, познания, знания. Но ведь у Канта, вполне справедливо напоминает Гуссерль, центральный смысл понятия а priori связан с первоначальным значением этого слова: «априорный» — значит данный до опыта, или, как уточняет Кант, данный до всякого опыта. Основная ошибка Канта, заявляет Гуссерль, заключается в том, что родоначальник немецкой классической философии вообще связывает проблему априорного с вопросом о происхождении знания из опыта, в частности с вопросом об аффицировании нашей чувственности (хотя на деле Кант не устанавливает связь, а «разрывает» ее).

«Кант не располагает подлинной идеей рациональности, — пишет Гуссерль, — а с этим тесно связано отсутствие у него подлинного понятия а priori как сущностной необходимости и соответственно сущностной всеобщности, абсолютно данной посредством сущностной интуиции. Кант говорит: необходимость и не знающая исключения всеобщность суть «признаки» а priori. «Признаки» в данном случае — признаки происхождения из чистой субъективности, из субъективности, поскольку она не аффицирована извне посредством ощущения. Такая конструкция является трансцендентально-психологической, она есть дурное наследие рационалистической традиции. Нет, подлинное а priori не имеет никакого отношения к вопросу, аффицирован субъект или не аффицирован, имеет ли он познавательные способности или не имеет их» (Ниа VII, 402).

Продолжая свою аргументацию, Гуссерль разбирает кантовскую идею синтетических суждений а priori. Если мы говорим вслед за Кантом, что суждение «2<3» есть априорное синтетическое, то что это означает, с точки зрения Канта? Для Канта, заявляет Гуссерль, «априорные синтетические суждения не суть сущностные всеобщности и необходимости, но выражают *специфически человеческую необходимость значения: они связаны со своеобразием фактической субъективности, человеческой по своему типу* (курсив мой. — Н. М.). Он все время подчеркивает антропологический момент. Например, для нас, людей, которые обладают чувственностью и должны непременно упорядочивать материал чувственных впечатлений при помощи наших форм пространства и времени, имеет значение чистая геометрия. Речь не идет о ее чис-

том значении для всякого чистого субъекта вообще...» (Ibid. S. 403).

В подчеркнутых словах и последующем разъяснении сконцентрировано то размежевание Гуссерля (до 20-х гг.) с Кантом и вообще с классической философской традицией в понимании проблемы всеобщего и необходимого, которое самому Гуссерлю представляется весьма и весьма существенным, прямо-таки кардинальным. Кант твердо и определенно исходит из того, что всеобщее и необходимое знание существует и что оно — именно в силу абсолютной всеобщности и безусловленной необходимости — не может быть выведено из всегда относительного и всегда обусловленного (притом во многих смыслах, отношениях, направлениях) опыта. С каким конкретным, реальным опытом мы ни сопоставляем всеобщее и необходимое знание, последнее всегда как бы «перешагивает» рамки и границы всех возможных опытов в отдельности и в совокупности. Поэтому оно несводимо к опытным источникам и невыводимо из них, рассуждает Кант, вводя для обозначения всех этих признаков — несводимости, невыводимости, безусловленного и как бы «заранее» заданного значения всеобщего — понятие априорного. Однако при этом сама проблема регулирующего значения всеобщих априорных структур для опыта остается центральной проблемой философии.

Суть гуссерлевского возражения против такого понимания априори может быть выражена в двух основных пунктах: 1) кантовское понятие априори в большинстве случаев берется как само собой разумеющийся факт, как «данность». Здесь Гуссерль прав, и его замечание о том, что Кант как бы полагает решенными те вопросы, которые для последующей философии составляют целый комплекс новых сложнейших проблем, вполне справедливо.

2) Но главное же, продолжает Гуссерль, для Канта «данность» эта не гносеологического и логического, а *антропологического* и *психологического характера*. На вопрос о природе «данности» Кант по большей части отвечает: таково уж *человеческое* сознание, такова уж природа *человеческого* мышления... Отсюда второе возражение Гуссерля (в 20-х гг.): Кант, утверждает он, вообще напрасно переводит разговор из логико-гносеологического плана в субъективно-психологический. Ошибка его, следовательно, не в том, что он признает изначальную «данность» сущности, безусловленное значение всеобщего и необходимого знания, но в том, что он, решая вопрос о сущности и всеобщем, решает обратиться к фактам, к реальности, к действительным процессам сознания, т. е. к *совершенно иному плану* и «*срезу*» *рассуждения*. Главная идея Гус-

серля здесь такова: ни о чем «человеческом» в его специфике и релятивности вообще нельзя говорить, анализируя «чистое» сознание, этот «необусловленный», вымышленный мир, «наличествующий» в сознании (феноменолога) тогда и до тех пор, когда и до каких пор осуществляется феноменологический анализ. Абсурдно, конечно, на этом основании отвергать существование фактов и всего «поля» реальности сознания, продолжает Гуссерль. «Но если сознание есть сознание, то возможность а priori существует для всякого акта; значит, никакой факт ничего не может изменить в том, что в любом потоке сознания в соответствии с идеальной возможностью могли бы возникнуть акты, которые благодаря сущности сознания, как такового, включаются именно как возможности» (Ibid. S. 389). Итак, Гуссерль считает, что наиболее последовательное осуществление восходящего к Канту замысла — анализировать сознание как совокупность «чистых» возможностей — означает абсолютное исключение любых «коррелятов», кроме самого «чистого» сознания, в *этом измерении* вполне самодостаточного. Поэтому необходимо и *достаточно* при анализе сущностных структур просто говорить: «в соответствии с сущностью и ее законами», «в соответствии с сущностными формами и структурами». Значит, в случаях, когда Кант прибегает в качестве объяснения к человеческим способностям, Гуссерль предлагает обоснования такого, например, типа: к сущности сознания (или к сущности восприятия, предметности, к сущности корреляции природы и сознания и т. п.) принадлежит то, что она обладает такими-то и такими-то структурными особенностями и т. д.

Гуссерлевская критика кантовского априоризма в известной степени обнаруживает реальные слабости философии Канта. Гуссерль с полным основанием объявляет кантовское понятие об априорном знании смутным и даже содержащим в себе некоторый элемент мистики. Верно и то, что понятие а priori и концепция априоризма связаны у Канта с противоречиями и трудностями, унаследованными от предшествующего рационализма: ведь для последнего камнем преткновения оказалась именно та проблема, постановка и исследование которой составляют его непреходящую заслугу, — проблема всеобщего и необходимого знания. Пока речь шла об описании такого знания, фиксировании его особенностей, структуры, методов получения и обработки, рационалистическая философия и логика были способны предложить целый ряд ценных, интересных и плодотворных решений. Но едва затрагивался вопрос о генезисе всеобщих и необходимых истин, их происхождении, надындивидуальном характере и в то же время непререкаемом значении для всякого индивида, рацио-

нализм заходил в тупик, в результате чего возникали мистические учения о врожденных идеях<sup>24</sup>, о божественном разуме как «вместилище» и «хранилище» всеобщего знания и т. п. Мистицизм этих результатов отталкивал Канта, и он спешил откреститься от теории врожденных идей и теологических ориентации прежней метафизики. Однако концепция априоризма — и здесь Гуссерль прав — является проявлением того, что перечисленные выше роковые и для эмпиризма, и для рационализма проблемы все-таки остались у Канта неразрешенными. Но и сам Гуссерль весьма серьезно заблуждается, когда прибегает к не менее мистическим ссылкам на «природу сущности» — человека и его способности. Вряд ли возможно таким способом преодолеть априоризм в теории познания. Для объяснения реальных особенностей «сущностного» анализа сознания и в то же время для преодоления кантовско-гуссерлевского априоризма необходимо осуществить логичный, последовательный, строгий в теоретическом отношении переход от исследования структурных «связей», «всеобщих» механизмов сознания и познания человека к постановке и решению иных, уже не чисто структурных, а генетических и социально-исторических проблем объяснения сознания и познания.

Рассматривая кантовское учение о сознании, Гуссерль упрекает Канта в том, что в «Критике чистого разума» есть ссылки на человеческую субъективность, которая к тому же просто «предположена» в качестве данности, но отнюдь не исследована<sup>4</sup>. Что же, упрек достаточно справедлив. Хотелось бы только еще раз подчеркнуть, что гуссерлевская философская концепция трансцендентализма заслуживает того же упрека: вопрос о сознании, познании, знании как элементах социально-исторической деятельности познающего субъекта, члена человеческого общества, оставался в работах Гуссерля до конца 20-х гг. либо решительно

<sup>24</sup> Кстати, Гуссерль отнюдь не всегда последователен в преодолении мистических, «антропологических» способов выражения старого рационализма. Так, он говорит, что существует «огромная сфера врожденного а priori» и что феноменология является «раскрытием этого врожденного а priori в бесконечном разнообразии его форм» (Ниа I, 28). И хотя Гуссерль при этом отвергает «наивное понятие» врожденности старого рационализма, само сохранение этого понятия, равно как и целого ряда теологически звучащих определений и формулировок, — явная непоследовательность. А ведь за непоследовательность, противоречивость и мистически-метафизические рудименты Гуссерль подвергает резкой критике Канта.

<sup>25</sup> «...Психологическое познание способностей... Кант с самого начала делает предпосылкой критики разума...» (Ниа VII, 369).

«редуцированным», либо изучаемым исподволь, в качестве побочной, второстепенной темы.

В таком же положении «оставленного в стороне», «заключенного в скобки» оставался и вопрос о внешнем мире и опыте человека, касающегося окружающей его природы. Если мы примем во внимание заостренную здесь противоречивость гуссерлианства, становится вполне понятным, почему в рамках феноменологии возник очень глубокий критицизм, направленный не столько против частных результатов феноменологического анализа (вполне оправданных и интересных процедур или, точнее, аспектов феноменологического метода), сколько против общего стиля феноменологического учения о сознании и феноменологической философии как одного из типов идеалистического «трансценденталистского» философствования.

Метод трансцендентализма, вынуждены были признать некоторые ученики и последователи Гуссерля, покоится на некоторых ошибочных предпосылках и убеждениях общепhilософского характера.

Каковы же эти предпосылки? Одна из них, как правильно заметил крупнейший из феноменологов М. Мерло-Понти, заключается в том, что трансцендентальная («рефлексивная») философия заменяет «мир» мыслимым бытием. Но ведь из-за этого, продолжает свою критику феноменологии Мерло-Понти, философия попросту утрачивает мир: мир исчезает для нее потому, что превращается в предмет сознания и затем приводится к уровню идеи. Такая философия, и здесь Мерло-Понти снова прав, постоянно видит и рассматривает мир как коррелят сознания; явно или молчаливо исходя из идеи коррелятивности, трансформируя реальные предметы и реальный мир в особые структуры сознания и занимаясь только последними, трансцендентальная философия совершает ошибку не только в отношении мира, но и в отношении самого сознания. А если это так, продолжает Мерло-Понти, в «чистом» сознании, с которым неизменно имеет дело всякая трансцендентально-рефлексивная философия, уже с самого начала теряются действительные различия между вещью и предметом сознания, миром и сознанием, Я и другим человеком. Сознание как бы «повисает в воздухе» и лишается всех истоков жизни и реальности.

Критика Мерло-Понти вполне верна и убедительна. Она тем более важна, что осуществляется феноменологом, признавшим весьма ценными некоторые структурные достижения гуссерлианства и развившим их в особенности применительно к проблеме восприятия. Это, таким образом, осуществленная «изнутри» и с

полным пониманием дела самокритика феноменологии. Впрочем, здесь Мерло-Понти в известной степени за «самокритику», осуществленную самим Гуссерлем: ведь последнему пришлось прийти к переосмысливанию феноменологии и к созданию новых типов аргументации. Особенно важным является поворот, осуществленный в «Кризисе». Введение Гуссерлем проблемы *Lebenswelt* (жизненного мира), как мы уже говорили в параграфе I, объективно было косвенным признанием ошибочности некоторых аспектов феноменологической философии — в частности, прежнего стремления к последовательному осуществлению трансцендентализма, к «очищению» сознания как «чистого» объекта феноменологического интенционального анализа. По существу движение к новому типу обоснования было продиктовано теоретической и методологической несостоятельностью гуссерлевского «трансцендентального идеализма». Однако Гуссерль и в «Кризисе» не был готов пожертвовать принципами трансцендентализма и идеализма, хотя он уже исходил из необходимости переосмыслить и аргументировать учение о сознании на основе рассмотрения практической, дотеоретической деятельности человека в социально-историческом мире. Более позднее трансцендентально-феноменологическое учение о сознании в известной степени имеет тенденцию выйти за те узкие рамки, которые были поставлены — и во многом искусственно — самим Гуссерлем. «Кризис» знаменует новый этап развития феноменологии и ее противоречий, а соответственно и новый раздел в феноменологическом истолковании классической философии, в частности философии Канта, которому, как мы писали в параграфе I, и в последней работе Гуссерля уделено особое внимание. Более подробный специальный анализ истолкования кантианства в «Кризисе» выходит за пределы ограниченной задачи, которую автор мог поставить и выполнить в данной работе.

# Современное исследование философии Гегеля: новые тексты и проблемы

Одна из отличительных особенностей гегелеведения 60—70-х гг. заключается в том, что значительно расширилась текстологическая основа, на которой осуществляется изучение философии Гегеля. Философ, чье представление о гегелевской философии не выходит за рамки текстов, еще в 50-х — начале 60-х гг. признанных необходимыми и достаточными, сегодня вряд ли смог бы принимать профессиональное участие в дискуссиях гегелеведов. Разумеется, сказанное не означает, что чем-то заменены классические тексты «Феноменологии духа», «Науки логики», «Энциклопедии философских наук», «Философии права». Однако разросся общий массив текстов, в который теперь включаются эти классические работы и на базе которого можно обоснованно судить о становлении, изменении, целостном содержании философии Гегеля.

Возьмем, к примеру, йенский период творчества Гегеля (1801 — 1807 гг.), завершением которого явилась «Феноменология духа». В историко-философских исследованиях 50-х — начала 60-х гг., когда «Феноменология» приобрела особую популярность, другие йенские тексты Гегеля почти не привлекали к себе интереса. К тому же многие из них в то время не были опубликованы или вообще не были найдены. В наши дни положение существенно изменилось. С конца 60-х гг. в Собрании сочинений Гегеля гамбургского издательства «Феликс Майнер» вышло четыре объемистых тома (Bd. 4, 6, 7, 8), включивших в себя как известные прежде, но уточненные, так и впервые опубликованные йенские тексты Гегеля<sup>1</sup>. Это пробудило плодотворный исследовательский интерес к «йенскому Гегелю» — к датировке произведений, ис-

<sup>1</sup> *Hegel G. W. F. Gesammelte Werke. Felix Meiner Verlag. Hamburg Bd 4. Jenaer kritische Schriften. Hrsg von H. Bucher und O. Pöggeler, 1968. Bd. 7. Jenaer Systementwürfe II. Hrsg. von R F. Horstmann unter Mitarbeit von J. H. Trede. 1976. Подготавливается к публикации Bd. 5. Schriften und Entwürfe (1799—1808), содержащий вновь обнаруженные тексты.*

толкованию, новой оценке наполненного исканиями сложного процесса идейного становления Гегеля в Иене.

В нашей стране обогащение доступной широкому читателю текстологической основы выразилось в публикации ряда ранее не переведенных на русский язык йенских (и более поздних) текстов Гегеля<sup>2</sup>, что является серьезным историко-философским достижением. Вместе с тем немалое количество текстов, написанных Гегелем в Иене (например, первое опубликованное сочинение Гегеля — «Различия между системами Фихте и Шеллинга»), в русском переводе пока еще не появлялось.

Изменение текстологической основы уже затронуло и еще больше затронет в ближайшем будущем изучение философского развития Гегеля, продолжавшегося после опубликования «Науки логики» и первого варианта «Энциклопедии философских наук» в берлинский период жизни и творчества философа (1818—1831 гг.). Это было время, когда на фундаменте логики возникла обширная гегелевская система философского знания. Обобщенно схваченные философией духа как второй (после философии природы) частью «Энциклопедии» узлы системы разрослись в специально разработанные Гегелем философские дисциплины (философия права, религии, искусства, философия истории и история философии). Способом разработки этих дисциплин явились читанные философом сначала в Гейдельбергском, а затем Берлинском университетах лекционные курсы. Из них сам Гегель обработал и опубликовал в конце 1820 г. только курс по философии права. Другие текстологические источники берлинского периода — это (редко) рукописи Гегеля, а главным образом записи лекций, которые были сделаны его слушателями. И хотя записи гегелевских лекций — тексты «вторичные», к ним традиционно установилась достаточно высокая степень доверия, чему есть ряд причин. Ведь во всех случаях для проверки существует канва «Энциклопедии» — в ней содержатся принципы философии права, религии, искусства.

Далее, адекватности записей способствовал обычай университетской практики Германии XIX в.: профессора именно читали лекции по заранее подготовленному тексту; этого обычая тем более придерживался Гегель, что он не доверял собственной способности свободной импровизации и учитывал свое специфиче-

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в двух томах / Под ред. А. В. Гулыги, М., 1970 и 1971; Гегель Г. В. Ф. Политические произведения / Под ред. Д. А. Керимова, Л. С. Мамута и В. С. Нерсесянца. М., 1978 г.)

ское швабское произношение. Ориентируясь к тому же на желание слушателей (тоже типичное для той эпохи) делать подробные аутентичные записи лекций, Гегель — что подтверждается свидетельствами современников — старался на лекциях читать заготовленные тексты по возможности медленно и внятно; в ряде случаев он даже диктовал принципиально важные положения курса. Разумеется, существенное значение имела способность слушателей записывать максимально быстро, точно, со знанием дела, в чем и отличились некоторые из гегелевских учеников — их записи были признаны ценными источниками для изучения развития мысли Гегеля в Берлине. Поэтому, скажем, в нашем первом издании лекций Гегеля по философии религии<sup>3</sup> вместе с подготовительными текстами самого философа были использованы записи его слушателей (Л. Хеннинга, К. Михелета, И. Дройзена).

Наряду с текстами лекций, которые были известны ранее, теперь в распоряжении гегелеведов имеются новые варианты, новые материалы. В близком будущем нас ожидает целый поток публикаций: так, издательство «Феликс Майнер» наметило к изданию десять томов гегелевских лекций — частично в ранее известных записях, но в значительной степени в вариантах, обнаруженных в последнее время. В 1983 г. уже вышел из печати третий том<sup>4</sup>, включающий «Лекции по философии религии. (Введение и понятие религии)»<sup>5</sup>. Это издание во всей полноте его значения заслуживает специальной оценки. Отмечу только основные моменты, определяющие ценность новой публикации (издателем является западногерманский философ Вальтер Йешке). 1) Если прежние публикации содержали гегелевские рукописи и записи лекций по философии религии, читанных в 1821<sup>6</sup> и в 1824 гг., то новое издание присоединяет к ним материалы 1827 и 1831 гг., что позволяет учесть развитие гегелевских взглядов. 2) Издание снабжено новыми текстологическими пояснениями и примечаниями. 3) Параллельно с немецким текстом появляются испанский вариант, подготовленный в Аргентине Рикардо Феррарой, и английский, издаваемый в США Петером Ходсоном. 4) Свидетельством

<sup>3</sup> *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии в двух томах. Т. 2. М., 1977.

<sup>4</sup> *Post scriptum 2004 года.* К настоящему времени это издание пополнилось новыми томами.

<sup>5</sup> *Hegel G. W. F. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd. 3. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion.* Hrsg. von W. Jaeschke. F. Meiner Verlag, Hamburg, 1983, 426 S.

<sup>6</sup> *Hegel G. W. F. Religionsphilosophie. Bd. I. Die Vorlesung von 1921.* Hrsg. von K. H. Ilting. Bibliopolis, Napoli, 1979, 768 S.

плодотворного интернационального сотрудничества явилось также то, что в нем принял участие Институт философии АН СССР: Гегелевский архив в Бохуме получил копию хранящейся в Центральном партийном архиве в Москве рукописи, которую подготовил Бруно Бауэр для второго издания философии религии Гегеля; за эту помощь в предисловии издателя выражена благодарность А. В. Гулыге, взявшему на себя посредничество в представлении материала.

В 1983 г. появилась другая интересная публикация, важная для понимания идейного развития Гегеля, — «Гегелевская философия права. Лекции 1819/20 гг. в записи»<sup>7</sup>, осуществленная в издательстве Зуркамп Дитером Хенрихом, Президентом международного Гегелевского объединения<sup>8</sup>. В 70-х гг. уже публиковались уточненные и новые материалы по философии права Гегеля<sup>9</sup>. Были предложены, в том числе в работах советских исследователей<sup>10</sup>, более глубокие и современные ее интерпретации, велись дискуссии гегелеведов<sup>11</sup>.

Издание лекций 1819/20 гг. дает новый ценный материал для изучения философии права Гегеля, сообщает дополнительные

<sup>7</sup> *Hegel G. W. F. Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift.* Hrsg. von D. Henrich. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, 389 S. Далее при цитировании и ссылках: Н. Ph. d. R.

<sup>8</sup> С этим объединением в последние годы сотрудничает Институт философии АН СССР, что выразилось в проведении совместного симпозиума, посвященного «Науке логики» Гегеля в 1980 г. в Москве (А. С. Богомолов с точностью и глубиной, какими отличались его работы, дал оценку дискуссий в журнале «Вопросы философии», № 2 за 1981 год); в участии советских философов в работе конгресса Гегелевского объединения в 1982 г. в Штутгарте; в выступлении автора этих строк с докладом и в дискуссиях на симпозиуме объединения на тему «Гегелевская логика философии» (о. Капри, май 1983 г.).

<sup>9</sup> *Hegel G. W. F. Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818—1831* Ed. und komment. in 6 Bdn. Hrsg. von K. H. Ilting. Bd. 1, 2, 3, 4, Stuttgart, 1973—1974.

<sup>10</sup> *Нерсесянц В. С.* Гегелевская философия права: история и современность. М.: Наука, 1984; *Пионтковский А. А.* Учение Гегеля о праве и государстве его уголовно-правовая теория. М.: Госполитиздат, 1963; *Рай И. А.* Некоторые вопросы интерпретации философии права Гегеля в свете новых публикаций его наследия. Автореф. дисс. М., 1980.

<sup>11</sup> См. *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik.* Hrsg. von D. Henrich und R. P. Horstmann. St. Klett-Cotta, 1982. Эта книга содержит материалы симпозиума Гегелевского объединения, состоявшегося во Франции в 1979 г. С публикацией «К вопросу о позитивной оценке противоречий философии права Гегеля» в ней выступает акад. Т. И. Ойзерман.

стимулы для углубления нашего понимания некоторых принципиальных идей гегелевской философии. Далее на основе рассмотрения особенностей новой публикации будет предпринята попытка сделать шаг в этом направлении.

История обнаружения лекций 1819/20 гг. не просто любопытна, она в какой-то мере характеризует современное состояние ответственной и увлекательной поисковой работы гегелеведов. Дитер Хенрих начал систематический розыск ряда гегелевских материалов, которые, как он доказал, были собственностью Арнольда Генге (A. Genthe); предполагалось, что они перекочевали в прошлом веке в США<sup>12</sup>. Были разосланы письма в американские университетские библиотеки. Искомые рукописи не были обнаружены. Однако в библиотеке Лилли университета Индианы неожиданно нашли до сих пор никем не замеченную рукопись, представляющую запись лекций Гегеля по философии права и относящуюся, как это точно установлено соответствующей экспертизой, к 1819/20 г. Лекции представляют собой беловик, принадлежащий руке какого-то профессионального переписчика и сделанный, очевидно, с черновика слушателя лекций. Кто был слушатель, пока неизвестно. Поначалу он отнесся к делу без особого рвения, почему первые разделы оказались лаконичными. К тому же имеются тематические пропуски, из чего видно, что автор записей по каким-то причинам не присутствовал на ряде лекций. Но увлечение его гегелевским курсом растет, записи становятся все более подробными. Впрочем, все записи — и начальные и последующие — при сравнении с имеющимися материалами предстают как добротные, во многом «аутентичные». Не ясно, какова была судьба лекций после их переписки, кто еще, кроме автора, держал их в руках или был их собственником (а на полях есть замечания, в тексте есть подчеркивания, относящиеся предположительно ко второй половине XIX в.). Известно только, что 22 мая 1896 г. рукопись поступила в распоряжение университета Индианы. Она была куплена в Германии для продажи в США за более чем скромную сумму в 1 доллар 56 центов.

Значение новой публикации станет яснее, если вспомнить об истории чтения Гегелем лекций по философии права и соответственно об источниках, на которые до сих пор опиралось изучение этого важнейшего раздела гегелевской системы. Гегель читал лекции по философии права сначала в Гейдельберге в 1817/18 г., а затем в Берлине — в 1819/20, 1821/22, 1822/23, 1823/24 гг.; он также начал в 1831 г. курс, который был прерван смертью. Гей-

<sup>12</sup> *Henrich D. Long-Missing Hegel Papers Sought. In: Manuskripts XXX, 1978.*

дельбергский курс уже опирался на разработки, которые отличались от государственно-правового раздела вышедшего тоже в Гейдельберге первого издания «Энциклопедии философских наук» (1817 г.). Поскольку содержание, объем материала и расположение параграфов существенно изменились, Гегель надиктовал слушателям по крайней мере основные параграфы нового курса. Из гейдельбергских лекций пока опубликован небольшой кусочек в записи Хомайера<sup>13</sup>; уже готовится к публикации еще одна интересная находка последних лет — записи, сделанные в Гейдельберге в 1817/18 г. студентом-юристом Ванненманом<sup>14</sup>. Изменение государственно-правовой концепции Гегеля по сравнению с гейдельбергской «Энциклопедией» нашло отражение в тексте «Философии права» (публикация пришлось на самый конец 1820 — начало 1821 г.)<sup>15</sup>.

Гегель понимал публикацию как «сжатый очерк» (Grundrisse), как компендиум, помогающий восприятию существа лекций. Благодаря тексту лектор затем получил возможность расширить материал, углубить истолкование проблем. Ученик и последователь Гегеля Э. Ганс, издатель «Философии права» в первом посмертном Собрании сочинений Гегеля, добавил к гегелевскому тексту около 200 примечаний, сделанных на основе записей лекций. Наиболее подробные из них — записи Г. Готто (1822/23 г.) и К. Грисхайма (1823/24 г.). Существенно, что Г. Готто и К. Грисхайм записывали лекции Гегеля, читанные уже после публикации «Философии права». И лектор и слушатели (при обработке записей), несомненно, соотносились с имеющейся публикацией.

Вновь изданные записи 1819/20 г.— единственный существовавший до публикации записей Ванненмана систематический источник, позволявший судить о государственно-правовых, этических, философско-исторических взглядах Гегеля в период, непосредственно предшествовавший изданию «Философии права», об их изменении в весьма интересной, политически напряженной ситуации 1819—1820 гг..

<sup>13</sup> См.: Hegelstudien. VII, 1972.

<sup>14</sup> См. об этом: H. Ph. d. R. S. 308, 371. См. также следующую главу этой моей книги.

<sup>15</sup> Гегель дал книге следующее название: «Основные черты философии права, естественного права и государственной науки в сжатом очерке («Grundlinien der Philosophie des Rechts und Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundrisse». Berlin, 1821). Впоследствии утвердились краткие названия «Основы философии права» и «Философия права».

Отличие рассматриваемых материалов (от опубликованного Гегелем текста, от имевшихся ранее записей, а также от уже учтенных Д. Хенрихом записей Ванненмана) издатель видит в следующих основных моментах.

1. Иначе формулируется знаменитый «двойной принцип» (Doppelsatz) Гегеля о разумном и действительном. Далее в статье будет подробно разбираться именно эта проблематика. Но прежде — о других новых моментах.

2. Начавшееся еще во Франкфурте (1797—1800 г.) гегелевское преодоление кантовской философии, в частности, переросло в опубликованном тексте «Философии права» в своеобразное учение о нравственности (см. §§ 129—141, посвященные проблемам добра и совести). Однако, как считает издатель, в имевшихся до сих пор материалах не нашла полного выражения попытка Гегеля конкретно разработать собственную позицию по данному кругу вопросов. «Но в опубликованных теперь лекциях, — пишет Д. Хенрих, — Гегель, по всей видимости, под влиянием особой ситуации склонился к тому, чтобы (в известной степени независимо от ранее сформулированных параграфов и используя убеждающую силу непосредственной речи) на новом уровне развернуть свою сокровенную аргументацию против моральных форм субъективности, которая с подлинно искренней силой и конкретностью предстала в его ранних произведениях. Таким образом, в данной записи имеется текст, который вместе с франкфуртскими сочинениями и критикой морального мировоззрения в «Феноменологии духа» включается в состав важнейших морально-критических сочинений Гегеля» (Н. Ph.d.R. S. 18). Таким образом, появился новый материал к теме «Кант и Гегель», которая у нас еще ждет своего современного обстоятельного исследования.

3. Следующий момент также существен. Речь идет о новых аспектах в гегелевском понимании гражданского общества. По мнению издателя, позиция Гегеля в вопросе об отношении бедности, нужды к гражданскому обществу выражена в лекциях 1819/20 г. с наибольшей радикальностью (см. Н. Ph.d.R. S. 196—197 ff.).

4. Опираясь на публикуемый текст, Д. Хенрих стремится внести новые моменты в истолкование весьма существенной для гегелевской философии права концепции княжеской власти. Исследователи исходят из признания специфической двойственности этой концепции. С одной стороны, в учении Гегеля о конституционной монархии (неизменно предпочитаемой, что видно и из публикуемого текста, другим формам государственного правления) на первый план выдвигается идея о всеобщности государ-

ства и зависимости деяний, воли, решений монарха от этой «всеобщности». С другой стороны, поскольку и сам монарх, «князь», провозглашается «институтом», то его воле, единоличным решениям приписывается определенная самодостаточность. Гегель обсуждает в данном контексте животрепещущую проблему государственно-правовой практики тогдашней Германии, и не ее одной: освящается ли средствами теории более сильная власть монарха как определенного лица или на первый план выдвигаются «общие интересы» (причем и при расшифровке последних возможны существенно различающиеся варианты — от революционно-демократической защиты воли народа до апологии власти бюрократического государственного аппарата). Молодой Маркс, когда он придерживался позиций революционного демократизма, в своих критических работах о гегелевской философии права противопоставлял теоретической двойственности концепции Гегеля четкую по политическим следствиям позицию. «Суверенитет монарха или народа, — вот в чем вопрос!» Маркс настаивал на том, что при различении двух совершенно противоположных понятий суверенитета (суверенитет монарха или суверенитет народа) следует однозначно выбрать суверенитет народа, а не вести, подобно Гегелю, речь «об одном и том же суверенитете, существующем на двух сторонах»<sup>16</sup>.

Теоретическая и в известной степени политическая двойственность действительно внутренне присуща философии права Гегеля: «выбирая» в качестве наиболее предпочтительной конституционную власть монарха, Гегель, переживший влияние Французской революции, вовсе не был склонен пожертвовать и суверенитетом народа. Это более или менее признано и западными исследователями философии права. Дискуссии ведутся вокруг вопросов о том, в чем источник этой двойственности и сколь силен консервативный крен концепции княжеской власти. К.-Г. Илтинг, издатель и один из наиболее известных на Западе интерпретаторов гегелевской философии права, склонен акцентировать все нарастающую «правизну» гегелевской позиции (относя этот процесс к 1819 г.) и выводить «консерватизм» Гегеля из конкретной исторической ситуации. Усиление цензурного режима в законах от 18 октября 1819 г., начавшиеся политические преследования студенчества, интеллигенции, неустойчивость положения в Берлине, куда Гегель недавно прибыл, нарастание «официозных» амбиций философа — все это, по мнению Илтинга, порождало

<sup>16</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. I. С. 250.

страх и приспособление к конкретной ситуации, что выразилось в существенном изменении, в угоду политике, под влиянием цензуры именно философско-правовых взглядов мыслителя в тексте 1820 г.<sup>17</sup>

Д. Хенрих, используя новые материалы, предлагает несколько иную трактовку. По его мнению, никак не следует преувеличивать страх и стремление Гегеля приспособиться к «драматически развивающейся ситуации»<sup>18</sup>. Цензурные установления, принятые 18 октября 1819 г., напоминает Д. Хенрих, внедрялись в практику лишь постепенно; и Гегель вряд ли испытывал при публикации «Философии права» искажающее давление цензуры. Что касается лекций 1819/20 г., то издатель не находит оснований говорить об их резко усилившемся консерватизме по сравнению с предшествующими текстами и материалами. Напротив, в ряде пунктов они более радикальны, чем другие документы берлинского периода. Публикация же 1820 г., соглашается Д. Хенрих, обнаруживает сдвиг вправо. Но источник этого усматривается им не во влиянии социально-исторических условий и тем более не в воздействии конкретной общественно-политической ситуации, а лишь в более последовательном развертывании тенденций, заложенных в самой теории. «Все колебания Гегеля при определении позиции в политической теории в конечном счете были обусловлены ее основными принципами. И поэтому все вопросы, поскольку они должны заслуживать теоретического интереса, в конце концов должны быть нацелены на условия формирования этой теории как таковой»<sup>19</sup>.

Здесь конкретный текстологический анализ перерастает в дискуссию, затрагивающую фундаментальные теоретические и методологические принципы философии права, принципы объяснения философии Гегеля в ее сложном, противоречивом взаимодействии с эпохой. Эта дискуссия приобретает особый интерес и новое звучание в связи с наиболее, пожалуй, «сенсационным» моментом лекций 1819/20 г. — иной формулировкой так называемого «двойного принципа», устанавливающего диалектическую связь «разумного» и «действительного».

В Предисловии к «Философии права» 1820 г. двойной принцип сформулирован так: «Что разумно, то действительно; и что

<sup>17</sup> Позицию К.-Г. Илтинга см. в издании, названном в сноске 6: Bd. 1. S. 25-63.

» H. Ph. d. R. S. 28.

<sup>19</sup> Ibid. S. 30 (Подч. мною. — *H. M.*).

действительно, то разумно»<sup>20</sup>. В тексте лекций 1819/20 гг. гегелевская формула звучит следующим образом: «Что разумно, станет действительным, и что действительно, станет разумным»<sup>21</sup>.

Бросается в глаза различие между редакциями двойного принципа: формула записей лекций «переносит» единство действительного и разумного в будущее время, иными словами, в плоскость становления, развития, тогда как в тексте 1820 г. «стилистически» фиксируется связь действительного и разумного в качестве некоторого данного, осуществившегося результата. Д. Хенрих не просто различает, но противопоставляет обе редакции. Применительно к опубликованному Гегелем тексту «Философии права» он подчеркивает «повелительно-декламационное» (*imperial-deklamatorisch*) и даже апологетически-консервативное звучание, «дефинитивность» двойного принципа, который «освобождается от противоречия»<sup>22</sup>.

Сегодня нужна более точная интерпретация — на основе прежде известных и недавно обнаруженных текстов — понятий «разумное» и «действительное», их связи и взаимодействия в рамках гегелевской философии. Далее будет предпринята попытка раскрыть общий смысл понятия «разум» в философии Гегеля и показать, как оно конкретизируется в учении об объективном духе (в философии права), в контексте которого и сформулирован двойной принцип.

Общий смысл и центральные функции понятия разума, ключевого для всей его философской системы, Гегель устанавливает и проясняет через его соотнесение с другими фундаментальными для его философии понятиями: «дух», «логическая идея». Для понимания особого смысла гегелевского «разума» прежде всего необходимо иметь в виду различие духа (дух I) как «абсолютно первого», как принципа<sup>23</sup>, и «действительного духа» (дух II), который составляет предмет философии духа. В тех случаях, когда Гегель говорит о духе как «абсолютно первом» (и о том, что в

<sup>20</sup> Гегель. Философия права // Сочинения. М.-Л., Т. VII. 1934. С. 15. (Далее при цитировании указывается только страница в оригинале). «Was vernünftig ist, das ist wirklich, was wirklich ist, das ist vernünftig» (*Hegel G. W. F. Sämtliche Werke. Hrsg. von G. Lasson. Bd. 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Leipzig, 1921, S. 14*).

<sup>21</sup> В оригинале: «Was vernünftig ist, wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig». Н., Ph. d. R., S. 51.

<sup>22</sup> *Hegel G. W. F. Philosophie des Rechts. S. 15*.

<sup>23</sup> Гегель. Соч. Т. III. М., 1956. С. 39 (далее при цитировании сноски даются в тексте: первое число обозначает том, второе — страницу.)

«действительном духе» такой дух, дескать, только «возвращается к самому себе») (III, 40), духу I сообщается «иерархическое» первенство даже по отношению к логической идее. В такого рода формулировках «торжественно» провозглашен гегелевский «абсолютный» объективный идеализм. Для конкретного же развертывания системы Гегеля особое значение приобретает то, что именно логическая идея (здесь, кстати, близкая по значению к духу как «первому») *утверждается в ее субстанциальном значении по отношению к природе и действительному духу.*

С этим связан первый, исходный для Гегеля аспект понятия разума (разум 1): с его помощью природа и действительный дух толкуются как «изображения» логической идеи, что запечатлевается в гегелевских формулировках типа: «Подобно духу и внешняя природа разумна, божественна, представляет собой изображение идеи» (III, 33). В такого рода формулах уже не просто утверждается объективный идеализм, а происходит обоснование его специфически гегелевской «логицистской» формы (соответственно подразумевается или прямо выявляется воплощающаяся в различных методах системного построения зависимость философии природы и философии духа от науки логики как фундаментальной теоретической дисциплины философии).

Второй аспект понятия «разум» (разум 2) тесно связан с первым. Если все развивающееся есть, по Гегелю, «изображение» логической идеи, то отсюда следует, что идея способна «реализовать себя», стать «действительной». Для Гегеля здесь заключен в высшей степени важный диалектический момент, который характеризует и «абсолютно первый» дух и логическую идею как нечто «абсолютно беспокойное», как «чистую деятельность», ибо дух в гегелевской системе обладает действительностью только вследствие определенных форм своего самообнаружения. При помощи этого аспекта понятия «разум» Гегель прежде всего обозначает всеобщую закономерность диалектического «самообнаружения», «самореализации» духа, логической идеи, благодаря причастности к которой развитие всего, в чем дух и идея реализуются, также приобретает необходимый характер. «Разум», следовательно, — обозначение закономерности, необходимости, а потому «действительности» логической идеи и всего, в чем она себя «осуществляет». Развитие, по Гегелю, всегда и везде сообщает себе «форму разумности, а именно, всеобщность и определенность» (III, 11), и потому «разумное» может, должно служить ключом к пониманию «действительного». «Разумное, божественное обладает абсолютной силой осуществляться и всегда себя осуществляло; оно не так бессильно, чтобы ждать начала своего осуществления. Мир — это

осуществление божественного разума; игра неразумных случайностей царит только на его поверхности» (III, 95). Будучи «имманентным законом и сущностью» всего, разум, по Гегелю, универсален, всеобщ. Для Гегеля, далее, весьма существенно то, что закономерное, необходимое «саморазвитие» духа, идеи на почве действительного, существующего (природы и действительного духа) требует от философии раскрытия богато расчлененной системной диалектики каждой из этих больших сфер и каждой ступени их развития. Это и значит, по Гегелю, раскрыть «разум» самого «предмета» каждой из сфер и ступеней, в результате дать единую понятийную «архитектонику» их разумности.

Отсюда третий аспект понятия «разум» (разум 3) — обозначение того принципиально важного для гегелевской философии оттенка, согласно которому логическая идея через необходимое, закономерное развитие природы и духа движется к наиболее адекватному «самопознанию», к всеобщему, к мышлению в понятиях. Здесь также продолжается обоснование логицистского объективного идеализма: всесторонняя зависимость всего развивающегося от логической идеи объявляется и все более «ясной», все четче обнаруживаемой. На высшей ступени «самооткровения» логической идеи (абсолютный дух, воплощающийся в абсолютной философии) разум также достигает апогея своего развития — это «*знающий себя разум, абсолютно всеобщее...*» (III, 365). Такая разумность есть и наивысшая степень достигаемой духом свободы, а значит, и высшая точка обнаружения внутренне присущей ему свободы.

Такова общая «схема» понятия «разум» в философии Гегеля. Не менее важна для его разъяснения та конкретизация, которую это понятие обретает в различных частях гегелевской системы; благодаря ему не только реализуется объективно-идеалистический, логицистский замысел, но и разворачивается исследование целого ряда конкретных и реальных философских проблем. Примером может служить учение Гегеля об объективном духе (или его философия права)<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Объективный дух — предмет второго раздела «философии духа» — подразделяется на право, моральность, нравственность; разделы последней: семья, гражданское общество и государство. Заканчивается учение об объективном духе рассмотрением всемирной истории. Философия права в гегелевском толковании обнимает всю сферу объективного духа и основывается на широком толковании понятия «права» (см. *Гегель*. Соч. Т. VII. С. 59).

Здесь разум в первом его аспекте — это также утверждение «субстанциальности» духа (1) по отношению ко всей сфере «действительного» духа (2). «Почвой права является вообще *духовное...*» (VII, 31). Конкретизация — постановка вопроса о специфическом способе «воплощения» духовного как субстанциального в сфере, обнимаемой философией права: «Объективный дух есть абсолютная идея, но сущая лишь *в себе*: поскольку он тем самым стоит на почве конечности, постольку его действительная разумность сохраняет в себе сторону внешнего проявления» (III, 293).

Разум во втором аспекте — разъяснение в высшей степени важной для Гегеля установки философии права, отстаиваемой в резкой и страстной полемике против позиций, получивших широкое распространение в социальной философии той эпохи: «Относительно *природы*, — отмечает Гегель, — мы согласны, что философия должна познавать ее *как она есть*, что камень мудрости лежит запрятым где-то, но это «где-то» находится в самой же природе, что она *разумна внутри себя* и знание имеет своей задачей исследовать и постигать не ее показывающиеся на поверхности образования и случайности, а ее вечную гармонию, и оно должно постигать эту гармонию как ее *имманентный закон* и сущность. Напротив, *нравственный мир*, государство, представляющий собой разум, каким он себя осуществляет в элементе самосознания, не пользуется, по их мнению, счастьем быть тем разумом, который добился в этом элементе силы и господства, утверждается и пребывает в нем» (VII, 8). «Разум» применительно к государственно-правовой реальности есть для Гегеля синоним «имманентного закона и сущности» данной сферы — закономерностей ее развития, которые благодаря своей необходимости и всеобщности становятся действительностью или способны стать действительными в будущем.

Разум в третьем аспекте особенно существен для философии права. Поскольку разум предстает здесь таким, каким он «себя осуществляет в элементе самосознания», постольку конечной целью постепенного движения самосознания на почве «права» и является осознание, постижение внутренней разумности, благодаря которой правовое и моральное становятся особой действительностью. «Высшей точкой» такого постижения является, согласно Гегелю, не чисто специальное юридическое или этическое размышление, не религиозная точка зрения на государственно-правовые и нравственные проблемы, а философское познание, то есть особая по замыслу философия права, которая могла бы найти применение и в государственной практике. «Наше произведение, — пишет Гегель о своей «Философии права», — поскольку в нем со-

держится наука о государстве, будет поэтому попыткой *постичь и изобразить государство как нечто разумное внутри себя*. В качестве философского сочинения оно должно быть дальше всего от того, чтобы конструировать *государство, каким оно должно быть...* Постичь то, что *есть*, — вот в чем задача философии, ибо то, что *есть*, *есть* разум. Что же касается отдельных людей, то уж, конечно, каждый и без того *сын своего времени*; таким образом, и философия есть точно так же *современная ей эпоха, постигнутая в мышлении*» (VII, 16. См. также: *Hegel Philosophie des Rechts*, S. 48—49).

В этих знаменитых гегелевских словах из Предисловия к «Философии права» сформулирован более общий принцип, касающийся связи философии и современной ей эпохи. Что же он означает применительно к философии права?

Закономерности государственно-правовой, нравственной сферы Гегель справедливо считает «имманентными» ей самой, объективными по отношению ко всякому размышлению, в том числе к философскому, и в любой данный исторический момент уже так или иначе претворившимися в действительность. Поэтому и следует отвергнуть поучающую, морализирующую философию, говорящую лишь о должном: «философия, именно потому что она есть *проникновение в разумное*, представляет собою *постижение наличного и действительного*, а не выставление потустороннего начала...» (VII, 14). До наших дней сохраняет актуальное значение страстная борьба Гегеля против философствования, которое нравственный мир, государство «предоставляет случаю и произволу» (VII, 8), против тех, кто хочет осмыслить правовые проблемы «с помощью благочестия и библии» (VII, 10), против поверхностного морализаторства, красноречия, что «растворяет многообразную внутреннюю расчлененность нравственности, которая и есть государство, — архитектонику ее разумности, порождающую посредством определенного различения сфер публичной жизни и их правомерностей, посредством строгой соразмерности, в которой даны каждая колонна, каждая арка и каждый контрфорс, силу целого из гармонии его членов, — растворяет это завершенное здание в размазне «сердца, дружбы и вдохновения» (там же). Для своего же времени Гегель выступал настоящим новатором, когда он защищал и пытался реализовать принцип объективной науки о государственно-правовой, нравственной сферах, науки, руководствующейся идеей системности как диалектического «саморазвития» и единства многообразно расчлененного содержания.

Учитывая совокупный смысл понятия «разум» (соответственно понятия «разумное»), взятого, во-первых, в единстве трех рас-

смотренных аспектов, а во-вторых, в его применении к философии права, можно более определенно и конкретно расшифровать содержание афористично выраженного Гегелем «двойного принципа». «Что разумно, то действительно...» — это прежде всего значит: познавая или стремясь познать имманентные законы, определяющие сущность государственно-правовой, нравственной сфер, можно, полагает Гегель, быть уверенным, что они претворяются и в наличной, «современной» действительности, проявляя, таким образом, свои «силу и господство», подтверждая и выражая «субстанциальность» духовного, его «жизненную», неодолимую диалектику. Значит, познание этих законов требует от философов обращения к «действительному», к тому, что «есть»; «вне», «по ту сторону» действительного нельзя ни обнаружить, ни познать сущности государства, права, нравственности. Одновременно Гегель выступает против того, чтобы многосторонняя действительность государственно-правовой области, ее «пестрая кора» (VII, 15), оказывалась непосредственным предметом именно философии права. «Вся задача состоит в том, чтобы в видимости временного и преходящего познать имманентное, субстанцию, присутствующее в ней вечное» (там же).

Философия ведь имеет в виду действительное как разумное, а значит, отправляется от законов, внутренней «логики» (от «понятия») государственно-правовой сферы, от ее «ядра». «Наука о праве есть *часть философии*. Она должна поэтому развить идею, представляющую собой разум предмета, из понятия или, что то же самое, наблюдать собственное имманентное развитие самого предмета» (VII, 24). Здесь разумность философии права как особой науки есть реализация системной понятийно-категориальной разумности, в «чистом виде» представленной Гегелем в науке логики. И «что действительно, то разумно» — это значит: идя от наличной, современной реальности, в том числе государственно-правовой, нельзя считать ее скоплением случайностей, произвола; не следует навязывать ей принципы, которым она якобы «должна» подчиняться, надо предполагать и отыскивать определенные, объективные по своей природе законы, представляющие собой «имманентную» сущность данной сферы.

Философия права и нравственности, составлявшая на протяжении значительного отрезка истории важную часть государственно-правовой разумности (часть разума), также подпадает, как считает Гегель, под закономерность, выраженную с *помощью* двойного принципа. «Постигая в мыслях» свою эпоху, великие философские учения, в частности, выражают и имманентные особенности нравственно-правовой реальности своего времени, то

есть «разумность» широко понятного права. Вот почему разумность философского познания, даже если она внешне выражается в форме государственного, нравственного идеала, может становиться действенной, становится частью «действительного». Недаром же двойной принцип следует в Предисловии к «Философии права» непосредственно после рассуждения Гегеля о значении «платоновской республики». Платон, по Гегелю, выразил «природу греческой нравственности», он сумел — в борьбе против того, что казалось только ее разложением и что на самом деле было фиксированием врывающегося «более глубокого принципа» «свободной бесконечной личности» — предвосхитить, представить «ту ось, вокруг которой вращался последующий всемирный переворот» (VII, 15). См. также: *Hegel. Philosophie des Rechts*, S.48.).

В немалой степени непреходящий интерес к гегелевской философии права обуславливается тем, что ее предмет, архитектора ее «разумности» развертывается как исследование возникающих, снимающихся далее и преобразующихся в новую форму противоречий между конечностью индивидов и более широкой исторической «длительностью» права, нравственности, иными словами, общества и истории, между субъективными волей, устремлениями индивидов и объективной «внешностью», самостоятельным «наличным бытием», «существованием» государственно-правовой сферы, между свободной, целеустремленной деятельностью людей и закономерностью, необходимостью нового целостного мира «права». При этом «разумность» на каждой ступени системного движения приходится как бы «восстанавливать» вновь — применительно к особой проблематике, к новым «проблемным узлам» диалектического движения. Соответственно единство разумного и действительного становится проблемой, решаемой в ее диалектической динамике, что видно не только в разделе об объективном духе (в философии права), но и во всей философии духа.

В целом из всего ранее сказанного я делаю следующий вывод: обе редакции двойного принципа (лучше всего в их единстве) отвечают его содержанию. Настоящее время в формуле опубликованного текста более адекватно фиксирует «субстанциальный» момент; будущее же время в лекциях четче и определеннее связано с диалектико-системным развертыванием философии права, с необходимостью подчеркнуть роль исторического развития, устремленности в будущее при оценке меры единства действительного-разумного, при выявлении действенности и «действительности» философского познания, в частности философского раз-

мышления о государственном и нравственном идеале. Каждая из формул имеет, таким образом, свои преимущества, хотя по строгому счету они не взаимозаменяемые, а взаимодополнительные. И тем не менее Гегель заменил одну другой. Почему же? Склонность выразить двойной принцип именно и только в настоящем времени, как я полагаю, наиболее сильно и непосредственно стимулировалась содержательными теоретико-методологическими ориентациями (но, как будет далее показано, не только ими), каковыми были: охарактеризованное ранее страстное желание философа повернуть творческую мысль к живой современности, к ее законам, к реальному, а не воображаемому общественно-историческому развитию; устремленность к непредвзятому и глубокому (сущностному, подлинно философскому) критическому анализу «действительного».

К уже рассмотренным соображениям Гегеля о значении «настоящего времени» для философии примыкают еще две идеи, с которыми связаны знаменитые образы, созданные Гегелем. Первая идея — о «примирении» философии с действительностью, которая, как и двойной принцип, вызвала одобрение консерваторов и ненависть либералов. Как и в случае двойного принципа, апологетическое толкование приписывалось Гегелю не на основе текста и контекста, а на основании внеконтекстуального толкования формы, в данном случае самого слова «примирение». Гегель же пишет: «Познание нами разума как розы на кресте современности и, значит, нахождение удовлетворения в последней, эта разумная точка зрения есть *примирение* с действительностью, которое философия дает тем, кто однажды услышал внутренний голос, требовавший *постижения* в понятиях, требовавший как сохранения свободы в том, что субстанциально, так вместе с тем и пребывания своей субъективной свободой не в частном и случайном, а в том, что есть в себе и для себя» (VII, 16). Итак, в тексте и контексте примирение философа с «действительным» никак не означает непосредственной апологетики существующего, но есть обнаружение внутренней разумности, закономерности, проливающейся также и через развитие настоящего. Философствующий индивид не приносит свою свободу в жертву наличному, а связывает ее исключительно с познанием субстанциального. Ведь разум — не вся наличная современность, а только роза на ее кресте.

Вторая гегелевская идея непосредственно примыкает к первой. Она воплощена в следующих словах: «В качестве мысли о мире она (философия.— *Н. М.*) появляется лишь тогда, когда действительность закончила свой процесс образования и завершила себя»

(VII, 17). Никак не следует понимать их в недиалектическом и апологетическом смысле. Иллюстрацией является другой известный гегелевский образ: «сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» (VII, 18). Гегель дает разъяснение образа: раз в силу необходимости истории «лишь в пору зрелости действительности идеальное выступает наряду с реальным», то в эпоху непреодолимого кризиса действительности — «когда форма жизни постарела» — философия неминуемо «рисует серым по серому» (VII, 17). Философии не дано «омолодить» устаревшее; бессмысленны попытки «поучать» действительность от лица должного. Философия уже не может не признать зрелости действительных отношений. Ей остается «примириться» с этим фактом. И то обстоятельство, что философское «примирение» у Гегеля, по сути дела, означает осознание и признание глубокого исторического кризиса устаревших форм жизни, четко выражено в новом тексте лекций.

Прочитую для иллюстрации интересный, богатый мыслями абзац, которым в публикуемых лекциях заканчивается краткое Предисловие: «Поскольку философия рассматривает нечто, что является духом, постольку она означает отделение (Trennung), ибо она есть нечто иное, чем действительный дух. Отделение имеет своим ближайшим определением то, что мы бросаем на него взгляд именно тогда, когда философия выступает на передний план. Это происходит, когда дух в форме мысли противостоит форме внешней действительности. Это, как мы видим, выступает у Платона, Сократа, Аристотеля — во времена, когда греческая жизнь стала клониться к упадку и мировой дух устремился к более высокому осознанию самого себя. В более зрелом виде мы находим повторение этого в Риме, в то время как пришла в упадок и преобразовалась в другую форму своеобразная более ранняя римская жизнь. Декарт появился тогда, когда изжило себя средневековье. Концентрация духовной жизни в конечном счете рождается там, где мысль и действительность еще не объединяются воедино. И вот когда эта концентрация развивается в различие, где индивиды становятся свободными, и затем в жизни государства имеет место обособление, — тогда и появляются великие люди духа (die großen Geister). Философия выступает как обособляющийся (sich abscheidende) дух. И не философия приносит этот разрыв, она — его знак. Как же рассматривать этот разрыв, распад (Bruch)? Мы могли бы полагать, что он — всего лишь идеальный, а не истинный, что дух оставил позади себя действительность как мертвый труп, как мировое состояние, где свободная философия и формирование мира согласовывались друг с другом. При таком

подходе философия вступила бы в противоречие с тем, что есть ее истинная цель. Ибо в ней заключен момент примирения; она должна снять обособление в различных формах сознания»<sup>25</sup>.

Вот в какой, скажем прямо, отнюдь не апологетически-радужный, а проникнутый ощущением кризиса социально-нравственный контекст вписана гегелевская идея о «примирении» философии с действительностью. «Разумная» философия предназначена Гегелем на постоянную роль — правдивой исповеди, духовного «преодоления», «снятия» кризисного времени. Но в каждую эпоху имеются определенные порядки, ставшие «действительными», которые уже не подлежат исправлению, да и недоступны ему. Горькая пилюля философского осмысления такой «разумной», то есть именно субстанциальной, неодолимой в своем развитии «действительности» не должна быть подслащаема ни апологетическим восхвалением status quo, ни бесплодной надеждой на консервацию старых порядков, ни критическим по слову, но фактически безвредным для власти (см. VII, 12) поучающим морализмом «должного». Философское «примирение» есть одновременно указание на необратимость совершившегося развития и на столь же жесткую необходимость дальнейших преобразований. «Разумно», т. е. закономерно, то, что есть; разумно и то, что будет. И опять-таки обе формулировки двойного принципа — в настоящем и будущем времени — уместны и наиболее целесообразны в их единстве.

Но отсюда представляется правомерным заключить, что замена будущего времени настоящим в формуле двойного принципа (замена, которая имела для Гегеля существенный смысл) не была обусловлена только теоретико-методологическими соображениями, как считает Д. Хенрих. Полагаю, что второй ряд причин, толкнувших Гегеля к изменению текста, заключен во влиянии конкретной социально-исторической ситуации. Признавая это, я, однако, не соглашаюсь с Илтингом, утверждающим, что это был резкий и явный поворот «вправо». На основании внимательного изучения текста приходится отвергнуть суждение о правоконсервативном, апологетическом «повороте» Гегеля, якобы осуществленном уже в «Философии права». Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» правильно указал, что двойной принцип по своему содержанию не был «философским благословением деспотизма, полицейского государства, королевской юстиции, цензуры»<sup>26</sup>, как думали — с удов-

<sup>25</sup> *Hegel G. W.F. Philosophie des Rechts*, S. 51-52.

<sup>26</sup> *Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.* Т. 21. С. 274.

летворением — Фридрих-Вильгельм III, его верноподданные и — с ненавистью, гневом — современные Гегелю «близорукие либералы». Когда Гегель во втором издании «Энциклопедии философских наук» откликнулся на этот спор монархистов — консерваторов и либералов вокруг двойного принципа, он напоминал своим читателям именно о сложном философском смысле понятий разумного и действительного, об отличии последнего от понятий существования, наличного бытия, случайного и возможно, и напомнил о том, что все названные категории были еще до «Философии права» подробно рассмотрены в «Науке логики»<sup>27</sup>.

Однако новая редакция двойного принципа не случайно так понравилась монарху и его подданным. Они сделали как раз то, против чего боролся Гегель, — «вырвали» двойной принцип из философского контекста, отождествили «действительное» с существовавшим тогда прусским монархическим государством, объявили его разумным. Той же «схеме» толкования следовали либералы. Двойной принцип, выраженный в форме будущего времени, вряд ли дал бы повод для подобного апологетического истолкования. Но он скорее всего насторожил бы цензора. Не исключено, что изменение редакции двойного принципа было наряду с некоторыми теоретическими соображениями обусловлено также стремлением Гегеля опубликовать написанную книгу в ухудшившейся политической и цензурной ситуации. Можно, правда, согласиться с Д. Хенрихом в том, что Гегель вряд ли был охвачен каким-то паническим страхом перед властью и что реальная цензура, по всей видимости, не была в отношении к «Философии права» жесткой и мелочной. Но ведь Гегель в 1819—20 гг. все же испытывал немалые опасения в связи с политическими репрессиями, захватившими, как известно, и Берлинский университет. Во всяком случае, в письмах (см., например, письмо Крейцеру от 30 октября 1819 г.) Гегель, имея в виду устражающие «политические и цензурные распоряжения», высказывает свои опасения и мрачные предчувствия<sup>28</sup>.

«Проигрывание» в уме возможного образа действия строгого, дотошного цензора, скорее всего, побудило осторожного Гегеля (он сам называл себя «боязливым человеком», любящим покой<sup>29</sup>), к тому же уже связанного «благоденствиями» министра Альтенштейна, предъявить реальному цензору текст несколько изме-

<sup>27</sup> Гегель. Соч. М.-Л., 1929. Т. I. С. 22-23.

<sup>28</sup> Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 379-381.

<sup>29</sup> Там же. С. 103.

ненный — в угоду ситуации. А на что же мог «положить глаз» воображаемый строгий цензор, как не на запоминающиеся, хлесткие афоризмы типа двойного принципа? Что же наилучшим образом могло успокоить цензорское сердце, как не провозглашение «действительного» (цензор мог подумать: наличного прусского государственного состояния) «разумным» (что для немца XIX в. было заведомо высокой оценкой), и разумным не в туманной перспективе будущего, а уже «сегодня».

В предложенном мною толковании объединяются, следовательно, результаты изучения внутритеоретического движения мысли философа и исследования социально-исторической (в данном случае ситуационной) обусловленности теоретических результатов философии. Но это уже скорее приглашение к более обстоятельному обсуждению — с учетом новых текстов, материалов, исторических фактов — связи между философией Гегеля и постигнутой ею в мысли исторической эпохой.

# «Философия права» Гегеля как социальная философия

(анализ сочинения в контексте найденных  
в 80-х гг. записей лекций  
по философии права)

Гегелевская работа, которую мы привыкли называть «Философией права»<sup>1</sup> — выдающееся произведение, самой историей поставленное в один ряд с эпохальными социально-политическими сочинениями Платона, Аристотеля, Макиавелли, Локка, Гоббса, Руссо, Канта и других мыслителей. Будучи одним из ярких выражений своей эпохи, «Философия права» Гегеля сконцентрировала в себе и общеисторическое содержание, ибо гегелевская исследовательская мысль была обращена также к фундаментальным социально-политическим структурам цивилизации, обеспечивающим преемственность человеческой истории. Вот почему работа, во многом написанная «на злобу дня», испытавшая влияние конкретных исторических событий, вовлеченная во вполне определенные идейно-нравственные и философско-теоретические дискуссии, сохраняла и сохраняет непреходящее значение. Ее «сов-

<sup>1</sup> Гегель дал сочинению название «Естественное право и наука о государстве в сжатом очерке. Основы философии права» (*Hegel G. W. F. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin, 1821. Помеченное 1821 годом, оно появилось в 1820 г.). Э. Ганс в 1833 г. издал эту книгу под названием «Основные черты философии права, или естественное право и наука о государстве в сжатом очерке» (Последнее переиздание данного текста сделано еще в ГДР: *Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Nach der Ausgabe von Ed. Gans hrsg. und mit einem Anhang versehen v. Hermann Kienner*. Berlin, 1981). С издания 1833 г., которое содержит текст Гегеля (параграфы и примечания) и написанные Э. Гансом на основании записей лекций прибавления, был сделан Б. Столпнером русский перевод, опубликованный в VII томе Сочинений Гегеля. Далее при цитировании в тексте: VII, с указанием страницы. К настоящему времени закрепились краткие названия «Философия права», «Философия государственного права».

ременивание», актуализация совершается на разных этапах последующей истории, убедительным примером чего может служить стремление молодого К. Маркса осуществить доскональный критический анализ гегелевской философии права. К. Маркс считал, что тут «наша критика находится в самой гуще тех вопросов, о которых нынешний век говорит: that is the question (вот в чем вопрос!)»<sup>2</sup>. Сегодня мы также можем с полным основанием сказать, что новейшие дискуссии вокруг гегелевской философии права связаны с коренными проблемами нашего времени, среди которых главный, гамлетовский вопрос: «быть или не быть», уже в его прямом смысле остро и настоятельно встал перед всем человечеством.

В 80—90-х гг. XX в. интерес к гегелевской философии права пробудился в связи с публикацией новых текстов. Речь идет о публикациях вторичных источников. В 1983 г. тогдашний президент Международного гегелевского объединения Д. Хенрих издал записи лекций по философии права, прочитанных Гегелем в Берлинском университете в 1819/20 гг.<sup>3</sup> Они были сделаны слушателем, имя которого пока неизвестно. В том же году, но несколько позже, известный западногерманский гегелевед О. Пёгтелер издал — в рамках десятитомной серии «Г. В. Ф. Гегель. Лекции» издательства «Феликс Майнер» — записи гегелевских лекций по философии права, прочитанных в 1817/18 гг. в Гейдельбергском университете<sup>4</sup>. Записи сделаны студентом-юристом П. Ванненманом. Это пока наиболее полная из известных записей гейдельбергских лекций<sup>5</sup>. Есть все основания связывать фундаментальное сочинение Гегеля, кратко названное «Философией права», с лекциями по философской проблематике, прочитанными великим философом. Ибо опубликованная самим Гегелем «Филосо-

<sup>2</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 420.

<sup>3</sup> Hegel G.W.F. Philosophie des Rechts. Die Vorlesungen von 1819/20 in einer Nachschrift. Herausgegeben von D. Henrich., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983. См. об этом предыдущий раздел моей книги.

<sup>4</sup> Hegel G.W.F. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd. I. Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesungen 1819/19. Nachgeschrieben von P. Wannenman. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983.

<sup>5</sup> Рукопись П. Ванненмана была найдена среди старых бумаг и книг у гейдельбергского антиквара географом Плеве из г. Мангейма, подарившим ее коллеге — философу Брехту. Тот передал манускрипт Немецкому литературному архиву в Марбахе и Некаре, с разрешения которого издательство «Феликс Майнер» и печатает лекции Гегеля в записи П. Ванненмана.

фия права» появилась именно благодаря ранее прочитанным курсам лекций и задумывалась как компендиум, который был положен в основу последующих лекционных курсов и служил своего рода учебным пособием. Благодаря публикации Гегель, вместе с тем, полагал развернуть и углубить учение об объективном духе, важнейший раздел своей системы, который он назвал — по причинам, потребовавшим и еще требующим особого анализа — именно философией права. Итак, создавая пособие по, казалось бы, частной проблематике для студентов и других своих слушателей (а в их числе были государственные деятели, представители интеллигенции), Гегель вынашивал более масштабные замыслы, имея в виду углубление, завершение «срединной» (между субъективным и абсолютным духом) части своей системы. И потому опубликованное самим Гегелем произведение принципиально необходимо изучать вместе с записями лекций, что может дать нам понимание реального процесса складывания, видоизменения философско-правового раздела гегелевской системы.

Вопрос о том, какого рода источниками являются записи лекций Гегеля, сделанные его слушателями и учениками, весьма сложен, специален и не может здесь обсуждаться во всех его аспектах и деталях. Однако представляется необходимым хотя бы кратко высказаться по этому вопросу. Есть ряд причин, в силу которых считается правомерным и даже необходимым использовать записи гегелевских лекций, оценив их как важный исторический, в частности, историко-философский (в нашем случае также историко-правовой) материал.

Прежде всего, как справедливо отмечено в предисловии издательства «Феликс Майнер» к I тому десятитомного издания лекций Гегеля, последние не в меньшей, а возможно, и в большей мере, чем опубликованные сочинения и отклики на них, говорят о непосредственном воздействии идей Гегеля на общественное сознание его эпохи. При этом идейное развитие Гегеля после создания «Науки логики» и гейдельбергской «Энциклопедии философских наук» (т.е., собственно, в два последних десятилетия его жизни) выразилось главным образом в многочисленных лекционных курсах, прочитанных в Гейдельбергском и особенно Берлинском университетах. Вряд ли можно оспаривать тот факт, что именно благодаря подготовке и чтению лекций, их постоянному совершенствованию расширялась и содержательно углублялась, на основе «Науки логики», система Гегеля.

Регулярно читая (в 1818—1831 гг.) курсы по логике и метафизике, Гегель опирался на ранее изданные работы — «Науку логики» и «Энциклопедию философских наук». Что же касается соци-

альной философии, т.е. в гегелевском смысле философии истории, права, искусства, религии, — то лекционные курсы стали главным способом тщательной и глубокой разработки этих разделов системы. В гегелеведческой литературе Запада данные разделы часто называют, вслед за самим Гегелем, его «реальной философией» — и они, действительно, содержали попытку применения абстрактных метафизико-логических принципов к пониманию сферы «реального», т.е. общества, истории, человека. Все сказанное прямо относится к философии права.

Отсюда ясен пристальный интерес исследователей ко всем документам, достоверно свидетельствующим о социально-философских взглядах Гегеля и их эволюции. Но являются ли уже опубликованные и вновь публикуемые записи лекций такими *достоверными* документами? Наш современник, скорее всего, усомнится в подлинности, тем более в полноте каких-либо записей философских лекций. Однако следует учесть, что во времена Гегеля существовали особые правила чтения лекционных курсов в немецких университетах и особая практика их записывания слушателями. Гегель, например, должен был читать лекции — в том числе лекции по философии права, которые в 1817—1818 гг. записывал в Гейдельберге студент-юрист П. Ванненман, — «под диктовку» (*Nach Diktaten*)<sup>6</sup>. Это означало, что Гегель зачитывал и давал слушателям записать основные положения — параграфы курса; затем давались пояснения — примечания. При этом когда Гегель давал пояснения, то он, по свидетельствам самих слушателей, говорил медленно, нередко вновь и вновь повторяя сказанное. Вот почему тексты лекционных записей (особенно тексты параграфов), как правило, достоверны в отношении действительного содержания лекций (что подтверждается существенным совпадением содержания записей, сделанных различными слушателями, а также их принципиальной близостью позднее опубликованному тексту.) Надо принять в расчет еще и то, что лекционная практика воспитывала в тогдашних немецких студентах навыки быстрого записывания лекций. Впрочем, дело было не только и не столько в «технических» навыках — ибо наилучшие записи были сделаны одаренными учениками Гегеля, впоследствии ставшими, подобно Э. Гансу, виднейшими представителями его школы. Именно они могли осознать историческую значимость гегелевских лекций. П. Ванненман, правда, не принадлежал к числу слушателей и учеников, впоследствии ставших знаменитыми. Но

<sup>6</sup> *Hegel G. W. F. Vorlesungen. Bd. I. S. XIV.* Далее при цитировании: Vorl. I, с указанием страницы.

он, несомненно, отнесся к лекциям Гегеля в Гейдельберге с интересом и пониманием. Недаром же он отправился слушать Гегеля и в Берлинский университет, сделав к своим гейдельбергским записям дополнение, почерпнутое из Берлинских лекций по философии права зимнего семестра 1818/19 гг.<sup>7</sup>

Не преуменьшая значения записей лекций, мы, конечно, не должны забывать о вторичном характере, неполноте этого источника. Но в случае философии права они, без сомнений, образуют дополнение к главному документу, т.е. тексту сочинения. Текст «Философии права» уникален в том смысле, что это единственный из опубликованных самим Гегелем компендиумов для лекционных курсов. Он позволил Гегелю не только с растущим успехом читать курсы по философии права в зимние семестры 1821/22, 1823/24, 1824/25, 1829/30, 1830/31 гг.<sup>8</sup>, но и с зимы 1822 выделить и превратить в самостоятельный постоянно читаемый курс философию всемирной истории, в его системе входившую в философию права. Нельзя забывать, что в 1825—31 гг. Гегель, наряду с философией истории, постоянно и с большой увлеченностью читал историю философии, эстетику, философию религии, логику и метафизику, философию природы. Что же до лекций по философии права, то после 1825 г. Гегель, казалось бы, почти утратил к ним интерес, передоверив чтение курса своим ученикам. Но вот в 1830 г. — на новой революционной волне в Европе — снова усиливается внимание Гегеля к философии права, что подтверждается и лекционными курсами, и последним сочинением «Английский билль о реформе» (1831 г.).

Итак, если речь идет о становлении гегелевской мысли, а также о развитии гегелевской школы, то роль записей лекций, относящихся к различным периодам, существенно возрастает. В частности, записям П. Ванненмана особый интерес придает то, что они сделаны в период, непосредственно предшествовавшему опубликованию Гегелем «Философии права» и являются запися-

<sup>7</sup> В пользу достоверности записей П. Ванненмана, найденных относительно поздно, свидетельствует почти полное их совпадение с некоторыми записями тех же лекций, сделанными учеником Гегеля В. Каровё (они приводятся в книге: *W. Carove. Hegel, Schubart und die Idee der Persönlichkeit in ihrem Verhältnis zur preußischen Monarchie*) — о чем сообщает О. Пёггелер (см. Vorl. I. S. XV).

<sup>8</sup> Лекции Гегеля по философии права, которые были известны к 1974 г., опубликованы К.-Г. Илтингом в издании: *Hegel G.W.F. Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818—1831. Edition und Kommentar in sechs Bänden von R.-H. Iltng. Stuttgart-Bad Cannstadt, 1973. Bd. I.; Bd-e II-IV. 1974.*

ми первого гегелевского лекционного курса по философско-правовым проблемам. Итак, появился еще один и самый полный пока документ<sup>9</sup>, позволяющий осмыслить тенденции развития социальной философии Гегеля в 1818—1821 гг., т.е. в период, в немецкой истории очень значимый и напряженный. Но лекции Гегеля в записи П. Ванненмана представляют не только исторический, гегелеведческий интерес. В них имеются некоторые важные, актуальные и для сегодняшнего дня идеи, содержательные формулировки, которые по тем или иным причинам «исчезли» в опубликованном тексте «Философии права» (или были в ней модифицированы).

Прежде всего рассмотрим вопрос о сходстве и различии между записями П. Ванненмана и текстом «Философии права» (опираясь на публикацию 1833 г.). С одной стороны, между рассматриваемыми текстами существует немаловажное сходство. В записях П. Ванненмана уже четко прослеживаются и та основополагающая структура, и то проблемное членение, которые в основном сохраняются в опубликованной Гегелем «Философии права»: разделение на абстрактное право, мораль и нравственность; выделение проблематики гражданского общества, а в ней — учения о государстве и т.д. Можно также увидеть в двух текстах если не буквальное тождество формулировок, то во всяком случае преемственность развивающихся идей гегелевской социальной философии, что далее будет подтверждено примерами.

С другой стороны, между двумя текстами имеются и существенные различия. Если основываться на самом достоверном материале у П. Ванненмана, тексте параграфов, то видно, какую огромную работу проделал Гегель в процессе превращения основных идей своих первых философско-правовых лекций в печатный труд. Дело, конечно, не только и не столько в том, что в 1817–1818 гг. в Гейдельберге Гегель надиктовал 170 параграфов, а в тексте «Философии права» довел их число до 360-ти<sup>10</sup>. Правда, и возросшее более чем вдвое количество параграфов (а ведь они для Гегеля являются важнейшими теоретическими вехами системного хода мысли) говорит о появлении новых тем, проблем, аспектов

<sup>9</sup> Схема параграфов лекционного курса 1817/18 гг. стала известна ранее благодаря фрагментам записей Хомайера, которые опубликовал Ф. Николин (Hegelstudien. Bd. VII. 1972).

<sup>10</sup> Отсюда несовпадение в обоих текстах нумерации даже тех параграфов, которые содержат сходные, почти идентичные формулировки (так, § 92 лекций, говорящий о трех моментах гражданского общества, соответствует § 188 «Философии права»; § 163, посвященный проблемам войны И мира — § 338 опубликованного Гегелем текста и т.д.).

анализа, «узлов» системы. Но еще существеннее связанные с этим содержательные изменения. Внимательное исследование характера этих изменений дает нам новый повод задуматься над более общим вопросом об *источниках развития, эволюции* философско-правовой и, говоря шире, социально-философской мысли.

Среди источников, о которых пойдет речь, огромную роль играют внутренние потребности, стимулы развития самой этой мысли, т.е. в данном случае — настойчивое желание Гегеля сделать свое учение об объективном духе (философию права) более глубоким, содержательно насыщенным, ясным. Записи лекций 1817/18 — одна из первых вех на дальнейшем пути разработки Гегелем философии права. О. Пётгелер во введении к записям П. Ванненмана так суммирует основные линии изменений, происходивших с учением об объективном духе после опубликования гельдейбергской «Энциклопедии» (1817) и вплоть до публикации «Философии права»: «...Эти лекции зимы 1817/18 гг. продвинули далее систематизацию и придали окончательную структуру философии права. «Право» было рассмотрено последовательнее, чем «Абстрактное право», учение о моральности было окончательно формализовано в виде учения о ступенях действия; нравственность была тут разделена на три особые формы — семью, гражданское общество и государство. Гегель и потом непрерывно работал над завершением философии права. В последующих 1818—19 гг. в Берлине он разработал первую часть лекций с добавлением в нее дополнительных параграфов, последнюю же часть, за неимением времени, оставил в виде сжатого наброска. Следующей зимой произошел скачок: одновременно были прочитаны лекции и окончательно разработан компендиум. В них Гегель также далее развил свою систематику. Например, с этого года, как и в компендиуме, государство понималось по-новому, с точки зрения внутреннего и внешнего «суверенитета». Имевшийся фрагмент о княжеской власти, который был написан 30.12.1819 г., в компендиуме предстает в виде § 286, что говорит об интенсивной работе над ним Гегеля»<sup>11</sup>. И так, понятное и вполне оправданное стремление к теоретико-логической полноте, ясности, завершенности системы (о котором некоторые авторы — «антисистемники», к сожалению, имеют обыкновение высказываться лишь негативно), толкало Гегеля к постоянным попыткам ее развешивания, дополнения, совершенствования.

Другая группа причин, объясняющих тенденции развития гегелевской философско-правовой мысли, связана с реальными общественно-историческими изменениями, особое воздействие которых именно на социальную философию запечатлено самим Гегелем.

### Предисловие к «Философии права»: исторический и актуальный смысл

Яркий текст Предисловия был написан Гегелем специально для публикации «Философии права». Во всяком случае курс 1818/19 гг., судя по записям П. Ванненмана, начинался прямо с Введения, где сразу же давались общая идея и понятие права. Предисловие было прибавлено к лекционному курсу в 1820 г. не случайно — оно было концентрированным и злободневным суждением Гегеля о плачевном, по его мнению, положении, сложившемся в немецкой философии права, а значит, в области социальной науки как таковой, и служившем, в свою очередь, специфическим выражением объективной социальной ситуации.

Предисловие к «Философии права» Гегеля, пожалуй, один из самых известных текстов философа: ведь там сформулирован знаменитый «двойной принцип» (*Doppelsatz*, как его называли гегелеведы) — «*что разумно, то действительно*; и что действительно, то разумно» (VII. S. 15); здесь же — ассоциирующееся с самой сутью философии изречение Гегеля: «... сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» (*Ibid.* S. 18). Предисловие — поразительный и редкий по своей идейной емкости философский текст. С одной стороны, автор «Философии права» прикасается к самой сути философии, в частности, философии социальной; с другой стороны, он откликается на весьма злободневные споры и дискуссии. Гегель взывает к тем, кому дорога нетленная специфика философии, но он адресует ее и к широкому кругу читателей, возросший интерес которых к социально-философским, в частности, философско-правовым сюжетам уловлен очень чутко. Непредубежденные и заинтересованные читатели, опирающиеся на практику, опыт, здравый смысл, — не просто аудитория, к которой обращается Гегель. Они прямо призваны автором «Философии права» в активные союзники. Ибо автор исходит из того, что они уже многое знают, чувствуют, понимают в социальной реальности. Многовековая общественно-историческая практика наработала достаточно разумные и эффективные принципы, формы, установления, даже сделала их «общеизвестными и значимыми», относящимися к «субстанции права и нравственности» (VII. S. 8).

Куда сложнее обстоит дело с тем, «что новейшая философия с величайшей претенциозностью высказывала о государстве...» (Ibid. S. 9). «Суетное стремление к *оригинальничанию*», «беспокойная возня рефлексии и суетности» (Ibid. S. 8—9) философствующих коллег — вот те главные противники, против которых резко выступает Гегель. До наших дней сохраняет актуальное значение страстная борьба Гегеля против философствования, которое нравственный мир, государство «предоставляет случаю и произволу» (VII. S. 8), против тех, кто хочет осмыслить правовые проблемы «с помощью благочестия и библии» (VII. S. 10), против поверхностного морализаторства, красноречия, что «растворяет многообразную внутреннюю расчлененность нравственности, которая и есть государство, — архитектонику ее разумности, порождающую посредством определенного различения сфер публичной жизни и их правомерностей, посредством строгой соразмерности, в которой даны каждая колонна, каждая арка и каждый контрфорс, силу целого из гармонии его членов, — растворяет это завершенное здание в размазне «сердца, дружбы и вдохновения» (Ibid.). Для своего же времени Гегель выступал настоящим новатором, когда он защищал и пытался реализовать принцип объективной науки о государственно-правовой, нравственной сферах, науки, руководствующейся идеей системности как диалектического «саморазвития» и единства многообразно расчлененного содержания. Поэтому следует отвергнуть, считал Гегель, морализирующую философию, говорящую лишь о должном: «философия, именно потому что она есть *проникновение в разумное*, представляет собою *постижение наличного и действительного*, а не выставление потустороннего начала...» (VII. S. 14).

Упомянут и «вождь этой поверхностности, которая называет себя философствованием» (VII, 9) — господин Я. Фриз. Выступить против Фриза в 1820 г. для Гегеля было непросто, хотя Гегель сослался в «Философии права» на свою давнюю, еще во Введении к «Науке логики», полемику с ним. А к началу 20-х гг. действительно поверхностный философ Фриз стал героем дня: он был одним из идейных вдохновителей движения немецкого буршества, на которое в 1819 г. (после Вартбургского фестиваля, после убийства студентом Зандом поэта Коцебу) обрушились репрессии прусского государства. Ситуация сложилась сложная и противоречивая. Репрессии против буршества переросли в преследование неблагонадежного студенчества; они стали поводом для укрепления позиций нараставшей реакции. Гегель, ставший профессором Берлинского университета, снова почувствовал на себе и на студенческой среде, что такое ветер политического похолодания.

Однако он решился на то, чтобы и в этой ситуации, невзирая на возможное недовольство левых кругов, выступить против идеологии, проповедуемой Фризом, и против «суетного оригинальничания» в философии права. Для этого были веские основания. Ибо идеология буршества и писания Фриза были отмечены такими неприемлемыми для Гегеля чертами, как крайний германский национализм и шовинизм. Буршества «не допускали иностранцев в свои объединения, они отказывались принимать еврейских студентов в качестве членов, участвовали в антисемитских выступлениях во Франкфурте в 1819 г.; на Вартбургском фестивале они сожгли огромную массу книг авторов, с чьими работами не были согласны... Анти-рационализм, ксенофобия, антисемитизм, нетерпимость и терроризм буршества — это те самые синдромы, которые, уже в других условиях, должны были институционализироваться нацистами»<sup>12</sup>. Фриз, подогревая подобные настроения, написал антисемитский памфлет «Об опасности, которые принесли евреи благосостоянию и характеру германского народа». Антисемитизм был тесно связан с шовинизмом, национализмом более широкого плана. Вспомним: Коцебу был убит потому, что студенты заподозрили его в шпионаже в пользу России.

Впрочем, Гегель, выступая против Фриза, не касается конкретных политических проблем, а развенчивает лживые народность и романтизм, субъективизм, поверхностность, показное благочестие, велеречивость, сухость и скудость мысли, прикрывающуюся словами «жизнь», «вести в жизнь» (где отсутствует дух, иронизирует Гегель, чаще всего говорят о духе, где все мертво-сухо, твердят о жизни).

«Так как произвольное крючкотворство, — свидетельствует Гегель, — присвоило себе название «философии» и ему удалось внушить широкой публике мнение, будто такого рода упражнения есть в самом деле философия, то стало почти стыдно говорить философски о природе государства, и нельзя обижаться на порядочных людей, если они начинают выражать нетерпение, как только услышат разговоры о философской науке, о государстве» (VII. S. 11—12). Блистательная гегелевская критика поверхностно-морализаторского, а одновременно и националистического философствования переливается в высказывание обоснованных претензий к правительству и публике, которые, убедившись в бесплодности псевдофилософии, отвернулись от философии вообще. Кажется, что слова эти написаны сегодня: «Ходячие в наше

<sup>12</sup> *Avineri Ch. Hegel's theory of the modern state. P. 119.*

время декламации и обвинения против философии представляю то странное зрелище, что, с одной стороны, они получают свое оправдание в той поверхностности, до которой унизилась эта наука, и, с другой стороны, сами коренятся в том элементе, против которого столь неблагодарно направлены» (Ibid. S. 13). Не является ли распространение псевдофилософии и тем более ее превращение в «школьную мудрость» (Ibid. S. 14) обвинением не только в адрес философии — но и той социальной среды, которая привела к подобному положению вещей?

Встает принципиальный вопрос об отношении философии к действительности. А поскольку философия, по Гегелю, есть постижение разумного, постольку здесь — часть более общей проблемы разумного и действительного<sup>13</sup>.

Рассмотренный нами на одном лишь примере выход гегелевской философии права в сферу социальной практики (и соответственно включение Гегелем социальной философии, философии истории именно в широко раздвинутые философско-правовые рамки) — специфическое преимущество истории мысли, которое ныне, увы, почти утрачено из-за сугубой дифференциации теоретических знаний об обществе и взаимообособления отдельных из разделов. Кажется, уже поздно сетовать на то, что в наше время философы, как правило, перестали вникать в проблемы права (даже философии права!), а большинство юристов — интересоваться философией (даже философией права!). Нынешнее образование философов, юристов, историков, экономистов, все их развитие на поприще избранных ими наук образует резкий контраст, — например, по отношению к пути, пройденному Гегелем. «... Сын вюртембергского чиновника, — пишет о Гегеле О. Пёггелер, — заинтересовался вопросом об истории конституций и с тех пор постоянно расширял свои юридические знания. Будучи домашним учителем, Гегель интересовался также социальным развитием Англии ... изучение английской политэкономии было начато во Франкфурте и затем продолжено... Все яснее сознавая, что он живет в эпоху коренных преобразований, Гегель должен был в конце концов прийти к историческому пониманию современности. И если сегодня на юридическом факультете специалист по уголовному праву вряд ли отваживается посягнуть на область конституционного права, то Гегель в своем компендиуме

<sup>13</sup> Об этой проблеме и о «двойном принципе» подробнее см.: Мотрошилова Н. В. Современное исследование философии Гегеля: новые тексты и проблемы (предыдущая статья в данной книге).

представлял дисциплины трех факультетов» (Vorl. I. S. XXXII). Сказанное О. Пёггелером о юридических факультетах, увы, относится и к философским, историческим, экономическим и другим факультетам. Дело тут не только и не столько в проблемах образования, сколь бы ни были они важны и актуальны. Дело в состоянии социального научного знания как такового. Сегодня, как и во времена Гегеля, дифференцированным, обособленным наукам об обществе противостоит интегральная, целостная и конкретная общественная реальность — и она, еще более стремительно, чем в гегелевскую эпоху, претерпевает коренные преобразования. А это означает, что на новом историческом этапе и в новой форме снова обозначилась острая социально-историческая потребность в синтезе, интеграции знаний об обществе. Вот почему, как нам представляется, следует более внимательно, в свете сегодняшних потребностей изучить те попытки синтеза социального знания, которые предпринимались в истории человеческой мысли ее виднейшими представителями. Речь идет, в частности, о форме *философии права* как интегрирующей рамке, как почве синтеза разнонаправленных знаний об обществе.

Такие группы проблем, как собственность, договор, принуждение, преступление, намерение и благо, добро и совесть, брак и семья, потребности и труд, право как закон, суд, государство и его внутренние структуры, отношения государств, проблемы суверенитета государств, войны и мира, всемирной истории, — все они были объединены Гегелем в единый исследовательский комплекс. Гегель синтезировал эти проблемы, имея в виду логику их реальной внутренней связи, — и правоту его подтвердила и сегодняшняя история, особо подчеркнув тесную связь экономических, политических, правовых, нравственных аспектов человеческой деятельности. А вот у нас сегодня все эти взаимосвязанные проблемы, увы, чаще всего «расставлены по полочкам» оторванных друг от друга наук.

Философия права Гегеля (чему в нашей литературе не уделяли должного внимания), вместе с тем, была задумана как синтез не только в проблемно-теоретическом, но и в историческом смысле. Она прежде всего и по преимуществу обращена к тому в социальных (в частности, государственно-правовых) отношениях, механизмах, результатах, что не может не воплощаться в исторически-конкретных, особых, относительных формах и проявлениях, но одновременно дает пробиться всеобщезначимому, общесцивилизационному, общечеловеческому содержанию. Идея всеобщего, диалектически объединяемого с особенным и единичным, красной нитью проходит через философию права; движение к

различным уровням обнаружения и признания всеобщности образует главную идейную линию философии права Гегеля (как и социальной философии Канта, Фихте, Шеллинга), сохранение, обогащение и современное осмысление которой, как никогда в истории, приобретает остро актуальное значение. Сфокусировав внимание на движении философско-правового исследования ко всеобщему, продолжим сопоставление двух анализируемых текстов на примере отдельных проблем, существенных для философии права Гегеля.

«Естественное право» и проблема специфики социальных (государственно-правовых) феноменов.

Гегель, как мы помним, включил в заголовок своей книги 1820 г. термин «естественное право». Вопрос о «естественном праве» отчасти является терминологическим. Но за терминологическими изменениями надо видеть, как возникает своего рода водораздел между двумя эпохами в *понимании* сущности социальной философии. Столкновение натуралистических и антинатуралистических позиций по вопросу об обществе — а в них здесь суть — в новой форме имеет место и сегодня. Записи Ванненмана проливают свет на формирование концепции Гегеля в столь важном теоретическом вопросе.

Понятие «естественное право» в более ранних работах Гегеля (до поры до времени, по крайней мере в терминологии, не избавившегося от тяготения традиции) было синонимом философски трактуемого права. В «Философии права» также сохраняется этот смысл, причем здесь, как и в предшествующих вариантах лекций, «естественное, или философское право»<sup>14</sup> противопоставляется «положительному» праву: первое, по Гегелю, есть право как идея, понятие, второе — право, как оно «вступает в существование», воплощается в виде закона<sup>15</sup>.

Однако характерно, что в «Философии права» даже во Введении термин «естественное право» встречается уже довольно редко. Во Введении из записей Ванненмана, с одной стороны, вводится это привычное для истории правовой науки понятие; с другой стороны, обосновывается необходимость его постепенного устранения. «Естественное право, — так записал Ванненман надиктованный Гегелем § 1 Введения, — имеет своим предметом свою

<sup>14</sup> Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. VII. С. 1.

<sup>15</sup> См. там же. С. 223 (далее ссылки на «Философию права» — в тексте: VII [том в собрании сочинений Гегеля], страница).

идею, разумные определения права и их осуществление; его источником является мысль, которая схватывает волю в ее свободном самоопределении; этот источник (Quelle) и есть божественное, вечное перворождение (Ursprung) права» (Vorl. I. S. 5). В тексте «Философии права» в § 1 имеется, во-первых, более лаконичная формулировка: «Философская наука о праве имеет своим предметом идею права — понятие права и его осуществление» (VII. С. 23). Во-вторых, в то время как в записях Ванненмана разъяснение «положительного права» кратко дано в примечании к § 1, в тексте «Философии права» расшифровка этого понятия становится более детальной и выносится в специальный § 3. Из § 2 и примечания к нему в записи Ванненмана видно, почему понятие «естественного права» все более вытесняется. «Сфера права, — диктовал Гегель, — это не почва природы как внешней природы и как субъективной природы человека, поскольку его воля, определенная внешней природой, находится в сфере природных потребностей и стремлений. Напротив, сфера права является духовной, а именно — сферой свободы. В праве свободе, правда, присуще и природное, поскольку идея свободы выходит во-вне (sich äußert) и придает себе существование; но свобода остается основой, и природа входит как нечто несамостоятельное». (Vorl. I. S. 6) В записях Ванненмана существенно и пояснение к процитированному § 2: «Названием "естественное право" целесообразно пожертвовать и заменить его обозначением "философская наука о праве" или учение об объективном духе» (Ibid.) — что как раз и было сделано Гегелем в «Философии права». «Выражение "природа" — пояснено далее в записях Ванненмана, — содержит двойственность; под ним понимают: 1) сущность или понятие чего-либо; 2) лишенную сознания природу как таковую. И тогда под «естественным правом» приходится понимать право, которое имеет значение в силу непосредственной природы; с этим связана фикция о некоем естественном состоянии, в котором якобы должно существовать истинное право. Это состояние противопоставляется общественному и в особенности государственному состоянию. Далее, господствует и другое ложное представление, будто общество — не то, что закономерно относится к сущности духа, а что-то вроде искусственного зла и несчастья и будто в нем находит свое ограничение истинная свобода» (Vorl. I. S. 6—7).

Итак, антинатуралистическая установка Гегеля на понимание права и резонная критика натуралистических, утопических аспектов традиционных концепций «естественного права» выражена в записях лекций вполне ясно. Затем мысль о вне-природной, т.е., собственно, социально-исторической сущности права Гегель

кладет в основу текста «Философии права». В нем Гегель не просто утверждает, что сущность права специфична по сравнению с чисто природными феноменами, что она тяготеет к духовной, а не к природной сфере, что она порождена духом как некая «вторая природа» (VII. S. 31) — акцент переносится на раскрытие этих тезисов, состоящее в более конкретном и подробном рассмотрении свободы и свободной воли как исходных для философии права, а значит, и для реальных правовых феноменов.

### Свобода и право

Анализ воли, причем именно свободной воли, в качестве «принципа и начала» (Vorl. I. S. 7) науки о праве в своем существе совпадает в обоих текстах. Так, § 3 записей Ванненмана не только по смыслу, но даже по формулировкам почти тождественен тексту § 4 «Философии права». Особенность последнего: Гегель усиливает и развивает в его начале как раз тот момент, о котором ранее говорилось: доказательство необходимо философского характера науки о праве идет рука об руку с центрированием всего исследования вокруг понятия свободы воли. При этом если в гейдельбергских лекциях 1817/18 г.г. Гегель ограничил Введение десятью параграфами, в которых, правда, уже была намечена основная структура рассуждения — обоснование свободы воли в контексте философии права, то в «Философии права» данная проблема развита весьма детально; анализ охватывает тридцать один параграф с примечаниями (в издании 1833 г. еще и с прибавлениями, собранными Э. Гансом). Это позволяет более внимательно исследовать один из самых важных для гегелеведения вопросов — о характере изменения социальной философии, в частности, социально-политических, государственных правовых позиций Гегеля, получившего закрепление в «Философии права». Распространено, в том числе в отечественных работах, мнение, что усиливающиеся после 1815 г. в Европе консервативные социально-политические тенденции породили консервативный же крен в философии Гегеля. А вот сопоставление анализируемых нами текстов наглядно показывает: один из первых социально-философских ответов Гегеля на ситуацию 1815—20 гг. состоял как раз в расширении — удвоении! — вводного раздела, в центр которого, как было сказано, было помещено энергичное, твердое обоснование свободы и свободной воли как исходного пункта философии права, а стало быть, всей социальной философии. Но, может быть, Гегель, расширив раздел по объему, выполнил его в духе ситуации, которая особо усложнилась в Германии в тот

самый момент, когда Гегель готовил «Философию права» к публикации? Сравнение текстов позволяет ответить на этот вопрос в целом отрицательно. В гейдельбергских лекциях — при общих указаниях на исходное значение свободы, свободы воли для философии права, центр внимания перенесен все же на более абстрактное философское разъяснение понятия «воля» (в его релевантном праву значении). Это рассуждение Гегель продолжает и в «Философии права». Но одновременно он не только не жертвует понятием свободы, но более четко, решительно, с более явными выходами в политику подчеркивает его принципиальное значение во всех, по существу, параграфах Введения к «Философии права». Мысль о свободе — стержень всего гегелевского текста. В § 29 дается афористическое философское определение: «Право состоит в том, что наличное бытие вообще есть наличное бытие свободной воли. — Право есть, следовательно, вообще свобода как идея» (VII. С. 59). В целом же задачу, даже сверхзадачу науки о праве, ее философичность Гегель усматривает в том, чтобы принцип свободы, спасенный и обогащенный, был проведен между Сциллой субъективного произвола, дающего лишь видимость свободы, и Харибдой государственного деспотизма, уничтожающего или существенно ограничивающего свободу под предлогом объективной необходимости. Внимательный анализ всех социально-философских, в частности, философско-правовых текстов Гегеля позволяет обнаружить в них этот принцип — его великий философ обрел еще в молодости и не жертвовал им никогда, в том числе во времена ухудшавшейся политической конъюнктуры и усиливавшейся цензуры. Вместе с тем, отдельные формулировки лекций иногда звучат радикальнее, чем в подцензурной публикации «Философии права».

«Определением человека может быть только абсолютная свобода» (Vorl. I. S. 274), — эту формулировку, согласно записи Ванненмана, Гегель включил в примечание к § 6 лекций уже в Берлине. В «Философии права» (соответственно в § 10 и примечании) та же мысль (в контексте сравнения отношения к свободе ребенка и взрослого человека) выражена более уклончиво и абстрактно (VII. S.40—41).

#### Свобода и единство всеобщего-особенного- единичного

Анализ в обоих текстах этой проблемы — важнейшей для гегелевской социальной философии в целом, для философии права, в частности, поясним на примере раздела о государстве. Огромный интерес Гегеля к прояснению фундаментальных понятий

философии государства виден в том, что уже в гейдельбергских лекциях данной теме было посвящено несколько объемных параграфов (§§ 122—126; в «Философии права» соответственно — §§ 257—259). В плане освещения проблематики всеобщего-особенного-единичного лекции в записи Ванненмана подчас дают определенные преимущества по сравнению с «Философией права», где значительная часть текста посвящена полемике Гегеля с его современником фон Галлером (поэтому § 122—126 лекций можно предложить для перевода в издании новых текстов по философии права Гегеля).

В отечественной и зарубежной литературе о Гегеле нет, пожалуй, более напряженных дискуссий, чем те, которые связаны с отношением Гегеля к государству. Вряд ли можно считать вопрос разрешенным. Дискуссии продолжаются. Обобщая их, Х. Оттман пишет: «Кем был Гегель? Был ли он антииндивидуалистическим системным мыслителем, за что его до сих пор критикуют так называемые левые гегельянцы? Или он был великим современным универсалистом, как его в своих целях рекламировали философы эпохи Бисмарка и многие гегельянцы третьего рейха? Был ли он просто идеологом власти или фашистом, в чем его постоянно обвиняли либералы и теоретики открытого общества в нашем столетии? Или мы должны поверить немецким, англо-саксонским и французским апологетам Гегеля послевоенного периода, которые представили нам его как "мыслителя индивидуальности"?»<sup>16</sup>. Х. Оттман справедливо отмечает: «Почти все оппозиции против Гегеля исходят из упрека, согласно которому в его философии индивидуум находится в подчиненном положении. Правда, содержание упрека варьируется в определенные эпохи» (Ibid. S. 2). В сегодняшних спорах о Гегеле подобные обвинения в адрес его социальной философии выдвигаются никак не реже, чем прежде. Записи лекций Ванненмана снова дают повод и материал, чтобы обратиться к вопросу о государстве и свободе индивида, который потому и существен для теоретических дискуссий, что постоянно и напряженно ставится социально-исторической практикой.

В лекциях, как и в тексте «Философии права», нет недостатка в формулировках, на которых по большей части и основываются лево-либеральные и радикальные критики «этатизма» (даже «тоталитаризма») Гегеля. Так, § 123 в записях Ванненмана по смыслу и формулировкам близок §§ 257 и 258 «Философии права», где

<sup>16</sup> *Ottman H.* Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. В.; L.; N. Y, 1977. Bd. I. S. 1—2.

государство определяется как «действительность нравственной идеи» и «субстанциональной воли» (VII. S. 263; Vorl. I. S. 172). Немало ошибок в интерпретации соответствующих идей философии права Гегеля возникло потому, что интерпретаторы брали такого рода формулировки вне их контекста, вне того значения, которое понятия «нравственная идея», «нравственный дух», «субстанциональная воля» и др. имеют именно в системе Гегеля. Правда, порою принимались в расчет предостережения Гегеля относительно того, что анализ *сущности* государства, его понятия в *философии* права отнюдь не совпадает с исследованием, оценкой исторически возникавших или наличных в тот или иной период «особых государств». «Философское рассмотрение должно заниматься лишь внутренней сущностью всего этого, мыслимым понятием», — разъясняет Гегель (VII. S. 264). Или: «При мысли о государстве нужно иметь в виду не особенные государства, особенные учреждения, а скорее идею государства самого по себе, этого действительного бога» (VII. S. 268—269). Но тем более опасным и противонравственным, заявляли критики Гегеля «слева», становится гегелевское «сущностное» подчинение индивида государству. Текст лекций Ванненмана, присоединенный к «Философии права», дает новую возможность продолжить этот спор, не утративший актуальности в практическом и теоретическом отношениях.

«В государстве всеобщая воля становится действительной, всеобщее имеет наличное бытие в качестве абсолютной цели. Здесь — не поиски, не нечто потустороннее, будущее; цель действительна, современна. Это внутреннее, которое непосредственно является внешним, так что само внутреннее (*die Innerlichkeit*) в качестве внешнего, и наоборот, и есть тождество. Рост и т.д. растения есть внешнее, его наличное бытие; это понятие и составляет его внутреннее, его природу. Сущность самосознания — разумное, разумная воля налична только в самосознании. Дух здесь есть выявляющееся, проясняющее себя самому себе, всеобщее; в отличие от того, как обстоит дело в сфере необходимости<sup>17</sup> и в гражданском обществе, здесь он есть в качестве свободы. Это знающее себя всеобщее, воля, которая находится в форме всеобщности. Поскольку здесь всеобщее осознано в качестве раскрывающего себя закона, оно также воплощено в действительность. Всеобщее здесь суть нравы народа, оно есть дух и форма всеобщеприродной данности. Живое органическое есть первое и последнее, ибо оно имеет самого себя предметом собственной деятель-

<sup>17</sup> В контексте данного рассуждения Гегеля речь идет о «необходимости».

ности. Эта деятельность составляет индивидуальность самосознания, полагает себя в качестве негативности и свободного Я, бесконечного отношения к самому себе. В единичном самосознании дух обладает своей действительностью. Духовная природность ведет к семье, потребность — к гражданскому обществу, свободная воля — к государству» (Vorl. I. S. 172). И далее: «Государство — всеобщая воля, которая есть ставшее действительным всеобщее самосознание, оно — идея бога. Народы чтити всеобщую сущность государства как некоего бога. Это свобода в ее всеобщности и действительности; высшее право состоит в том, чтобы эта идея наличествовала. Свобода есть самосознание; идея, следовательно, имеет свою реальность в индивидуальном (einzelnen) самосознании. Подобно тому как в абстрактном праве личность вкладывает свою свободу во внешнюю, природную вещь, так материалом субстанциальной свободы является самосознание. Субстанциальная свобода вкладывает себя в индивидуальное, единичное самосознание, которое по отношению к ней бесправно. Если индивидуумы выступают против этой идеи, они становятся бесправными, лишенными достоинства (würdelose). В том и состоит абсолютное право государства, что оно воплощается в действительность через индивидуальное самосознание» (Ibid. S. 173).

В анализе сущности государства есть принципиальное сходство и одновременно некоторое различие оттенков — но только оттенков, акцентов, а не идейного содержания — между «Философией права» и записями Ванненмана. Оба текста сходны в том, что 1) Гегель ставит в центр идею, понятие, т.е. сущность государства (и одновременно выступает как против отождествления сущности с любой государственно-правовой эмпирией, так и против отрыва сущности от исторически конкретного развития государственно-правовых форм). 2) Он усматривает эту сущность в разумности, превращающейся в действительность, т.е. «во взаимопроникающем единстве всеобщности и единичности», что в содержательном контексте философии права означает единство «объективной свободы, т.е. всеобщей субстанциальной воли, и субъективной свободы, как индивидуального знания и ищущей своих особенных целей воли...» (VII. S. 264). 3) Гегель связывает реализацию сущности, идеи (одновременно идеала) государства именно с активной деятельностью, самосознанием индивидов. 4) Государство «само по себе» (т.е. как понятие, сущность) Гегель провозглашает «нравственным целым» — но лишь поскольку оно мыслится как «осуществление свободы, осуществление же свободы есть абсолютная цель разума» (Ibid. S. 267—268). 5) «... Инди-

видуум, — по Гегелю, — лишь постольку объективен, истинен и нравственен, поскольку он есть член государства» (VII. S. 264).

Это вовсе не означает, что всякое государство образует «нравственное целое» и что любой индивид, уже потому, что является гражданином государства, непосредственно «истинен и нравственен». Гегель хочет лишь сказать, что нравственное как противоположное безнравственному имеет смысл исключительно в пределах человеческих объединений, тремя главными формами которых он считает семью, гражданское общество, государство. Анализируя и сравнивая их, Гегель связывает господствующую ориентацию на природное, единичное с семьей, разнообразие потребностей, господство особенного — с гражданским обществом, а постепенное «овладение» принципом всеобщего — именно с государством (Vorl. I. S. 170—171).

б) Для понимания и оценки учения Гегеля о государстве необходимо учесть специфику системно-теоретической конструкции всей его социальной философии. В пределах философии объективного духа самая высокая — и, соответственно, нравственно целостная форма для Гегеля та, что отвечает сути, т.е. понятию и цели человеческого объединения. Гегель так и пишет в «Философии права»: «Объединение как таковое само есть истинное содержание и цель, и индивидуумы предназначены вести всеобщий образ жизни; их дальнейшее, особенное удовлетворение, особенная деятельность, особенный характер поведения имеют своим исходным пунктом и результатом это субстанциальное и обладающее всеобщей силой» (VII. S. 264).

Государство у Гегеля рассматривается как объединение, сущность, исторический смысл которого состоит в реализации главной цели человеческого объединения как такового — разумного, творческого, сознательного, в этом смысле свободного удовлетворения единичных, особенных интересов посредством ориентации на всеобщее.

Специфический акцент записей Ванненмана по сравнению с текстом «Философии права» состоит (в этих первых параграфах раздела о государстве) в подчеркивании следующего момента: государство, по Гегелю, не только в идее, но и в действительности пролагает дорогу всеобщему; а происходит это потому, что в «субстанциальную волю», объективирующуюся в истории развития государственно-правовой сферы, индивиды уже вложили свою единичную волю ко всеобщему, запечатлели свое самосознание, утвердив тем самым в существовании более развитых государств и более «существенные моменты».

Не вдаваясь в другие детали весьма непростого решения Гегелем проблемы соотношения государственного целого и жизнедеятельности входящих в него индивидуумов, остановимся лишь на исходных принципах, благодаря которым проясняется роль «идеи» государства, государственности и в философии права, и во всей вообще гегелевской системе.

Применительно к значительному отрезку человеческой истории (а за его пределы Гегель не заглядывает; внесоциальной формы будущего общества он себе не представляет) государство рассматривается как «единственное условие достижения особенной цели и особенного блага» (VII. S. 273). Поэтому антигосударственные устремления индивида для этого отрезка истории — синоним антиобщественного, а стало быть, противонаравственного поведения.

В случае, если индивид хочет полностью изолироваться от государства, это как будто означает возврат в нецивилизованное «природное» состояние. Однако и тут дело обстоит сложнее: «Если отдельный индивид хотел остаться по отношению к государству изолированно-свободным существом (*für sich ein Freies*), то ведь и тогда он вступал с государством в борьбу за признание; но тогда божественное право — на стороне государства, и при этом государство имеет право на принуждение по отношению к такому индивидууму, желающему свободным остаться в пределах природы» (Vorl. I. S. 174).

Для правильного понимания гегелевского принципа государства и государственности очень важно учитывать, что этим терминам Гегель придает не узко-правовое, а универсальное социально-философское значение. Государство с определенного исторического момента становится — так его толкует Гегель — носителем всеобщего, социальной связи, единства общества как таковых; в новое время ко всеобщему как «субстанциональному» присоединяется еще и свободное, сознающее себя особенное.

«Все дело — пишет Гегель в «Философии права» — в единстве всеобщности и особенности в государстве. В древних государствах собственная цель была целиком тождественна с волей государства; в новейшее время мы требуем, напротив, собственного взгляда, собственного воления и собственной совести»<sup>18</sup>. Вот почему Гегель считает, что философия государства и права обязана анализировать «государство само по себе», что государство должно предстать как «нравственное целое, осуществление свободы,

<sup>18</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. VII. С. 273. См. также: § 260. С. 270.

осуществление же свободы есть абсолютная цель разума»<sup>19</sup>. Дело идет, следовательно, о единстве в контексте философии Гегеля: «субстанциональности» государства; его разумности; идеи государства; всеобщего и единичного. «Разумность, понимаемая абстрактно, состоит вообще во взаимопроникающем единстве всеобщности и единичности, а здесь, где она рассматривается конкретно, по своему содержанию, она состоит в единстве объективной свободы, т.е. всеобщей субстанциальной воли, и субъективной свободы, как индивидуального знания и ищущей своих особенных целей воли, и поэтому она состоит в действовании, определяющем себя согласно *мыслимым*, т.е. *всеобщим* законам и основоположениям. — Эта идея есть в себе и для себя вечное и необходимое бытие духа» (VII. S. 264). В этом и других отрывках из раздела «Государство» «Философии права» (см., например, § 260) — поистине центр гегелевской социально-философской концепции. «Взаимопроникающее единство всеобщности и единичности» есть ведь, по Гегелю, содержание, смысл идеи государства. И история — такова установка Гегеля во всем данном разделе — интересна философу скорее не деталями, касающимися каждого особого государства (это «историческая проблема», вопрос, не имеющий отношения к «идее государства»), не ограниченностями, недостатками и т.д., а тем, как постепенно, но неуклонно пробивает себе дорогу «идея государства», «всеобщее» государственно-правовой сферы.

Свою эпоху и характерное для нее государство («новое государство») Гегель выщеляет и отличает: в нем «всеобщее связано с полной свободой особенности и с благоденствием индивидуумов» (Ibid. S. 271).

При этом было бы противно самому духу и структуре произведения толковать Гегеля так, будто он некритически приписывает гармонию всеобщего и индивидуального наличным в его эпоху и вообще в новое время формам государственности. И применительно к «новому государству» речь идет не более, чем об его идее, почему Гегель пишет: «Всеобщее, следовательно, *должно* (подч. нами. — *Н. М.*) деятельно осуществляться, но вместе с тем субъективность, с другой стороны, *должна* развиваться целю и живо» (Ibid.).

Сказанное относится и к другим постулатам гегелевской философии права, т.е. социальной философии — идет ли речь о настоятельном проникновении «всеобщего интереса» (S. 278) в канву особенных интересов внутри государства; о всеобщих задачах

<sup>19</sup> Там же. С. 267—268.

разделившихся и обособленных властей; о «связи между всеобщим интересом и особенным» в деятельности правительств, государственных учреждений; о взаимодействии «особенных» интересов отдельных государств и всеобщего, т.е. общечеловеческого интереса. Всюду имеется в виду «всеобщая идея» государственности, которая в ходе истории «пробивается» через все случайное, особенное, но которая отнюдь не получила, согласно Гегелю, полного и окончательного воплощения. Движение ко «всеобщему» государственной формы — а это, как мы видим, расшифровывается как взаимопроникновение всеобщего, единичного, особенного — есть скорее тенденция, закон развития истории, причем, по убеждению Гегеля, наличие такого закона отнюдь не становится ясным при первом «явлении», вычленении «всеобщего» в государственно-правовых формах классической древности; только в Новое время такое единство — да и то скорее как цель, идеал — осознается людьми.

На пути ко всеобщему, к государству как «действительности нравственной идеи» (VII. S. 263) — в качестве этапа, который, по Гегелю, буквально не-обходим: если и пытаться обойти его, то придется к нему все же вернуться — воздвигнута гегелевской философией права стадия «гражданского общества». А «гражданское общество» — социально-философская конструкция, которая, в свою очередь, встроена в более общую теоретическую рамку философии права: ее, а соответственно, и всю заключительную часть «Философии права», Гегель обозначает понятием «Нравственность», широкий смысл которого в системе гегелевского объективного духа требует особого анализа, который не планировалось дать в этой работе ограниченного объема.