

ЭТИКА

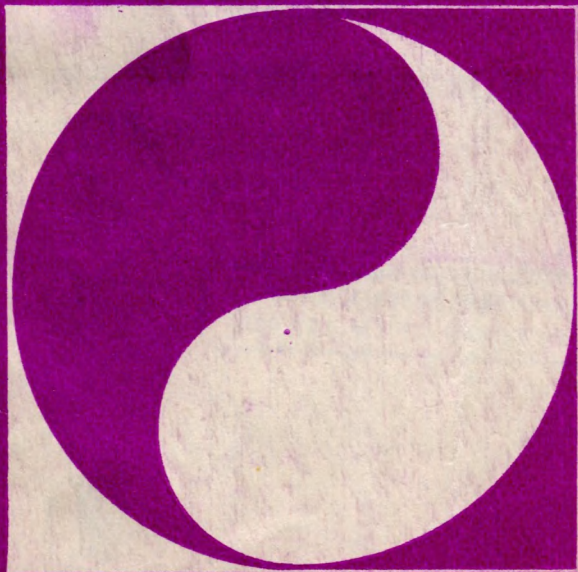
ПОДПИСНАЯ НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ



1988/11

В. В. Перерва

ЭТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ГЕГЕЛЯ



ЗНАНИЕ

НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ

НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ

ПОДПИСНАЯ НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ

ЭТИКА

11/1988

Издается ежемесячно с 1973

В. В. Перерва,
кандидат философских наук

**ЭТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ
ГЕГЕЛЯ**



Издательство «Знание» Москва 1988

ББК 87.7
П 26

Автор: ПЕРЕРВА Валентин Васильевич, кандидат философских наук, старший преподаватель Военно-политической академии им. В. И. Ленина.

Рецензент: Гусейнов А. А., доктор философских наук.

Редактор: ПРОЦЕНКО О. И.

Перерва В. В.

П 26 Этические взгляды Гегеля: (Из цикла «История этических учений»). — М.: Знание, 1988. — 64 с. — (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Этика»; № 11).

11 к.

В брошюре дается краткая характеристика социальных и теоретических предпосылок процесса становления и эволюции этических воззрений крупнейшего представителя немецкой классической философии.

В центре внимания автора — специфика проявления в этических взглядах Гегеля основного противоречия его философии — противоречия между диалектическим методом и идеалистической системой.

0301070000

ББК 87.7

ВВЕДЕНИЕ

Один из основоположников позитивизма О. Конт попросил однажды Гегеля, автора системы абсолютного идеализма, изложить ее содержание кратко, популярно и на французском языке. Гегель в ответ заявил, что его философию нельзя изложить ни вкратце, ни популярно, ни по-французски. Скорее всего, это выдуманная история, но она верно фиксирует необычайную сложность задачи сжатого и популярного изложения учения немецкого мыслителя.

Впрочем, в данной брошюре и не преследуется такая цель, поскольку в распоряжении читателя имеется обширный выбор литературы подобного рода*. Но получить представление о той или иной части, стороне философии Гегеля оказывается несколько не проще.

В практически необозримой гегелиане определяющее место принадлежит анализу собственно философских, логических, методологических, гносеологических идей и концепций философа.

Однако в последнее время возрастает интерес к философско-историческим, социально-политическим, морально-этическим аспектам гегелевского наследия. Думается, что это не случайно и обусловлено, с одной стороны, развитием марксистского гегелеведения, с другой — особенностями нашего времени, обострившего внимание к подобной проблематике.

И все-таки именно этические взгляды Гегеля остаются, пожалуй, наименее изученными, и работ, специально посвященных этой теме, у нас до обидного мало. Такое положение дел тем более не оправданно, что в марксистской традиции содержится хотя и весьма критическая, но в общем

* См. список литературы (4, 17, 29, 30 и др.). При цитировании и ссылках первая цифра обозначает номер издания в списке литературы, вторая — страницу. Если издание многотомное, то вторая цифра указывает на том, а третья — страницу.

и целом высокая оценка этой стороны учения немецкого философа. Достаточно внимательно прочитать хотя бы положения Энгельса, содержащиеся в его знаменитой работе о Л. Фейербахе, вспомнить высказывания Г. В. Плеханова, А. В. Луначарского и других (см.: 32, 650; 25, 117).

Более трех десятилетий назад видный польский марксист, большой знаток Гегеля Т. Кроньский писал: «Но сегодня, в минуты возрастания морального беспокойства человечества, этической проблематике предстоит занимать особенно важное место. Не стоит ли вспомнить, что «берлинский мудрец», как называли его польские революционеры сороковых годов XIX в., имел кое-что сказать также и в этике? Для изучения марксистской морали это могло бы быть полезным» (42, 90). Эти слова не утратили своего значения и сегодня, ибо «моральное беспокойство человечества» с тех пор не только не уменьшилось, а напротив, резко увеличилось. Соответственно «удельный вес» этической проблематики в духовной жизни также возрос, и опыт нравственных исканий выдающихся мыслителей предшествующих эпох приобретает для нас все большую актуальность.

Приближаясь к хотя и условной, но весьма неординарной исторической черте — к окончанию XX в., а вместе с ним и второго тысячелетия, вступая в новые эпохи всемирной истории, люди стремятся в более широком плане осмыслить пройденный путь, окинув мысленным взором не только «век нынешний и век минувший», но и длинный ряд предшествующих веков, чтобы попытаться понять историю как единое целое, чтобы еще раз внять ее многообразным, в том числе и нравственным, урокам, чтобы, наконец, почерпнуть из нее энергию для последующего сознательного исторического творчества. Философия Гегеля предоставляет обильную и полезную «информацию к размышлению» над столь глобальными проблемами.

В литературе с давних пор получили права гражданства такие понятия, как «этика Гегеля», «этическая концепция (теория, учение, доктрина и т. п.) Гегеля». Наверное, все они по-своему правомерны, хотя содержание их не всегда достаточно четко очерчивается. Между тем это существенно, так как довольно распространены представления о якобы принципиальной «антиэтичности», «иммориализме», равнодушии Гегеля к вопросам нравственности. Не менее по-

пулярны и мнения о том, что в гегелевской философии чрезмерно много морали, что взятая под определенным углом зрения вся она представляет собой завуалированную («логизированную») мораль.

В данной брошюре под этическими взглядами философа будет пониматься его отношение к тому, что сегодня охватывается понятием этической проблематики в самом широком смысле слова, независимо от того в какой форме это отношение выражено. Естественно, что из этой проблематики можно охватить лишь незначительную часть, но такую, в которой по возможности наглядно были бы представлены характерные черты целого.

«У Гегеля этика, или учение о нравственности, — писал Ф. Энгельс, — есть философия права и охватывает: 1) абстрактное право, 2) мораль, 3) нравственность, к которой, в свою очередь, относятся: семья, гражданское общество, государство. Насколько идеалистична здесь форма, настолько же реалистично содержание. Наряду с моралью оно заключает в себе всю область права, экономики и политики» (1, 21, 295).

Указывая на идеалистичность формы философии права, Энгельс имеет в виду ее место в системе Гегеля, которая представляет собой сложную и довольно искусственно обоснованную конструкцию «саморазвития абсолютной идеи». В процессе этого «саморазвития» абсолютная идея, по Гегелю, порождает природу (как «иноебытие» абсолютной идеи). Природа, подвергаясь, в свою очередь, самоотрицанию («отрицание отрицания»), порождает дух, который также проходит в своем развитии три ступени: 1) субъективный, 2) объективный и 3) абсолютный дух. Сфера права, моральности и нравственности рассматривается Гегелем как относящаяся ко второй ступени — к объективному духу. Здесь необходимо отметить, что Гегеля при построении его системы интересует, говоря словами Маркса, не столько «логика дела», сколько «дело логики». Мы же, по совету классиков марксизма, не станем задерживаться на строительных лесах, а попытаемся пропикнуть внутрь здания, ибо в нем можно обнаружить «еще и поныне поражающее богатство мыслей», «бесчисленные сокровища, до настоящего времени сохранившие свою полную ценность» (1, 21, 278).

Об этом не следует забывать при попытках определе-

ния классовой позиции философа и социальной роли его системы, чтобы избежать прямолинейности, односторонности, вульгаризации или модернизации оценок. В противном случае мы получаем либо Гегеля — «почти фашиста», либо — «почти марксиста», либо Гегеля — «врага пролетариата и социализма», либо «аристократическую реакцию на французскую буржуазную революцию», либо еще что-нибудь в этом же роде.

ФОРМИРОВАНИЕ ЭТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ НЕМЕЦКОГО МЫСЛИТЕЛЯ

Биография Георга Вильгельма Фридриха Гегеля не богата остро сюжетными коллизиями, хотя и отличается большим разнообразием событий в сравнении, скажем, с жизнью Канта. Гегель родился в 1770 г. в Штутгарте, в семье сравнительно высокопоставленного государственного чиновника. Прадед философа И. Гегель был изгнан из Австрии из-за своей приверженности протестантской вере и нашел приют в лютеранском Вюртемберге. Среди более близких по времени предков философа были священники по профессии, один из которых крестил Шиллера. Гегель получил традиционные, а следовательно, выдержанные в религиозном духе воспитание и образование (домашнее воспитание, латинская школа, гимназия), дополненные затем годами учебы в Тюбингене.

Первое его появление «на публике» в качестве «философа» было связано с обсуждением морально-религиозной проблематики. После двух лет учебы студенты-теологи Тюбингена получали степень магистра философии, для чего было необходимо написать два небольших философских сочинения, сдать экзамен и принять участие в диспуте по работе, написанной одним из профессоров. Гегель вместе с Гельдерлином и двумя другими студентами диспутировал по диссертации А. Фр. Бека (Bök) «О границе человеческих обязанностей», согласно которой нравственные законы сохраняют свою силу и остаются теми же самыми независимо от веры в бога и бессмертия души, а религиозное обоснование лишь поддерживает и подкрепляет естественную нравственность. Повидимому, Гегель не блеснул на экзамене особой эрудицией и оригинальностью, поскольку в выпускном свидетельстве

студента Гегеля говорится: «По теологии успевал... В философии никаких стараний не проявил».

В эволюции гегелевских взглядов, по моему мнению, целесообразно выделить три основных периода, каждый из которых характеризуют определенные особенности политической позиции, а также формы и главным образом содержания развиваемых им концепций.

Первый период — от ранних работ до появления первого фундаментального философского труда «Феноменология духа» (1807). Это период становления, формирования философских взглядов, выработки самостоятельного подхода к проблемам современности. В политическом отношении взгляды Гегеля в это время характеризуются наибольшей прогрессивностью, демократизмом и даже революционностью. Имея это в виду, правомерно назвать его периодом радикального демократизма. Гегелем закладываются основы его диалектико-идеалистического метода и объективно-идеалистической системы. Во взаимосвязи элементов метода и системы преобладающим выступает метод.

Второй период — 1807—1817 гг. Это период всесторонней разработки философской системы, окончательного установления ее структуры, завершившийся изданием «Энциклопедии философских наук». Происходит постепенное «поправление» политической позиции мыслителя, хотя демократические и гуманистические взгляды все-таки преобладают. Такую позицию можно назвать умеренно либерально-демократической. Достигается некоторое «динамическое равновесие» метода и системы: наиболее полно и глубоко разработан диалектический метод в «Науке логики». Для этого периода характерно, что этическая проблематика отступает на задний план. Интеллектуальная энергия мыслителя направлена на завершение грандиозного здания системы, потребовавшей, по его собственному признанию, гораздо более «тяжелой работы мысли», чем метод.

Наконец, третий, завершающий, период — 1817—1831 гг. В политическом плане он характеризуется нарастанием консервативных и прямореакционных моментов. Это соответствовало общему ходу развития европейской и мировой политики после 1815 г., усилению политической реакции на родине мыслителя и не в последнюю очередь такому факту его личной биографии, как направленное Гегелю прус-

ским министром народного просвещения и вероисповеданий приглашение возглавить кафедру философии Берлинского университета. В этот период философ продолжает «шлифовку» своей системы, разрабатывая в лекционных курсах ее различные составные части. Проблемы этики снова выходят на один из первых планов в его творчестве. «Философия права», завершенная Гегелем в 1820 г. и вышедшая в свет годом позже, представляет собой наиболее полное изложение его этических взглядов.

Процесс формирования гегелевского мировоззрения долгое время был в значительной мере скрыт от внимания его биографов. И лишь в начале XX в., когда в 1906 г. вышла в свет книга В. Дильтея «История юности Гегеля», а вслед за тем в 1907 г. Г. Нолем были опубликованы так называемые «Теологические юношеские сочинения Гегеля», он стал объектом многочисленных исследований. Начиная с Дильтея и Ноля, буржуазные авторы склонны искажать реальную картину этого процесса в духе иррационалистической «философии жизни», преувеличения роли религии и теологии в становлении взглядов Гегеля.

Однако, хотя реальное место религиозной проблематики в раннем творчестве философа действительно велико, есть основания считать, что главный интерес его был все-таки с самого начала сосредоточен в сфере социально-политической и морально-этической. Религия же выступала в роли традиционной формы мышления, своеобразно отразившей отсталость немецкой буржуазии этого периода, идеологи которой в отличие от идеологов французской революции не могли позволить себе роскошь атеизма. Ведь «религиозный вопрос» еще много десятилетий оставался в центре духовной жизни Германии. Что же касается «французского примера», то бесспорно, немецкая буржуазия и его мерила сугубо моральными мерками. Так, революционер-демократ Г. Форстер, которого высоко ценил молодой Гегель, видел во французской революции «самый великий, самый значительный, самый изумительный из всех переворотов, когда-либо совершившихся в нравственном развитии человечества» (27, 263).

В политическом отношении молодой Гегель настроен весьма радикально. «Религия и политика всегда работали сообща, — пишет он в письме к Шеллингу от 16 апреля

1795 г., — религия проповедовала то, что хотел деспотизм, — презрение к роду человеческому, неспособность его к какому-либо добру, неспособность стать чем-либо с помощью собственных сил». Несмотря на свой идеализм, молодой мыслитель правильно понимает реальные основы прочности господствующей религиозной идеологии: «Ортодоксию невозможно поколебать до тех пор, пока ее проповедь связана с земными выгодами и вплетена в целостный государственный организм» (10, 2, 224; 10, 2, 218). Он испытывает моральное негодование в отношении попыток государства вмешиваться в частную жизнь граждан: «Я глубоко чувствую всю плачевность такого состояния, когда государство проникает в сокровенные глубины нравственности с намерением направлять ее; состояние это остается плачевным и в случае, когда государство руководствуется добрыми намерениями, но оно бесконечно печальнее, когда у кормила власти стоят лицемеры; последнее неизбежно должно произойти, если даже в начале намерения были добрыми» (10, 2, 230). Нужно было обладать значительной смелостью, чтобы в те тревожные и мрачные для Германии времена высказывать подобные идеи даже в частных письмах.

Однако этот демократический радикализм не нашел проявления в сколько-нибудь значимой практической политической деятельности. Известно, правда, что студент Гегель был активистом клуба прогрессивно настроенной молодежи, сочувствовавшей французской революции. На его собраниях он выступал с пламенными речами о свободе и даже принял участие вместе с Шеллингом и Гельдерлином в торжественной церемонии посадки символического «дерева свободы» в окрестностях Штутгарта. Но этим дело и ограничилось.

Гегель был склонен искать способ личного участия в решении задач своего времени не в качестве политического деятеля и не как профессиональный проповедник протестантизма, на что, казалось бы, толкало его «базовое образование».

Настойчиво готовясь к академической карьере, с целью «уяснения сути дела самому себе», он создает ряд рукописных трудов, в которых в центре внимания находятся социально-политические, нравственно-религиозные, а затем и философско-методологические проблемы. Важнейшие из этих рукописей — «Народная религия и христианство» (1792—

1795), «Позитивность христианской религии» (1795—1796), (позже, вплоть до 1800 г., Гегель дорабатывал эту рукопись), «Жизнь Иисуса» (1795), «Первая программа системы немецкого идеализма» (1796), «Дух христианства и его судьба» (1798—1799), «Фрагмент системы 1800 г.», «Система нравственности» (1802—1803). И хотя критика современных порядков была навеяна революционными событиями, происходившими в соседней стране, однако свой социальный идеал молодой Гегель ищет не там, а в идеализированной античности и в проектах новой модернизированной религии.

Иисус Христос — главный персонаж некоторых из этих сочинений — весьма далек от своего библейского оригинала. В одном случае он проповедник кантовской этики и изрекает перефразированный категорический императив, в другом, напротив, опровергает Канта, выступая в качестве оппонента его морального учения. Во многом соглашаясь с этическими взглядами Канта и Фихте, молодой Гегель уже в это время стремится преодолеть такие их недостатки, как дуализм долга и склонности, свободы и необходимости, индивидуалистический характер, выразившийся в акцентировании внимания на проблемах субъективной, личностной моральности, антиисторизм, формализм, догматизм. Конечно, его собственные позиции пока не устоялись, а подчас и просто еще не выработаны. Отсюда и противоречия, и метания, и стремление совместить несовместимое, и неоднозначность терминологии.

Однако антиклерикальная нота достаточно громко звучит и в этих рукописях: «Основной порок, лежащий в основе всей церковной системы, — это непризнание прав любой способности человеческого духа, особенно же первой среди них — разума; а если разум не признан и не понят церковной системой, то система церкви не может быть не чем иным, как системой презрения к людям» (10, 1, 174).

Именно в поисках решения нравственно-религиозных и социально-политических проблем Гегель «наталкивается» на их диалектический характер и формулирует свои первые диалектические идеи и догадки. «Гегелевская диалектика зарождается как средство решить этические проблемы» (18, 215).

Большой интерес представляет фрагмент, озаглавленный «Первая программа системы немецкого идеализма». Сфор-

мулированные здесь идеи столь разительно контрастируют с идеями «позднего Гегеля», что ряд крупных специалистов высказывал сомнения относительно авторства этого фрагмента, приписывая его либо Гельдерлину, либо (чаще) Шеллингу. Тем не менее авторство Гегеля сегодня считается доказанным.

«...Этика. Так как в будущем вся метафизика будет относиться к морали — эту идею Кант на примере двух практических постулатов лишь проиллюстрировал, но не исчерпал, то этика станет не чем иным, как завершенной системой всех идей, или, что то же самое, всех практических постулатов». Так начинается этот фрагмент!

Такого «преувеличения» места и роли этики до вселенских масштабов мы у Гегеля еще не встречали и никогда не встретим позже. Не менее удивительна и намечаемая философом «программа дальнейших действий». Двигаясь от идеи «о самом себе как абсолютно свободном существе», он предполагает «снизойти» в область физики, чтобы раскрыть структуру мира «как моральной сущности», «придать крылья» этой науке и получить в будущем «большую физику», которая могла бы «удовлетворить творческий дух». Кант, таким образом, остается позади, и намечается переход от субъективного идеализма Фихте к натурфилософскому идеализму Шеллинга.

Весьма любопытные обещания (из уст Гегеля!) звучат, когда он переходит «к делам человеческим»: «...я покажу, что не существует идеи государства, ибо государство есть нечто механическое, так же как не может быть идеи машины. Идею составляет только то, что имеет своим предметом свободу. Следовательно, мы должны выйти за пределы государства! Ибо любое государство не может не рассматривать людей как механические шестеренки, а этого как раз нельзя делать, следовательно, оно должно исчезнуть».

Далее следуют намерения разоблачить «до конца все эти жалкие творения рук человеческих — государство, конституцию, правительство, законодательство». Наконец, дело дойдет до идей морального мира, божества, бессмертия... «Абсолютную свободу одухотворенных существ, которые несут в себе интеллектуальный мир, им нельзя искать в божестве и бессмертии за пределами самих себя».

Венчает этот процесс «идея, которая все объединяет, идея красоты в самом высоком платоновском смысле слова». Истина и благо соединяются родственными узами, по Гегелю, «лишь в красоте», а посему на вершине (несколько, впрочем, неожиданно) оказываются эстетика и поэзия: «Философия духа — это эстетическая философия. Ни в одной области нельзя быть духовно развитым, даже об истории нельзя рассуждать серьезно, не обладая эстетическим чувством. ...А поэзия благодаря этому обретает высшее достоинство, она в конце концов становится тем, чем была вначале, — наставницей человечества; не станет более философии, не будет истории, одна поэзия переживет все науки и искусства».

В заключение Гегель высказывает идею о необходимости создания новой мифологии — мифологии разума -- и установления на ее основе вечного единства народа и философов (мудрецов и священнослужителей). «Только тогда станет возможным равное развитие всех сил как единичного, так и всех индивидов. Ни одна способность не будет подавляться. Воцарится всеобщая свобода и равенство духа! Высший дух, посланец неба, создаст среди нас эту новую религию, которая станет последним, самым великим деянием человечества» (см.: 10, 1, 211—213). Так завершается этот удивительный документ духовной биографии мыслителя!

От Шеллинга — к нападкам на государство в духе Гердера, далее — к идеям Гельдерлина, Шиллера и в какой-то мере романтиков, а от них вдруг чуть ли не к классической теологии — есть от чего прийти в смятение. Все смешалось...

Однако думается, документ этот будет выглядеть не столь уж парадоксально, если воспринимать его как свидетельство напряженного поиска, стремления к синтезу, к созданию подлинной «духовной квинтэссенции» эпохи. Пусть мыслитель во многом пойдет дальше другим путем. Но такие вещи, как гегелевская система, не создаются сразу на белом.

Уже в рассмотренном фрагменте заметно стремление к системному построению наличного знания в единстве с принципом историзма. Это стремление отныне становится одной из характернейших черт гегелевского мышления.

«В моем научном формировании, — пишет Гегель в письме к Шеллингу 2 ноября 1800 г., — ...я дошел до науки, и идеал моих юношеских лет не мог не превратиться в форму рефлексии, в некоторую систему...» (10, 2, 237—238). Сохранились лишь небольшие отрывки этого одного из первых вариантов гегелевской системы. Их содержание противоречиво. С одной стороны, Гегель ставит религию выше философии, развивая мистические и иррационалистические идеи. С другой — здесь впервые в общеполитическом плане формулируются важные диалектические положения о единстве противоположностей, о противоречивости как принципе и т. д. Привлекает внимание следующее замечание: «Наиболее полное совершенство доступно тем народам, чья жизнь в наименьшей степени разорвана и разъединена, т. е. народам счастливым; более несчастные народы не могут достигнуть этой ступени...» (12, 1, 201). Позже в лекциях по философии истории Гегель заявит, что всемирная история вообще не есть арена счастья и что периоды счастья для отдельных народов оказывались застойными периодами для истории.

Завершая процитированное выше письмо к Шеллингу, Гегель ставит перед собой вопрос: какой я могу найти обратный путь для проникновения в сущность человека? Стремление к системности философского знания имеет регулятивную цель — путь к познанию сущности человека.

Это находит яркое проявление в следующем важном для формирования этических взглядов Гегеля документе — незавершенной рукописи «Система нравственности». Накануне, в 1801 г., в своей первой опубликованной собственно философской работе «Различие между системой философии Фихте и Шеллинга» Гегель «довел до сознания Шеллинга, в какой мере он, сам того не зная, вышел за пределы Фихте» (Эпгельс).

В «Системе нравственности» Гегель, хотя и пользуется еще терминологией и приемами Шеллинга, пожалуй, окончательно «выходит за его пределы», и этот факт закрепляется «официально» публикацией «Феноменологии духа» несколькими годами позже. Содержание же рукописи частично предвосхищает содержание «Феноменологии», но еще в большей степени оно представляет собой как бы черновой набросок будущей «Философии права».

Здесь, наверное, впервые в истории новой философии производительный труд становится объектом философского анализа, базирующегося на знакомстве с трудами английских буржуазных экономистов. Гениальная догадка о решающем значении производительного труда в становлении человека, постановка проблемы нравственного значения труда, анализ феномена отчуждения труда и негативных последствий его разделения при капитализме, стремление систематически исследовать процесс духовной жизни человека и человечества и место собственно этической проблематики в этом процессе, развивать принцип историзма в изучении общественной жизни и, в частности, морали, попытки диалектического анализа нравственных отношений и категорий — таковы некоторые черты данной работы, характеризующие содержащиеся в ней «рациональные моменты».

Вместе с тем она в значительной степени отягощена грузом формализма и спекуляцией в духе Шеллинга. Все более явными становятся вымученность и искусственность «дедуплирования» категорий друг из друга, насильственность втискивания материала в заданную схему, противоречия между материалистическим по своей сути содержанием и идеалистической формой его обработки и т. д.

Попытка из «идеи абсолютной нравственности» «вывести» все многообразие общественного бытия, индивидуального и общественного сознания свидетельствует о сохраняющейся у Гегеля вместе с его предшественниками переоценке места, занимаемого нравственными отношениями в общественной жизни.

Одна из важнейших этических проблем, которую Гегель пытается здесь решить, — создание теории, преодолевающей, с одной стороны, индивидуализм кантовско-фихтевской этики, с другой — оставляющей должное место для развертывания богатства способностей индивида. Гегель развивает мысль, что только народ как нравственное, рационально организованное целое может быть носителем такого нравственного идеала. Но боже мой, дорогой читатель, каким языком он выражает эти мысли! Почитай сам: «Теперь идея абсолютной нравственности есть возврат (*Zurücknehmen*) абсолютной реальности в себя, как в единство, так что этот возврат и это единство есть абсолютная тотальность; ее созерцание есть абсолютный народ; ее понятие есть абсолютное одновы-

тие (Einssein) индивидуальностей» (41, 420. Авт. Ср., 13, 276).

Невольно вспомнишь шутку Гейне, который писал: «Я затрагиваю здесь вообще комическую сторону наших философов. Они не перестают жаловаться, что их не понимают. Лежа на смертном одре, Гегель сказал: «Только один меня понял», но тотчас вслед за тем раздраженно прибавил: «Да и тот тоже меня не понимал» (14, 109). И немудрено...

Что же касается проблемы отношения личности и общества в ее нравственном аспекте, то ни в «Системе нравственности», ни в более поздних работах Гегелю так и не удалось решить ее удовлетворительно: целое, абсолют, общность и т. д. все больше брали верх над индивидом, единичностью, отдельной личностью. Всячески подчеркивая приоритет целого, абсолюта в отношении его частей и элементов, Гегель напрямую связывает эту мысль с идеей системности истины, правда, пока еще применительно только к нравственности, хотя и трактуемой чрезвычайно широко. «...Истинным является не индивидуум как таковой, а лишь формально абсолютное; истинное есть система нравственности. ...Не единичность индивидуума является главным, а жизненность нравственной природы, божественность; единичный индивидуум слишком беден для ее существа, чтобы воспринять ее природу во всей ее реальности» (13, 336).

Свой «абсолютный народ» Гегель делит на три сословия, принципом каждого из которых является определенная форма нравственности: сословие абсолютно свободной нравственности (по-видимому, дворяне), сословие добропорядочности (буржуазия) и сословие несвободной, грубой или природной нравственности (крестьяне). Рабов он исключает из сословий: «...сословие рабов не есть сословие; ибо оно является лишь формально всеобщим. Раб относится к господину как единичное» (13, 337). Все это построение сильно напоминает платоновское «идеальное государство». Позднее в «Философии права» Гегель скажет о платоновской республике, что она, «по существу, ничего иного не изображала, как природу греческой нравственности». Но это верно и по отношению к его проекту — он отражает в идеализированном виде отсталый полуфеодальный сословно-корпоративный строй тогдашней Германии. И именно здесь начинается «доказательство необходимости дворянства умозрительным путем», которым так возмущались Маркс и Энгельс,

Итогом многолетних и кропотливой работы мыслителя явилась «Феноменология духа» — истинный исток и тайна всей гегелевской философии (Маркс). Этот труд проанализирован многократно и всесторонне. Однако задача вычленения и специального рассмотрения этического аспекта его содержания еще ждет своего решения. Отмечу лишь некоторые наиболее значимые «этические сюжеты» «Феноменологии».

1. Намеченная уже в «Системе нравственности» диалектика господства и рабства, основывающаяся на анализе производительного труда, предстает здесь как борьба противоположных самосознаний. Эксплуатируя труд раба, господин попадает в зависимость от него, и они, по сути дела, меняются местами... «Гегель убедительно показал, что рабство — всеобщее состояние: там, где есть рабы, никто не свободен» (18, 221). Мысль о том, что «труд образует», что он развивает самосознание и в конечном счете поднимает раба на борьбу за свободу, имеет глубокое этическое содержание, хотя она и выражена у Гегеля в сугубо абстрактной и идеалистической форме.

2. Гегель исходит из идеи, что развитие самосознания индивида как бы повторяет этапы духовной эволюции человечества. Представляя каждый из таких этапов типичным для него способом философствования, он дает сжатую, но содержательную критику этической стороны таких проявлений самосознания, как стоицизм, скептицизм, христианство («несчастное сознание»), Просвещение, кантовская философия и т. д.

3. Философ анализирует диалектически противоречивую взаимосвязь ряда этических категорий: «нравственность», «нравственный мир», «нравственная деятельность», «мораль», «моральное сознание», «моральное мировоззрение», «моральный дух», «долг», «совесть», «честь», «добро и зло» и др. Здесь существенно расширяется и обогащается категориальный аппарат этики и его диалектический анализ.

4. Одной из центральных категорий «Феноменологии» является категория отчуждения, подход к которой обозначился уже в ранних рукописных трудах о позитивности христианской религии. Эта категория получает универсальное и многогранное, хотя и весьма расплывчатое и неоднозначное

философское значение, безусловно, включающее и этический аспект. Рациональные моменты трактовки отчуждения были разлиты в Марксовом анализе процесса отчуждения труда в условиях капитализма. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс отметил, что Гегель стоит на точке зрения современной политической экономии, он «ухватывает сущность труда и понимает предметного человека... как результат его собственного труда». С другой стороны, Маркс указывает на извращенность идеалистического истолкования отчуждения, на ограниченность и односторонность позиции Гегеля, который «видит только положительную сторону труда, но не отрицательную... знает и признает только один вид труда, именно абстрактно-духовный труд» (1, 42, 159). В методологическом плане для решения задачи вычленения этического аспекта «Феноменологии» представляется важным следующее замечание Маркса: «Отделы о «несчастном сознании», о «честном сознании», о борьбе «благородного и низменного сознания» и т. д. и т. д. содержат в себе — хотя еще в отчужденной форме — критические элементы целых областей, таких, как, например, религия, государство, гражданская жизнь и т. д.» (1, 42, 158).

5. В «Феноменологии», как и в последующих трудах, обращаясь к этической проблематике, Гегель, как правило, рассматривает ее, так сказать, на социальном уровне, даже если речь идет о межличностных нравственных отношениях. Два примера, по-видимому, любимых самим философом, так как они встречаются у него неоднократно, подтверждают эту мысль. Говоря о нравственных взаимоотношениях ближайших родственников (мужа и жены, родителей и детей, брата и сестры), он обосновывает положение о том, что отношения брата и сестры являются высшим образцом таких отношений. Антигона, героиня трагедии Софокла, сознательно идет на нарушение запрета совершить погребальный обряд над своим братом, предавшим город и погибшим в бою. Она берет на себя вину за преступление перед «законом государства» ради выполнения «закона древних», и, как скажет позднее Гегель, «этот антагонизм двух законов представляет собой величайший нравственный антагонизм и потому он есть также и величайший трагический антагонизм»... (9, 7, 198; см. также: 9, 4, 242—243; 251). Не случайно в марксистской литературе гегелевский анализ вины Антигоны и ви-

ны ее братьев оценивается как «великолепный пример диалектики морального осуждения» (33, 207).

Другой пример. Раскрывая коллизии обыденного нравственного сознания, склонного подходить с узкой и ограниченной меркой к моральным суждениям, Гегель перефразирует известную французскую поговорку: «Для лакея нет героя». — И тут же добавляет: — Но не потому, что последний не герой, а потому что тот — лакей...» (9, 4, 357). Сюжет этот повторится в «Философии истории», когда речь пойдет о неприменимости обычных моральных критериев к деятельности выдающихся исторических личностей. Философ последовательно бичевал «лакеев моральности» и «психологических камердинеров».

6. Анализируя «знаменитые» (благодаря христианской морали) заповеди типа «Не лги», «Возлюби ближнего как самого себя», Гегель показывает их внутреннюю логическую противоречивость и бессодержательность, их формальную всеобщность и тавтологичность. Тем самым еще с одной стороны обнаруживается несостоятельность кантовской этики категорического императива, который не может быть наполнен реальным живым содержанием, «не выражает — как надлежало бы абсолютному нравственному закону — чего-то такого, что есть в себе и для себя... подобного рода законы застревают только на должествовании, но не обладают действительностью...» (9, 4, 227).

7. «Этизированы» у Гегеля характеристики целых эпох, выдающихся исторических событий, стилей мышления и т. п., причем он находит краткие, афористичные и запоминающиеся формулировки. «Духовное животное царство и обман или сама суть дела» — это о капиталистическом обществе. «Абсолютная свобода и ужас» — раздел, где «философски» описывается революционная стихия якобинского террора, от которого отшатнулся в свое время даже симпатизировавший революции молодой Гегель.

Согласно замыслу автора «Феноменология» должна была стать первой частью грандиозной системы, венчающей развитие мировой философии и истории человечества в целом. Он считал, что это развитие представляет собой закономерный процесс самопорождения и самопознания духа, протекающий в виде сменяющих друг друга формообразований сознания или феноменов (явлений) духа. Каждая сту-

пень развития объективной действительности являлась не чем иным, как разновидностью «самоотчуждения» духа. Философия Гегеля как раз и претендовала на то, чтобы «снять» это отчуждение, познать, осмыслить и в адекватной форме выразить «абсолютное знание, или дух, знающий себя в качестве духа», — построить науку о являющемся знании. Поэтому уже в предисловии он заявляет, что «истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее».

С этой целью, т. е. чтобы построить завершенную и абсолютно истинную философскую систему, он «создает» специальный инструмент, орудие такого «строительства» — диалектический метод мышления и познания. Этот метод и составляет самое ценное завоевание гегелевской мысли, поскольку в диалектике понятий Гегель гениально угадал диалектику вещей (Ленин). Но ценное содержание диалектического метода у него искажено идеализмом, а идеалистический характер системы с необходимостью требует положить конец всякому развитию, без чего невозможно достижение «абсолютной истины». Это метафизическое по существу требование приходит в неразрешимое противоречие с принципом развития, без которого не существует диалектики. В этом и заключается основное противоречие гегелевской философии. И хотя отнесение всех рациональных моментов только к методу, а всех отрицательных, негативных — только к системе Гегеля является известным упрощением, однако такая мысль в общем виде будет справедливой.

«Феноменологией духа» завершается процесс выработки самостоятельной позиции мыслителя. Будет меняться структура системы, приобретая тот вид, который мы кратко охарактеризовали во введении. Будут эволюционировать политические симпатии и антипатии философа. Будет меняться конкретное соотношение прогрессивных и реакционных моментов в его взглядах, элементов метода и системы в его учении. Но общий замысел и содержание философии Гегеля отныне определились окончательно.

Что же касается задачи вычленения и анализа этического аспекта «Феноменологии», то читателю, возможно, в какой-то мере уже ясна ее чрезвычайная сложность. Поверим на слово переводчику гегелевского труда на русский язык, считающего его одним из труднейших, если не самым

трудным для понимания произведением философской литературы. И тем не менее выразим уверенность в том, что «этическое» прочтение «Феноменологии» должно быть и будет осуществлено марксистским гегелеведением.

МОРАЛЬ И ПРАВСТВЕННОСТЬ В «ФИЛОСОФИИ ПРАВА»

В берлинский период Гегель опубликовал только одно крупное произведение — «Философию права». Но после его смерти были изданы курсы читавшихся им в разные годы лекций. Прослеживание дальнейшей эволюции мировоззрения философа здесь затруднено, ибо «коль скоро мы не знаем различных «временных слоев» в этих лекциях, мы должны быть очень осторожны, когда пытаемся сделать из них определенные выводы относительно развития взглядов Гегеля» (24, 503).

Ограничимся поэтому показом внутренней противоречивости этических воззрений немецкого мыслителя на заключительном этапе его творчества на нескольких характерных примерах. Но прежде следует отметить, что Гегель впервые предпринял попытку «развести» категории «мораль» и «нравственность». Это «разведение» намечилось уже в «Феноменологии», но получило систематическое обоснование лишь в «Философии права».

Вся философия права построена в соответствии с принципом триады как развитие идеи свободной воли, объективного духа. Положения, характеризующие собственно этические взгляды мыслителя, содержатся в каждом из разделов книги, но распределены они неравномерно, да и провести четкое разграничение этических и иных (экономических, политических, юридических и т. п.) идей не всегда возможно.

В первой части («Абстрактное право») трактуются по преимуществу юридические проблемы экономических отношений, среди которых Гегель особое внимание уделяет отношениям собственности. Формулируя основную «заповедь права»: будь лицом и уважай других в качестве лиц, он подчеркивает «разумность собственности», ибо «лишь в собственности лицо есть как разум». Как истинный пред-

ставитель интересов буржуазии, философ развивает «учение о необходимости частной собственности» и резко критикует идеи «общности имущества», «равенства» в распределении земли «и всех остальных имуществ». В целом сфера абстрактного или формального права характеризует, по Гегелю, свободную волю со стороны ее объективного содержания: «В праве воля имеет свое наличное бытие в некотором внешнем...» (9, 7, 123). Поэтому право, по существу, представляет собой систему запретов, ограничивающихся отрицательным предписанием не нарушать прав личности и всего, что из них вытекает.

Дальнейшее развитие идеи свободной воли требует рассмотрения ее положительного, внутреннего содержания. Таким образом, обосновывается необходимость перехода от абстрактного права к морали, т. е. ко второй части труда («Мораль»).

В сфере абстрактного права не возникал вопрос о мотиве воли, о намерениях субъекта. В сфере же морали именно этот вопрос становится главным. Ведь свобода может быть реализована лишь в субъективной воле, сознательно самоопределяющей свое содержание. Человек, желающий, чтобы о нем судили по этой его воле, — свободен независимо от внешних обстоятельств, ибо его моральная воля недоступна для внешнего вторжения, насилия. Правда, человек необразованный подвержен давлению сильных личностей и внешних обстоятельств; не обладает самостоятельной моральной волей и ребенок, предоставляющий возможность определять себя своим родителям, однако образованный, «внутренне становящийся человек» стремится реализовать себя в своих действиях. «Ценность человека определяется его внутренним поведением, и точка зрения морали есть, таким образом, для себя сущая свобода» (9, 7, 128).

Учитывая обыденное словоупотребление понятий «мораль» и «нравственность», где они считаются синонимами, Гегель разъясняет, что он вкладывает в них существенно различные смыслы вопреки их этимологической равнозначности. Попутно он замечает, что Кант в своей практической философии предпочитает говорить о «морали», и это соответствует содержанию развиваемой им этической концепции. В «Энциклопедии философских наук» он отмечал, что «моральное следует брать в том более широком смысле, в

котором оно означает не только морально-доброе» (11, 3, 335). Понятием морального охватывается определенность внутреннего содержания воли независимо от его моральной оценки как доброго или злого.

Исторически моральная точка зрения возникла, как считает Гегель, в эпоху упадка греческого духа и греческого древнего мира вообще, в период разложения афинской демократии. Смыслом и принципом этого процесса, по его мнению, является «становящийся свободным для себя внутренний мир». До этого у греков была нравственность, но лишь на ее исходной ступени, как «наивная нравственность», как практически неосознаваемая привычка гражданина древнегреческого полиса следовать требованиям разумных «божественных заповедей», о которых Гегель неоднократно говорит устами Антигоны, что они вечны и никто не знает, откуда они появились.

Основоположником моральной философии явился Сократ, учивший, что человек должен обратиться к углубленному изучению своего внутреннего мира, найти в нем истоки добра и справедливости и убедиться в том, что они всеобщы по своей природе. «Сократ знаменит как учитель морали, — читаем мы в «Философии истории», — но правильнее было бы сказать, что он открыл мораль» (9, 8, 252). До Сократа афиняне были нравственными, а не моральными людьми, так как они следовали сложившимся обычаям, традициям, нравам, не задумываясь над мотивами своего поведения, не давая ему моральной оценки.

Поэтому Сократа иногда называют «изобретателем этики», поскольку до него философов волновали по преимуществу проблемы философии природы, он же придал философско-этический статус изречению дельфийского оракула: «Познай самого себя». Замечу, кстати, что сам Гегель универсализировал значение этого тезиса, назвав его «абсолютной заповедью», «собственным абсолютным законом духа».

«Так как этическое есть отчасти нравственность, отчасти мораль, — уточняет Гегель, — то надо прибавить, что учение Сократа есть, собственно говоря, мораль, потому что преобладающим моментом в нем является субъективная сторона...» (9, 10, 36). В Новое время Кант, по существу, возвращается к точке зрения Сократа, и его учение остается

«философией субъективности», моральной философией, хотя, конечно, и более высокого порядка.

В отличие от формального права, содержащего лишь запреты, моральная воля заключает в себе нечто положительное по отношению к воле других, в частности, идеи добра, блага, долженствования. Имея в виду кантовское учение, Гегель указывает как на позитивное значение выдвижения этих этических категорий, так и на недостатки и ограниченность, присущие моральной точке зрения. Идея добра хороша, по не сама по себе, а лишь будучи реализованной в моральных поступках: «Если бы даже добро и было положено в субъективной воле, то оно этим все же еще не было бы осуществлено» (9, 7, 129). Поступок есть внешнее проявление моральной воли, ее обнаружение. Причем, чтобы быть моральным, т. е. подлежать моральной оценке, поступок должен совпадать с умыслом индивида. О человеке следует судить не по его намерениям, не по одной только «субъективности волеия», а по реальным делам: «Ряд поступков субъекта, это и есть он» (9, 7, 143).

Комментируя латинское изречение: «In magnis voluisse sat est» («В великом достаточно одного того, что мы хотим его»), Гегель одобряет мысль, что мы должны стремиться к большим целям, «хотеть чего-то великого», но подчеркивает необходимость умения реализовывать подобные желания, иначе это — «ничтожное хотение». «Лавры одного лишь хотения суть сухие листья, которые никогда не зеленели» (9, 7, 144). Или, как говорится, благими намерениями вымощена дорога в ад. В своих лекциях по истории философии в разделе о Канте философ выразился на сей счет более остро, иронично и, я бы сказал, самокритично: «...у нас (в Германии. — В. П.) гуляют всякого рода беспокойные мысли — в голове и на голове; однако, при этом немецкая голова чаще всего оставляет спокойно ночной колпак на себе и оперирует лишь в своих пределах» (9, 11, 417).

На словах Гегель выглядит радикальнее Канта, в лице которого бессильные немецкие бюргеры, с их придавленностью и убожеством, дошли только до «доброй воли» и успокоились на ней. Гегель же, сближаясь в этом пункте с Фихте, требует активности, деятельности, поступков. Не будем, однако, обольщаться, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой

(Маркс), и посему весь этот «идеалистический активизм» ограничивается «сферой духа».

Завершая краткую характеристику морали в ее специфически гегелевском понимании, можно сказать, что здесь в несколько искусственно обособленном виде рассматривается индивидуальная мораль — мораль, которой руководствуются частные лица в своих взаимоотношениях, т. е. субъективная мораль, взятая с учетом ее притязания на всеобщность, абсолютность и универсальность утверждаемых ею основоположений.

Маркс дал высокую оценку этой части философии права: «Гегеля неоднократно порицали за его концепцию морали. Но он лишь изобразил мораль современного государства и современного частного права... Можно, напротив, считать большой, хотя в известном смысле бессознательной заслугой Гегеля... то, что он современной морали указал ее настоящее место» (1, 1, 345). Другой его заслугой явилась постановка вопроса об историческом выделении морали как специфической формы регуляции поведения из архаических обычаев и традиций (см.: 21, 240—241).

Абстрактные право и мораль в своем содержании одинаково односторонни, ибо праву недостает момента субъективности, а мораль, рассуждает Гегель, обладает единственно лишь субъективностью, и таким образом, оба момента сами по себе не обладают действительностью. Их единство достигается лишь в нравственности, являющейся высшей ступенью развития идеи свободной воли. В свою очередь, нравственность также расчленяется на три ступени: семью, гражданское общество и государство, каждая из которых последовательно рассматривается в третьей части труда («Нравственность»). Систематическое «развитие круга нравственной необходимости» имеет, как полагает Гегель, результатом этическое учение об обязанностях, которое черпает свой материал из реально существующих, объективных нравственных и иных отношений в отличие от пустого принципа моральной субъективности. Стремясь преодолеть присущий этическим концепциям его предшественников разрыв между должным и сущим, философ не предъявляет сколько-нибудь высоких требований к человеку, находящемуся в «общественном нравственном союзе»: «...он не должен делать ничего другого, кроме того, что в тех

обстоятельствах, в которых он находится, ему предначертано, высказано и известно» (9, 7, 184—185. — Разр. авт.). Такая постановка вопроса, как мы видим, резко сужает возможности для творчества человека в сфере нравственности, если не закрывает их вообще.

Нравственное для индивидуума выступает как добродетель, которую, поскольку она проявляется лишь в простом соответствии индивида его обязанностям, Гегель предпочитает называть добродетельностью. Нравственный поступок еще не делает человека добродетельным, столь высокой оценки он достоин лишь в том случае, если этот способ поведения становится постоянной чертой его характера.

Налагаемые на индивида нравственностью обязанности могут казаться ограничением его свободы. На самом же деле он находит в них свое освобождение — от влияния голых природных влечений, от моральных переживаний, порождаемых конфликтом должного и дозволенного, и т. п. В этих рассуждениях, безусловно, есть рациональное зерно, ибо у человека как общественного существа действительно не может быть абстрактной свободы — всякое общество предъявляет к нему свои объективные требования, которые он не может игнорировать. Невозможно жить в обществе и быть свободным от него. Другое дело — каков характер и содержание этих требований и каково отношение к ним индивида.

Нельзя не согласиться и с развиваемой Гегелем (правда, не новой для его времени, но не устаревшей и в наши дни) мыслью о единстве прав и обязанностей: «...человек обладает посредством нравственности правами постольку, поскольку у него есть обязанности, и у него есть обязанности постольку, поскольку он обладает правами» (9, 7, 188; см. также: 11, 3, 328).

Нравственное выступает как всеобщий образ действия индивидуумов, как нравы, а привычка к нравственному выступает как их (индивидуумов) вторая природа, возвышающаяся над первой. Объявляя нравы, по существу, особым духовным миром, Гегель подчеркивает их объективно закономерный характер: «Подобно тому как природа имеет свои законы, как животные, растения, солнце выполняют свой закон, так и нравы суть закон духа свободы. Нравы

являются тем, чем не являются еще право и мораль, а именно духом» (9, 7, 186).

При анализе конкретных форм нравственности философ нередко сочетает глубокие, прогрессивные идеи с обывательски-мещанскими, консервативными, а то и откровенно реакционными. Так, он рассматривает семью как единство трех сторон: 1) брака, 2) семейной собственности, 3) воспитания детей и распада семьи. При этом брак определяется как непосредственно нравственное отношение, вступление в которое является объективным назначением и нравственной обязанностью личностей. Брак «в себе» должен быть признан нерасторжимым, поскольку он имеет столь высокую нравственную цель, что все другое по сравнению с нею представляется лишенным силы и подчиненным ей. Вместе с тем не отвергается и возможность развода, так как брак содержит в себе момент чувства и потому неустойчив, но законодательство должно всячески затруднять расторжение брака, чтобы «охранять право нравственности против каприза».

Гегель резко выступает против романтиков (Ф. Шлегеля и других), одобрявших внебрачные связи как необходимое доказательство свободы и глубины любви. В этой «аргументации соблазнительей» он усматривал лишь проповедь половой распущенности, не замечая прогрессивного значения их протеста против официального буржуазного брака как разновидности коммерческой сделки и своеобразной формы проституции.

На уровне филистерства находятся рассуждения философа о способах заключения брака, о соотношении и роли в нем полов, о способах и целях семейного воспитания детей, об ограниченных возможностях интеллектуального и эстетического развития женщин, о нежелательности их активного участия в социально-политической жизни. «Государство подвергается опасности, когда женщины находятся во главе правительства, ибо они действуют не согласно требованиям всеобщего, а руководясь случайными склонностями и мнениями» (9, 7, 198). Думается, что исторический опыт, в особенности нашего века, убедительно опроверг подобные предрассудки.

В то же время Гегель выдвигает и прогрессивные этические идеи, в частности, о необходимости любви и гуманных взаимоотношений между членами семьи (используется при-

мер все той же Антигоны), о недопустимости эксплуатации детей, обращения их в «семейное рабство». «...Из всех вообще безнравственных отношений — отношение к детям как к рабам есть самое безнравственное» (9, 7, 203). К сожалению, эта мысль до сегодняшнего дня не утратила актуальности.

Высказывая важную и, как представляется, могущую быть полезной для нас сегодня в деле перестройки системы народного образования мысль о том, что педагогика есть искусство делать людей нравственными, Гегель вместе с тем подвергает резкой критике, прежде всего по этическим соображениям, так называемую «играющую педагогику», вокруг которой и у нас нередко ведется острая полемика.

На более высокой ступени развития нравственности — в гражданском обществе — индивидов связывает в единое целое уже не «непосредственный или природный нравственный дух», как это было в семье, а определенная система потребностей, в рамках которой каждый стремится к достижению личных корыстных целей, для чего, однако, «вынужден производить средства для удовлетворения других». Таков диалектический характер формирования социальных связей, в основе которых лежит труд и порожденное процессом его совершенствования «разделение работ». Гегель усматривает честь и достоинство члена гражданского общества в праве и обязанности собственным трудом обеспечивать себе средства к существованию: «Человеческий пот и человеческий труд добывают для человека средства удовлетворения его потребностей» (9, 7, 222).

Вместе с тем он понимает объективную необходимость имущественного и в целом социального неравенства в буржуазном обществе, неизбежность все большей поляризации бедности и богатства, не питая иллюзий относительно нравственных последствий этого процесса. «Гражданское общество представляет нам... картину столь же необычайной роскоши, излишества, сколь и картину нищеты и общего обоим физического и нравственного вырождения» (9, 7, 213).

Как же может (и должно) общество бороться с бедностью? Увы, ответ буржуазного идеолога на этот «важный вопрос» не может не разочаровать. Во-первых, он сугубо идеалистически понимает причины, порождающие бедноту

(«чернь», в терминологии Гегеля, хотя он и оговаривается, что «черню» делает не бедность, а присоединяющееся к ней умонастроение, возмущение против богатых, общества, правительства), усматривая эти причины в моральных пороках: лени, легкомыслии, отсутствии трудолюбия. Правда, среди причин возникновения «черни» философ называл также «роскошь и расточительность промышленных классов», «все большее и большее механизирование труда» и т. д. Последнее, думается, правомерно расценивать как один из тех зародышей исторического материализма, на которые обращал особое внимание В. И. Ленин в «Философских тетрадах».

Во-вторых, он снисходительно замечает, что в этом вопросе «все еще остается достаточно дела для морали», для благотворительности — как частной, так и «социальной», попутно упрекая в приверженности «ложной точке зрения» тех, кто хотел бы ограничиться одной только благотворительной деятельностью. Однако, в конечном итоге обобщая опыт борьбы «передовых стран», в частности Англии, с «чрезмерностью бедности и возникновением черни», немецкий философ формулирует пессимистический вывод: «...наиболее прямым средством как против бедности, так и в особенности против отбрасывания стыда и чести, этих субъективных основ общества, против лени, расточительности... против всех этих зол является предоставление бедных их судьбе и предоставление им возможности добывать средства к существованию открытым нищенством» (9, 7, 255). Ничего не скажешь, эффективное средство!

Здесь необходимо отметить, что, в общем-то, Гегель понимал: в рамках буржуазного строя с бедностью покончить невозможно. Потому он стремился найти факту социально-классовой поляризации «разумное», абстрактно-теоретическое, логическое обоснование, не гнушаясь, однако, и «эмпирическими аргументами» вроде «неодинаковых природных телесных и духовных задатков», многообразных случайных обстоятельств, «неравенства умений, имущества и даже интеллектуальной и моральной культуры».

Исключительно большое значение философ придает делению общества на сословия: «Наряду с семьей корпорация составляет второй, вырастающий на почве гражданского общества, нравственный корень государства». Сословие, корпорацию он рассматривает как «средний тер-

мин», как то особенное звено, посредством которого скрепляется, соединяется частный интерес семьи, отдельного индивида, с одной стороны, со всеобщими интересами государства и общества в целом — с другой. Конечно, в гражданском обществе каждый индивид, стремясь к удовлетворению своих потребностей, вольно или невольно содействует удовлетворению потребностей других людей. Однако этой «бессознательной необходимости» еще недостаточно, поскольку «познанной и мыслящей нравственностью она становится лишь в корпорации». Поэтому именно корпорация придаст специфической деятельности, частному промыслу нравственный характер, включает его «в высший круг, в котором он приобретает силу и честь». Гегель настойчиво повторяет: «...в корпорации добропорядочность получает свое подлинное признание и свою подлинную честь» (9, 7, 260).

Он идеализирует внутрисословные отношения, частью которых, как ему представляется, являются и отношения между бедными и богатыми. Помощь бедному «единословнику» утрачивает «характер чего-то несправедливого, унижительного, и богатство в исполнении им своего долга к товариществу теряет характер высокомерия и зависти...» (9, 7, 260).

Нельзя не видеть в этих рассуждениях попытки сгладить остроту социальных антагонизмов, примирить их на почве «морализаторской болтовни», разглагольствований «о долге ради долга», которые Гегель так резко бичевал, критикуя Канта. Кроме того, идеалистическая дедукция сословного деления общества из идеи объективного духа дополняется размытостью терминологии, в которой еще отсутствует четкое разграничение таких понятий, как «класс», «сословие», «корпорация».

Высшей ступенью, венцом развития нравственной идеи является государство, рассмотрением которого завершается третья часть «Философии права» и весь труд в целом. Всякий раз, как только речь заходит о государстве, философ прибегает к возвышенному слогу: государство — это «великое архитектурическое здание», «иероглиф разума», «действительность нравственной идеи», «нравственное целое», «осуществление свободы», которое, в свою очередь, представляет собой «абсолютную цель разума», государство «бесконечно внутри себя», оно есть «полная реализация духа в налич-

ном бытии», «божественная идея, как она существует на земле», «шествие бога в мире». «Мы должны поэтому почитать государство как некое земнобожественное существо...» (9, 7, 294) — так формулирует Гегель один из своих важнейших нравственных императивов, фиксируя здесь же трудности постижения подлинной сущности государства.

Столь безудержная апологетика невольно внушает подозрение. Речь, по-видимому, идет не об эмпирическом, реально существующем государстве (скажем, о прусской государственной монархии), а о чем-то другом. Гегель этого, собственно, и не скрывает: «При мысли о государстве нужно иметь в виду не особенные государства, особенные учреждения, а скорее идею самое по себе, этого действительного бога» (9, 7, 268—269). Противоречивость гегелевских этических воззрений в этом пункте достигает апогея. В качестве синтеза всех предшествующих ступеней развития объективного духа государство должно было быть неким совершенством, нравственным идеалом. Однако, не желая покидать почву реальности, отказываться от декларированной им задачи («постичь и изобразить государство как нечто разумное внутри себя»), — наставник берлинских студентов вынужден провозгласить идеалом государственного устройства всего лишь конституционную монархию. Впрочем, в конкретно-исторических условиях полуфеодальной абсолютистской Пруссии и такой умеренный компромиссно-мелкобуржуазный идеал имел прогрессивное значение.

Таким образом, нравственность в целом представляет собою как бы социальную этику, этический аспект жизни социально организованного целого, общности, взаимосвязи структурных компонентов социума.

По мысли Гегеля, в ней должны быть сняты односторонности абстрактного права и морали, синтезированы моменты объективного и субъективного, достигнута гармония личного и общественного интересов. Гегель считал, что истина о морали и праве найдена давно. В этой связи он вспоминал известный эпизод с отцом, обратившимся к философу-пифагорейцу с вопросом, как наилучшим образом нравственно воспитать сына. Теперь мы вслед за пифагорейцем можем ответить на этот вопрос: «...сделав его гражданином государства, в котором господствуют хорошие законы»

(9, 7, 188) и, добавим вместе с О. Г. Дробницким, «добрые нравы» (см.: 21, 246), поскольку «государство есть наличная действительно нравственная жизнь».

Учение Гегеля о морали и нравственности не поддается однозначной оценке. Оно содержит рациональные моменты: постановку вопроса об историческом становлении и развитии морали и нравственности, меткую критику субъективистски-универсалистского понимания морали канто-фихтевского типа и др. Вместе с тем несмотря на попытку синтезировать различные подходы к морали, «Гегель не смог взаимно совместить критико-оценочную, идеалполагающую и позитивно-конструктивную, социально-практическую функции морали. Они у него оказались взаимно исключаящими одна другую. Гегелю не удалось взаимно примирить личностный и социальные моменты в нравственности и морали: в каждой из них господствует тот или другой, но не их единство» (20, 85—86; см. также: 19, 21, 23).

В этой мысли О. Г. Дробницкого содержится констатация факта, что немецкий философ так и не смог решить проблему диалектики единичного, особенного и общего в ее этическом аспекте, хотя она и составляла один из важнейших центров приложения его интеллектуальных усилий. В «Философии права» «...личность, семья, общество, государство — это не только очередность гегелевского исследования, но и шкала их ценности, регламент значимости в диалектически иерархизированной политической жизни» (35, 293; см. также: 28). И в этой шкале, нельзя не признать, государство в конечном счете поглощает «единичную личность», как «нечто подчиненное, которое должно посвятить себя нравственному целому». Поэтому, хотя философ и высказывал пожелание, чтобы данный труд рассматривался и обсуждался преимущественно в аспекте его логических оснований, объяснение названному факту мы найдем скорее не в «духе» логики, а в политической позиции автора «Философии права».

ПРОЯВЛЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЙ В ЭТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДАХ «ПОЗДНЕГО» ГЕГЕЛЯ

**«Что разумно, то действительно,
и что действительно, то разумно»**

Это, пожалуй, самое популярное положение Гегеля. Оно давно уже стало достоянием обыденного (однако «просвещенного»!) массового сознания. Один факт в подтверждение сказанного. Еще в 20-е гг. в нашей стране получил распространение «афоризм» некоего студента: «Если есть водка, то ее надо пить. Все существующее разумно». Сам нарком здравоохранения считал необходимым тогда публично разоблачить это «питейное гегельянство» как белогвардейскую пропаганду. Тем не менее «философское» обоснование пьянства дожило до наших дней и даже встретило поддержку и в «учебных кругах» (см.: 39, 32).

Этот печально-забавный «зигзаг обыденного сознания» — наглядная иллюстрация мысли Гегеля о том, что в наше просвещенное время любому, даже безнравственному, поступку несложно подыскать «хорошее основание», для чего «нужна в высшей степени ничтожная доза рассудочного образования». Философ, как видим, порицает здесь нравственный релятивизм.

Но обвинения, которым он сам подвергался за свой знаменитый афоризм, значительно серьезнее. Самые «мягкие» из них — оправдание существующего реакционного общественного строя, апология безнравственности, освящение всех возможных мерзостей и злоупотреблений. Имели место, как, например, у А. Швейцера, и явно преувеличенные оценки «исторической роли» этой мысли Гегеля: «В ночь на 25 июня 1820 г., когда эта фраза была написана, началась наша эпоха, которая привела к мировой войне и когда-нибудь закончится гибелью цивилизации» (цит. по: 18, 326).

На наш взгляд, рассматриваемое гегелевское положение столь же значимо для этических взглядов философа, как и формулировка категорического императива для этики Канта. В этом плане его можно даже называть «категорическим императивом Гегеля». Здесь, правда, напрашивается возражение, что мысль Гегеля не содержит в себе повеления, тем более в категорической форме, и потому не является импе-

ративом. Однако, по существу (а не по форме), — это повеление Разума разуму. Так, в «Философии права» задача — постичь то, что есть, ибо то, что есть, есть разум. В «Философии истории» — постичь разумность всемирно-исторического процесса и т. д. Гегель вроде бы не устанавливает всеобщего и необходимого (в том числе и нравственного) закона, но он убежден во всеобщем и необходимом характере утверждаемой им Истины. Тем самым эта истина превращается в категорический императив для каждого разумного существа.

Но в истории философии этот «императив» подвергался весьма различным, подчас прямо противоположным по смыслу истолкованиям, подобно знаменитому протагоровскому «Человек есть мера всех вещей...». От Протагора, правда, до нас не дошли «объяснительные записки», в то время как Гегель неоднократно пояснял смысл своего высказывания, например, так: «...подлинная действительность есть необходимость: то, что действительно, необходимо внутри себя» (9, 7, 289). И тем не менее «разночтения» оставались, и дискуссии продолжаются и сегодня. Да и пояснения автора были противоречивы и нередко шли в направлении идей о примирении с действительностью.

Интересно, что существует несколько подчас существенно различающихся формулировок гегелевского тезиса. Так, Гейне, слушавший лекции Гегеля в 1821—1823 гг., считал, что тот маскирует свои взгляды, что на самом деле его учение атеистично и что лично он далек от апологии прусских порядков. «Когда однажды,—вспоминал поэт в 1843 г.,—я возмутился положением «все действительное разумно», он странно улыбнулся и заметил: «Можно бы сказать также, все разумное должно быть действительным» (цит. по: 8, 253). В кн. Лукача дается другой перевод: «Все что разумно, должно существовать» (см.: 24, 507). В записи курса 1818—1820 гг., опубликованной Д. Хенрихом, находим еще один вариант: «Что разумно, то станет действительным, что действительно, станет разумным» (18, 326). Наконец, сравнительно недавно обнаруженная студенческая запись курса философии права 1817 г. содержит такой текст: «Что разумно, то неизбежно» (18, 247). В книге А. Громыко и В. Ломейко «Новое мышление в ядерный век» (1984) в качестве одного из эпиграфов взяты именно эти гегелевские слова

(правда, в чуть измененной редакции: «Все, что разумно, то неизбежно»). Таким образом, новое мышление сегодня внимательно следит за Гегелем, ибо это ведь диалектическое мышление...

Сопоставляя приведенные формулировки, можно заметить, что они постепенно становились все более осторожными и более «податливыми» для истолкования в консервативном и даже реакционном смысле. Вместе с тем ни одна из них не исключала и возможности революционных выводов, что и было продемонстрировано Ф. Энгельсом: «По всем правилам гегелевского метода мышления, тезис о разумности всего действительного превращается в другой тезис: достойно гибели все то, что существует» (1, 21, 275). И далее Энгельс показывает, что хотя революционные выводы никогда не были сформулированы Гегелем в столь «резкой форме», однако они были неизбежным следствием его метода. Именно к этому «позднему Гегелю» относятся замечания Энгельса о том, что революционная сторона была задушена под тяжестью непомерно разросшейся консервативной стороны. Немаловажно и его соображение о том, что гипертрофия консервативной стороны гегелевской философии объяснялась не только внутренними нуждами системы, но и изрядной долей немецкого филистерства, от которой философ, как и его выдающийся современник Гёте, никогда не мог вполне отделаться.

Таким образом, «категорический императив Гегеля» с точки зрения возможностей наполнения его конкретным нравственным содержанием, определения моральных установок и ориентаций предоставляет столько же простора для произвольных толкований, как и категорический императив Канта. Гегель сам дал немало поводов для его консервативного, а подчас и прямо реакционного истолкования. Но духу диалектики, требованиям метода соответствовали, конечно же, революционные выводы из этого «императива», тем более что даже в сочинениях самого Гегеля мы находим, по словам Энгельса, довольно частые взрывы революционного гнева. Позитивный потенциал этих «взрывов», думается, использован нами далеко не в полной мере.

Сложность анализа этических взглядов мыслителя, помимо всего прочего, заключается еще и в том, что, во-первых, практически по каждому вопросу у него можно найти

противоречащие друг другу, несовместимые утверждения, а во-вторых, даже взятое отдельно едва ли не каждое его положение поддается различной интерпретации. Гегель, может быть сознательно, нередко был неоднозначен. Мы видели, как проявлялась эта черта гегелевской мысли на примере его знаменитого афоризма. Обратимся к другим сюжетам.

«...Истинное же и разумное понятие свободы содержит внутри себя необходимость как снятую»

Тема соотношения свободы и необходимости пронизывает всю историю этики. «Невозможно рассуждать о морали и праве, не касаясь вопроса о так называемой свободе воли, о вменяемости человека, об отношении между необходимостью и свободой» (1, 20, 115). В догегелевской этической мысли сформировались два противоположных подхода к этому вопросу, противоположных, казалось бы, по содержанию, но одинаково односторонних и метафизических по методологическим установкам и следствиям. Содержание этих подходов раскрывают понятия фатализма и волюнтаризма. В религиозно ориентированной философской мысли эпохи средневековья, а затем и в философии Нового времени шла непрерывная борьба по вопросу о свободе человека в пределах названных крайностей. Но существовали и попытки преодолеть их.

К идее о совместимости свободы и необходимости пришли Д. Бруно, Т. Гоббс, Р. Декарт, Г. В. Лейбниц. Но наиболее развернутую попытку преодолеть это противоречие в рамках материалистической версии пантеизма предпринял голландский философ XVII в. Б. Спиноза, отметивший, в частности, что свободе противостоит не необходимость, а принуждение или насилие. Согласно его взглядам воля человека определяется к действию с необходимостью (и следовательно, свободы воли как таковой не существует), но человек тем не менее действует свободно, если он осознал необходимость своего действия.

Восприняв традиции основоположников немецкой философии, согласно которым свобода есть атрибут духа, имманентно и неотъемлемо принадлежащее ему свойство, Гегель развивает положение Спинозы на путях диалектического идеализма. Прежде всего Гегель подчеркивает, как сказали

бы мы сегодня, поистине судьбоносное значение правильного понимания диалектики свободы и необходимости: «...довольство и недовольство людей и, следовательно, сама их судьба определяются характером их воззрения на природу необходимости» (11, 1, 326). «Конечно, необходимость как таковая, — рассуждает философ, — еще не есть свобода, но свобода имеет своей предпосылкой необходимость и содержит ее в себе как снятую» (11, 1, 337). Гегель подвергает критике ходячие (метафизические) представления о свободе и необходимости как взаимоисключающих понятиях. То, что на поверхности вещей представляется человеку как его подлинный выбор, как не считающаяся с обстоятельствами его свободная воля, есть, по Гегелю, на самом деле «еще бессодержательная и лишь возможная свобода», ее правильное называть произволом. Напротив, сознательно определяемое реально существующими условиями поведение человека является подлинно свободным. «Нравственный человек сознает содержание своей деятельности чем-то необходимым, имеющим силу в себе и для себя, и этим так мало наносится ущерб его свободе, что последняя даже, наоборот, лишь благодаря этому сознанию становится действительной и содержательной свободой в отличие от произвола...» (11, 1, 337). И поскольку характер и направленность поведения человека определяются действием его воли, постольку «необходимым условием и основой нравственности является свобода воли» (9, 8, 152).

Здесь Гегель использует один из своих излюбленных и на первый взгляд парадоксальных примеров: наказание может рассматриваться преступником как ограничение его свободы, на самом же деле оно является необходимым следствием его преступного поведения и, «признавая это, он ведет себя как свободный человек».

Гегель, по сути дела, солидаризируется с нравственным идеалом Спинозовского мудреца: «Высшая самостоятельность человека состоит вообще в том, чтобы знать себя как то, что всецело определяется абсолютной идеей; такое сознание и поведение Спиноза называет *amor intellectualis Dei*» (11, 1, 337—338).

Высоко оценивая эти диалектические идеи, Ф. Энгельс переосмыслил их с материалистических позиций и, отбросив идеалистическую шелуху и мистическую оболочку, раскрыл

их глубокое рациональное содержание: «Гегель первый правильно представил соотношение свободы и необходимости. Для него свобода есть познание необходимости. «Слепа необходимость, лишь поскольку она не понята». ...Свобода, следовательно, состоит в основанном на познании необходимостей природы (Naturnotwendigkeiten) господстве над нами самими и над внешней природой; она поэтому является необходимым продуктом исторического развития» (1, 20, 116).

Если ограниченность сферы познания, созерцательность в понимании индивидуальной свободы роднят философию Гегеля с философией Спинозы, которую, впрочем, сам Гегель хотя и высоко ценил, но трактовал не как атеизм и материализм, а как абсолютный пантеизм и монотеизм, то глубокий историзм гегелевских взглядов на свободу выгодно отличает немецкого мыслителя: «...понятие свободы в интерпретации Спинозы не включает в себе никаких элементов историзма, так как свободы достигает любой человек и в любых обстоятельствах своей жизни. История не имеет здесь силы ни по отношению к обстоятельствам, ни по отношению к человеческому сознанию» (34, 291).

У Гегеля, напротив, понимание свободы насквозь пронизано историзмом, и это один из аспектов, в котором выражается его «колоссальное историческое чутье» (Энгельс). В данном случае историзм Гегеля проявляется прежде всего в том, что всю всемирную историю он рассматривает как «прогресс в сознании свободы» и этот тезис кладет в основу периодизации всемирно-исторического процесса, который должен быть постигнут в его необходимости.

Нельзя не увидеть значительную долю истины в приведенном тезисе. Ведь степень и глубина понимания содержания человеческой свободы действительно показывает достигнутый уровень социального прогресса, с тем, конечно, дополнением, что это понимание отражает реально существующую свободу, которая, в свою очередь, является следствием практической социальной деятельности людей, точнее — в условиях антагонистических формаций — следствием классовой борьбы и все большего овладения силами природы со стороны общества, вооруженного завоеваниями науки и техники.

Вместе с тем, если внимательнее присмотреться к гегелевскому решению проблемы свободы и необходимости в ее

нравственном аспекте, не трудно убедиться в том, что хотя он и сделал ряд важных шагов вперед в сравнении со своими предшественниками, однако последовательно диалектического и научного решения проблемы он не дал, да, пожалуй, учитывая его исходные позиции, и не мог дать. И это в равной степени относится как к решению проблемы на индивидуально-личностном уровне, так и на уровне социально-историческом.

В самом деле, каков, по Гегелю, «механизм» поведения человека в обществе, чем руководствуется он в своих поступках? Ответ философа не отличается оригинальностью. Люди действуют, добиваются своих целей, руководствуясь частными потребностями и интересами, эгоистическими намерениями. Наиболее важные с точки зрения субъекта, свободно избранные им цели заставляют его отказываться от других возможных устремлений, жертвовать ради этих целей всем остальным, вкладывать в деятельность по их достижению всю энергию воли и характера. Такой овладевший всем существом человека интерес Гегель называет страстью и в этом контексте подчеркивает, «что ничто великое в мире не совершалось без страсти».

Философ исследует вопрос о роли морального зла в истории, показывая его как движущую силу социального прогресса. Остановимся коротко на этом моменте.

К важнейшим этическим категориям добра и зла Гегель подходит как диалектик, учитывая их органическое единство и неразрывную взаимосвязь. «В рассмотрении природы зла наиболее ярко обнаруживается историчность гегелевской теории морали» (19, 478).

Для религиозных учений задача объяснения морального зла в мире оказалась поистине камнем преткновения. Ни одной теологической концепции не удалось убедительным образом «оправдать бога» от обвинений в допущении зла, т. е. решить проблему теодицеи. По Гегелю, в «религиозно-мифологическом представлении происхождение зла не постигается», поскольку зло полагается здесь как нечто внешнее по отношению к богу — творцу мира, обладающему лишь положительными атрибутами. Но мысль не может удовлетвориться этим, она «стремится понять отрицательное, как коренящееся в самом положительном» (9, 7, 160).

Развивая кантовские идеи об «изначально злом в чело-

веческой природе», Гегель придает им более диалектический характер: «Зло, взятое только для себя, есть некоторая абстракция, оно существует только в противоположность добру... Само зло есть одно пустое ничто, оно существует только в этой противоположности» (12, 2, 266). В другом месте он подчеркивает, что «только человек добр, а именно постольку, поскольку он может быть также и злым. Добро и зло нераздельны...» (9, 7, 160). Однако это вовсе не означает их неразличимости или равноценности. Источником зла, как и добра, является свободная воля с ее внутренне противоречивой природой, что, впрочем, не освобождает человека от ответственности за совершенное им зло, подобно тому как с него не снимается «вина» и за творимое им добро. Напротив, единичный субъект, как таковой, безусловно, несет вину за свое зло, ибо он сам делает выбор между добром и злом. Вместе с тем человек не обречен на сотворение зла: природа последнего такова, рассуждает немецкий философ, что человек может его хотеть, но не необходимо должен его хотеть.

Гегель дает широкое социально-этическое толкование мифу о грехопадении, усматривая в нем выражение той глубокой истины, что зло заключается в сознании, знании, что человек стал злым благодаря познанию. Райское состояние неведения, невинности — состояние животное, и поэтому «рай есть парк, в котором могут оставаться только звери, а не люди» (9, 8, 304). По сути дела, именно благодаря греху, злу, нарушению божественного запрета (бог, как известно, изгнал из рая первых людей — Адама и Еву — за нарушение заповеди не вкушать плодов от древа познания добра и зла) человек вообще становится человеком. Получается, что «познание имеет к злу не внешнее отношение — познание само есть зло» и вместе с тем «человек бессмертен благодаря познанию... Познание, мышление — это корень его жизни, его бессмертия...» (см.: 12, 2, 260 и 265).

В непосредственную связь с познанием добра и зла Гегель ставит и труд «в поте лица» — как физический, так и умственный («труд духа»), считая последний, между прочим, более тяжелым. То обстоятельство, что человек должен создавать себя своим трудом, есть «существенное, отличительное свойство человека, оно необходимо связано с познанием добра и зла» (12, 2, 263).

Указывая на односторонний характер моральных теорий, дающих противоположные ответы на вопрос о том, добр или зол человек по своей природе, отмечая, что и сам этот вопрос «неверно поставлен», философ, однако, прибавляет, что «христианское учение, согласно которому человек зол от природы, стоит выше другого учения, признающего его добрым...» (9, 7, 46).

Всемирная история, рассматриваемая как объективно закономерный прогресс в сознании свободы, немислима, если говорить о ее этическом аспекте, вне столкновения добра и зла, причем последнему принадлежит определяющая, иниципирующая роль. «У Гегеля зло есть форма, в которой проявляется движущая сила исторического развития,— так резюмирует Ф. Энгельс мысли своего соотечественника. — И в этом заключается двоякий смысл. С одной стороны, каждый новый шаг вперед необходимо является оскорблением какой-нибудь святыни, бунтом против старого, отживающего, но освященного привычкой порядка. С другой стороны, с тех пор как возникла противоположность классов, рычагами исторического развития сделались дурные страсти людей: жадность и властолюбие» (1, 21, 296).

Гегеля нередко обвиняют в имморализме. И казалось бы, философ давал к тому серьезные поводы, заявляя, что всемирная история совершается в более высокой сфере, чем сфера моральности, что к выдающимся людям неприменимы мерки обыденной морали, что великая личность бывает вынуждена растоптать иной невинный цветок, сокрушить многое на своем пути.

Однако гегелевские мысли и в данном случае не поддаются однозначной оценке. Мы находим у него и настойчивое подчеркивание непреходящего характера того, что сегодня называют простыми нормами нравственности, общечеловеческими ценностями (хотя их «набор» определен у Гегеля конкретно-исторической ситуацией), и «снисходительное» отношение к попранию этих норм и ценностей «героями», доверенными лицами мирового духа, и тонкий диалектический анализ социальных процессов, в ходе которых высоко-нравственные мотивы и благородные намерения превращались в тормоз общественного прогресса, а пороки и преступления способствовали его ускорению.

Эти идеи Гегеля шли в русле начатой еще Макиавелли

традиции, благодаря которой теоретическое рассмотрение политики было «освобождено от морали, и по сути дела был выдвинут лишь постулат самостоятельной трактовки политики» (1, 3, 314).

Вместе с тем можно констатировать, что стремление к трезвому и реалистическому пониманию общественной жизни в целом не привело философа к санкционированию морального зла в истории, не сделало апологетом аморализма, каким его иногда пытаются представить. Истинное добро, всеобщий божественный разум, по Гегелю, являются силой, способной осуществлять себя в мире. Но речь должна идти при этом не о голых абстракциях добра и зла, «ведь такой пустоте, как добро ради добра, вообще нет места в живой действительности. Если хотят действовать, следует не только желать добра, но и знать, является ли то или иное добром» (9, 8, 28).

Другое дело, что эффективных путей к реализации этих установок мыслитель в силу классовой ограниченности своих взглядов так и не смог найти, хотя много усилий приложил к тому, чтобы разобраться в хитросплетениях социально-исторического процесса.

Описанный выше «механизм» поведения человека в обществе, в свою очередь, сам является лишь винтиком более глобального «механизма», представляемого Гегелем следующим образом: «В наш предмет входят два момента: во-первых, идея, во-вторых, человеческие страсти; первый момент составляет основу, второй является утком великого ковра, развернутой перед нами всемирной истории. Конкретным центральным пунктом и соединением обоих моментов является нравственная свобода в государстве» (9, 8, 23).

Получается, что творит историю и управляет ходом мировых событий, по Гегелю, вовсе не человек, народ или человечество, а какое-то абсолютное надмировое, идеальное сверхъестественное начало, которое сам он называет по-разному: Разум, Идея, Дух, Провидение или божественное провидение и т. п. «Бог правит миром; содержание его правления, осуществление его плана есть всемирная история» (9, 8, 35).

Надо отдать должное Гегелю, он отнюдь не в восторге от такого «планового ведения мирового хозяйства». И хотя,

намекая на Канта и других, более мелких морализаторов, он предостерегает, что «при рассмотрении участи, выпадающей в истории на долю добродетели, нравственности и религиозности, мы не должны повторять скучных жалоб на то, что в мире добрым и благочестивым часто, или даже в большинстве случаев, приходится плохо, а злые и дурные, наоборот, благоденствуют» (9, 8, 33), однако при виде нарисованной им самим картины игры страстей, неистовства, неблагоразумия, гибели процветавших государств, бедствий славнейших народов и других подобных «проявлений божественного плана» Гегель меланхолично замечает, что «в конце концов подобное зрелище нас морально огорчает и возмущает нашу добрую душу, если у нас таковая имеется» (9, 8, 20). Правомерен вывод, что не только в лице Канта, но и в лице Гегеля немецкая буржуазия так и не смогла продвинуться дальше намерений «доброй воли» или «доброй души». Их отличие в том, что Кант постулировал «добрую волю» как безусловное требование «практического разума», Гегель же не проявляет уверенности в наличии «доброй души» у бессильных немецких бюргеров. «...Когда мы смотрим на историю как на такую бойню, на которой приносятся в жертву счастье народов, государственная мудрость и индивидуальные добродетели, то пред мыслью необходимо возникает вопрос: для кого, для какой конечной цели были принесены эти чудовищные жертвы?» (9, 8, 21). Убедительного ответа на свой вопрос философ так и не находит.

Разумность же исторического процесса он усматривает в том, что его участники, как правило, не сознавая этого и пребывая в плену приятной иллюзии, будто живут и действуют они, как сказал бы Ф. М. Достоевский, «по своей глупой воле», в действительности являются слепыми орудиями в руках «мирового разума». Каждый из них, добиваясь реализации своих целей, производит в результате как бы некоторый «побочный продукт», к получению которого он отнюдь не стремился сознательно. Развивая здесь идеи Шеллинга о диалектике свободы как сознательного и необходимости как бессознательного элементов в деятельности «человеческого рода», Гегель поясняет свою мысль простым примером.

Руководствуясь желанием отомстить за несправедливо нанесенную ему обиду, человек поджигает дом «обидчика».

В результате возникает большой пожар, в огне которого сгорает не только имущество обидчика, но и других людей, причем возможны и человеческие жертвы. Такой исход дела отнюдь не входил в намерения «поджигателя», но возможность его содержалась уже в задуманном «акте мести». Реализуясь, эта возможность, говоря современным языком, по эффекту бумеранга, обращается против того, кто совершил это действие. Гегелевский «разум», предоставляя человеку «свободу», нередко требует за это непомерную цену. Причем цена реальна, а свобода иллюзорна.

Это явление, когда мировой разум использует страсти людей для достижения своих, только ему известных целей, Гегель называет «хитростью разума». С наибольшей хитростью разум использует страсти выдающихся личностей, «героев истории», величие которых, по Гегелю, заключается в том, что их «личные частные цели... содержат в себе тот субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа» (9, 8, 29). За мистической идеалистической терминологией здесь упрятаны глубокие и правильные идеи о том, что в деятельности великого человека максимально адекватно воплощаются потребности эпохи, и наиболее прогрессивная роль в истории выпадала на долю тех личностей, которые «были мыслящими людьми, понимавшими то, что нужно и что своевременно», «всею лучше понимали суть дела...», были «доверенными лицами всемирного духа» (9, 8, 29—30).

Вместе с тем во взглядах Гегеля в отношении категорий необходимости и свободы все более преобладающими становятся консервативные и реакционные мотивы. Если, по Гегелю «образца» 1794—1795 гг., религия и политика действовали заодно в интересах деспотии и подавления свободы, то четверть века спустя — религия и церковь, право и закон, политика и государство обеспечивают и воплощают высшую свободу. Гегель злоупотребляет категорией свободы, заставляя ее участвовать в акте творения природы абсолютной идеей, подчиняя всемирную историю сознанию свободы, наконец, лицемерно провозглашая, что «царство духа есть царство свободы» и находя реальное воплощение и осуществление этого царства в таком социальном организме, как прусская государственная монархия: «...прусское государство в особенности построено на

разумных началах» (9, 10, 4). Всего этого требовала система и положение официального философа. «Дух фаталистического объективизма и религиозной резиньации неизменно витает над философско-исторической концепцией Гегеля. Вместе с тем сознание неотвратимости исторических судеб, в которых историческая личность всегда выступает не как деятель, но как жертва и является свободной не как сила, изменяющая мир своим действием, но лишь как сознание, отображающее познannую им необходимость происходящего, налагает на философию Гегеля печать меланхолической грусти и созерцательности» (4, 269).

**«...Войны возникают там,
где они вызываются природой вещей»**

Существенной стороной гегелевского мировоззрения являются его взгляды на проблему войны и мира.

В современных условиях, когда эта проблема трансформировалась, по сути дела, в проблему выживания человечества, спасения цивилизации, сохранения жизни на Земле, в этой принципиально новой исторической ситуации, требующей нового политического мышления, новых подходов к решению задачи предотвращения мировой ракетно-ядерной войны, по-новому актуальной становится и история идейной борьбы по военно-философской проблематике (см.: 3, 6—21; 170—182).

В этом контексте размышления Гегеля о нравственных аспектах проблемы войны и мира приобретают особый интерес. Как, может быть, никогда ранее, мы много говорим сегодня о значении исторического опыта, об исторической памяти народа, о необходимости извлечения уроков из прошлого. Восходящее ко временам античности, к Цицерону крылатое выражение «*Historia est magistra vitae*» (история — учительница жизни) по-новому живо и актуально для нас. Высказывался на эту тему и Гегель, причем весьма неординарно: «Здесь следует в особенности упомянуть о моральных рефлексиях и о моральном поучении, которое следует извлекать из истории и для которого история часто излагалась. ... Но опыт и история учат, что народы и правительства никогда ничему не научились из истории и не дей-

ствовали согласно поучениям, которые можно было бы извлечь из нее» (9, 8, 7—8. Разр. авт.).

В. И. Ленин, конспектируя «Лекции по философии истории», обратил внимание на эти слова, выписал их, выделил и заметил на полях: «Очень умно!» Видимо, пришлась по сердцу эта мысль гениальному мастеру диалектического проникновения в особую суть каждого исторического момента, видевшему в конкретном анализе конкретной ситуации живую душу марксизма!

Но сформулированные Гегелем положения поддаются различной интерпретации. Лежащий на поверхности смысл — из истории ничему нельзя научиться. Это поверхностное понимание пытается и сегодня взять Гегеля «на вооружение» в неблагоприятном деле принижения воспитательных возможностей истории. «Но Гегель не самый подходящий для этого союзник, ибо он неоднозначен... Усмотреть своеобразие каждой эпохи — и в этом именно пафос работы Гегеля — можно лишь познавая все прошлое человечества!» (5, 107).

Уяснению места и роли войн в историческом процессе, осмыслению порождающих их причин, анализу факторов, обуславливающих их ход и исход, рассмотрению конкретных войн Гегель уделил много внимания.

Не из одних лишь исторических трудов черпал Гегель свои знания о войне, он был свидетелем многочисленных войн, революций, восстаний, вооруженных конфликтов конца XVIII — первой трети XIX в. Хорошо знал наследие основоположников буржуазного международного права по вопросам войны и мира — Г. Гроция, С. Пуффендорфа, Ваттеля и других. Изучал взгляды на войну Лейбница, Гердера, Канта, Фихте.

Гегеля часто обвиняют в апологетике милитаризма, в попытках нравственного оправдания войны. О том, что подобные обвинения имеют под собой известные основания, я еще скажу. Но начать хотелось бы с другого.

В нашей литературе, как правило, мало обращают внимания на содержащуюся в «Философии права» критику своеобразной и весьма реакционной «теории насилия», развивавшейся автором обширного труда «Восстановление политической науки» Галлером и приобретшей в 20-е гг. XIX в. шумную известность. Главный принцип этого труда гласил: «...такое вечно неизменное божие установ-

ление, что более сильный господствует, необходимо должен господствовать и всегда будет господствовать» (цит. по: 9, 7, 266).

На фоне усиленно возрождаемых сегодня буржуазной идеологией неосоциал-дарвинистских концепций агрессивности человеческой природы гегелевская критика подобного учения, возникшего до дарвинизма и социал-дарвинизма, критика беспощадная, язвительная, морально уничтожающая «фанатизм, слабоумие и лицемерие добрых намерений, в какие бы одежды они ни рядились», такая критика, думается, и интересна и поучительна, хотя, естественно, мы не можем не учитывать и того обстоятельства, что это критика — отнюдь не с самых передовых позиций даже для того времени. Можно даже согласиться с утверждением, что «в полемике с Галлером, представителем открытой реакции, Гегель выступает как представитель скрытой реакции...» (16, 2, 94). Но, как отмечал В. И. Ленин, когда один идеалист критикует основы учения другого идеалиста, от этого выигрывает материализм. Здесь мы имеем именно этот случай.

Означает ли, однако, эта критика, что Гегель вообще против насилия и, в частности, против такой его крайней и ожесточенной формы, как вооруженное насилие, война? Нет, конечно.

Вслед за Кантом, развивая и углубляя в этом пункте его идеи, Гегель обосновывает тезис об исторически закономерном возникновении войны. Это обстоятельство целесообразно отметить, поскольку антитеза «Кант—Гегель» в вопросах войны и мира нередко рассматривается только в сопоставлении знаменитого трактата Канта «К вечному миру» и нескольких, как правило, вырванных из контекста цитат или параграфов «Философии права» Гегеля. Поэтому дадим сначала слово «непривычному» для нас Канту: «Итак, на той ступени культуры, на которой человечество еще стоит, война является неизбежным средством, способствующим его прогрессу, и только (Бог ведает когда) при достижении нами наивысшего предела последнего постоянный мир мог бы быть для нас благодетелем, и только при этом условии он был бы единственно возможен» (22, 57).

«...Войны возникают там, — формулирует свою мысль Гегель, — где они вызываются природой вещей», война «не должна рассматриваться как абсолютное зло и лишь как

внешняя случайность...» (9, 7, 345—346 и 344). Эти, как представляется, вполне правильные положения о войне как исторически неизбежном явлении в нашей литературе иногда оцениваются как «безусловно слабое и весьма уязвимое место в учении Гегеля» (36, 123).

Между тем мысль, что война — не случайность, но «грех», не продукт произвола злонамеренной личности, а объективно и закономерно порождаемое классовыми антагонизмами социально-историческое явление, принадлежит к числу азбучных истин марксизма, и даже самый убежденный пацифист наших дней, если он немного знаком с историей, вряд ли станет вступать в дискуссию по этому вопросу.

Но главные обвинения Гегеля в апологетике войны лежат именно в этической плоскости, и это не случайно, так как «нравственному моменту войны» философ уделял большое внимание. Говоря об этом в «Философии права», он воспроизводит формулировку из статьи, написанной почти двадцатью годами ранее, что, по-видимому, должно было свидетельствовать о глубокой продуманности этих мыслей. «...Высокое значение войны состоит в том, что благодаря ей... сохраняется нравственное здоровье народов... подобно тому, как движение ветров не дает озеру загнивать, что с ним непременно случилось бы при продолжительном безветрии, так и война предохраняет народы от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного, а тем паче вечного мира» (9, 7, 344; см. также: 13, 229). Правда, Гегель тут же добавляет, «что это, впрочем, есть лишь философская идея... и что действительные войны нуждаются еще и в другом оправдании...» (9, 7, 344).

Что ж, апологетам милитаризма здесь действительно есть чем поживиться — моральное оправдание войны налицо. Вердикт не подлежит обжалованию. Но элементарные нормы права требуют учета всех обстоятельств до вынесения окончательного приговора. Попытаемся же учесть хотя бы некоторые из этих обстоятельств.

Первое. Конкретно-исторический подход. 1803—1820 гг., Германия — «одна отвратительная гниющая и разлагающаяся масса... весь народ был проникнут низким, раболепным, жалким торгашеским духом» (1, 2, 561—562). Принципиально важно напомнить эти положения Энгельса, в

частности, потому, что некоторые марксисты сегодня ставят стыдливые многоточия на месте его слов о народе.

В этой исторической ситуации, в данной конкретной обстановке завоевательные войны Наполеона при всей сложности их характера, целей и последствий играли еще и именно такую роль, о которой говорил Гегель. Эти войны пробудили национальное самосознание немецкого народа, стимулировали подъем его национально-освободительной борьбы, ускорили процесс утверждения буржуазных порядков в полуфеодальной стране. Не случайно Гегель, проглотив обиду и смирившись с личными, мягко выражаясь, «неприятностями», связанными с французской оккупацией, столь «антипатриотично» приветствовал «мировую душу» — императора Наполеона, в то время как Фихте, напротив, обратился с пламенными «патриотичными» речами к немецкой нации и в определенном смысле пал жертвой своей патриотической деятельности. В этом историческом эпизоде, думается, тоже по-своему проявляется раздвоенность и противоречивость немецкой буржуазии, мелкой не только по масштабам своего капитала.

Что же касается народа... В 1851 г. мелкий политический мошенник, племянник Наполеона, осуществил контрреволюционный переворот. Анализируя причины легкой победы «маленького племянника великого дяди», Маркс писал: «Недостаточно сказать, по примеру французов, что их нация была застигнута врасплох. Нации, как и женщине, не прощается минута оплошности, когда первый встречный авантюрист может совершить над ней насилие... Ведь надо еще объяснить, каким образом три проходимца могут застигнуть врасплох и без сопротивления захватить в плен 36-миллионную нацию» (1, 8, 124). Маркс и Энгельс вспоминают гегелевскую мысль о том, что великие всемирно-исторические события и личности появляются, так сказать, дважды — первый раз в виде трагедии, второй — в виде фарса. Наш век богат «наполеонами», которые, как бы соревнуясь друг с другом, все больше убеждают нас в том, что мировая история деградировала от Наполеона-Бонапарте до Наполеона-Дуарте и даже — до людоеда-Бокассы.

Вероятно, если взять длительный отрезок истории, можно увидеть все новые появления на ее арене знакомых героев.

В частности, помня о том, что обе мировые войны исходили с немецкой земли, легко усмотреть в гитлеризме своеобразный синтез великой трагедии и жалкого фарса, вина и ответственность за которые — и на немецкой нации. Лучшие ее представители, прежде всего коммунисты, прекрасно понимают это и активно борются за скорейшее преодоление трагического наследия прошлого. «Нелучшим представителям» (а их, увы, хватает, достаточно посмотреть на неофашистов ФРГ) полезно почаще и популярнее разъяснять «уроки истории». Впрочем, сегодня каждый народ имеет основания более пристально и самокритично вглядываться как в опыт всемирной истории, так и в свое собственное прошлое. Мы по крайней мере прилагаем значительные усилия в этом направлении.

Второе. По возможности адекватное восприятие содержания мысли, без предвзятости, без модернизации. Мысль высказана Гегелем в самом общем виде, в качестве лишь философской идеи, что он особо подчеркивает. Есть ли в ней, скажем так, «рациональное зерно»? Практического опыта «продолжительного, а тем паче вечного мира» наша планета не имеет, поскольку в многотысячелетней писаной истории человечества специалисты никак не могут «наскрести» и трех сотен «абсолютно мирных» лет. Но все-таки относительно спокойные и продолжительные периоды мирного развития отдельных стран и народов скорее опровергают, чем подтверждают «прогноз» Гегеля о «гниении». Тот же прочный, справедливый и длительный (в перспективе — «вечный») мир, за который прогрессивные, миролюбивые силы планеты ведут сегодня титаническую борьбу, по глубокому нашему убеждению, откроет перспективы неограниченного прогресса, а не загнивания. Тут мы решительно не согласны с Гегелем.

Что же касается вопроса о влиянии уже имевших место в истории войн на «нравственное здоровье народов», то здесь дело обстоит значительно сложнее. Вот уже более 40 лет советская литература, искусство, историческая наука, философия, этика, все обществоведение пытаются по-своему осмыслить вопрос о влиянии Великой Отечественной войны советского народа на его нравственное здоровье. Но есть ли однозначный ответ? Да и возможен ли таковой вообще? А ведь речь идет о великой и, безусловно, справедливой вой-

не, одним из бесспорных моментов которой был невиданный взлет морального духа народа, проявление массового героизма на фронте и в тылу. А кто подсчитал нравственные издержки войны и «моральные болячки» ее последствий, на каких весах можно взвесить и сопоставить моральные завоевания и утраты?

Однако правомерно ставить вопрос и о влиянии несправедливой войны на нравственное здоровье ведущего ее народа. Какова моральная цена второй мировой войны для немецкого народа? И как повлияла она на его «нравственное здоровье»? Наше время заставляет ставить такие вопросы, заставляет думать, терзаться ими. Будем же благодарны Гегелю уже за то, что он принуждает нас четко формулировать их. «Быть может, именно в умении поставить вопросы, над которыми не перестает работать философская мысль, и состоит величие философии Гегеля» (7, 127). Уместно напомнить в этой связи, что, завершая конспектирование «Философии истории», Ленин пришел к выводу, что она дает очень и очень мало, поскольку именно в этой области наибольший шаг вперед сделали Маркс и Энгельс, вследствие чего Гегель здесь наиболее устарел и антиквирован.

Но верный своему принципу — не упускать рациональных моментов у великого диалектика, Ленин тут же заметил на полях: «Важнее всего Einleitung, где много прекрасного в постановке вопроса» (2, 29, 289). Моей задачей не является полное рассмотрение нравственных аспектов гегелевских взглядов на войну и мир. Некоторые соображения на сей счет я уже высказывал ранее (см.: 34, 53—59). Хотелось бы только заметить, что представляется неуместным ни «прокурорский», обвиняющий Гегеля в сознательной и последовательной апологетике милитаризма и войны, ни «адвокатский», реабилитирующий философа по всем статьям подобных обвинений, подходы. Гегель, как, впрочем, и Кант, не ястреб и не голубь. Если искать сравнения в этой области, они оба скорее родственники совы-Минервы.

Таким образом, позитивное и прогрессивное в гегелевских взглядах на войну и мир производно от применения диалектики к пониманию социальных процессов, в то время как негативное, консервативное, реакционное обязано своим происхождением идеализму, отступлению от диалектики, догматизму, реакционной политической позиции философа.

Эта раздвоенность и внутренняя противоречивость гегелевского мировоззрения в целом и его этических взглядов в частности послужили причиной столь же противоречивой их последующей судьбы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

От основоположников марксизма-ленинизма идет традиция, я бы сказал, особо пристрастного отношения к Гегелю. Пристрастного не в смысле предвзятости, односторонней негативности или позитивности оценок, а в смысле повышенного внимания, интереса к его наследию. Их «установка» была всегда однозначной, цельной и последовательной, но включала два пункта, составлявших «стороны одной медали»:

1. Беспощадная, непримиримая критика отсталых, консервативных, реакционных элементов;

2. Скрупулезнейший анализ и использование жизнеспособного, ценного, рационального, сколь бы глубоко оно ни было «спрятано» за мистической шелухой, идеалистической оболочкой, вычурно-схоластической терминологией.

В соотношении этих пунктов преобладала, думается, позитивная сторона. Гегеля вовсе нет смысла читать для того, чтобы выискивать передержки, натяжки, паралогизмы, которых у него предостаточно, — это работа школьника, неоднократно напоминал Ф. Энгельс, подчеркивая: «Гораздо важнее отыскать под неправильной формой и в искусственной связи верное и гениальное» (1, 38, 177).

Маркс, Энгельс, Ленин дали образцы именно такого прочтения Гегеля. Еще будучи совершенно молодым человеком, революционером-демократом и идеалистом-гегельянцем, Маркс замечал, что «по отношению к Гегелю ученики его проявляют только свое невсжество, когда они то или иное определение его системы объясняют приспособлением и тому подобным, одним словом, объясняют м о р а л ь н о» (1, 40, 209). И дело, конечно, не в том, что Гегель якобы не допускал моральных компромиссов, не приспособлялся к условиям своей жизни, к окружению. Все это в биографии мыслителя «имело место», и Маркс это прекрасно знал. Но смысл его замечания в том, что сама возможность отступления от принципов морали свидетельствовала о «недостаточности

принципа» или «о недостаточном понимании философом своего принципа». Представляет большой интерес, и именно в контексте сегодняшней этической проблематики, оброненная юным Марксом здесь как бы походя фраза о взаимосвязи «прогресса совести» с «прогрессом знания». Позже Маркс найдет более четкую формулировку своей исходной мысли: «...теперь не может уже быть и речи о том, что Гегель просто приспособлялся к религии, к государству и т. д., так как эта ложь есть ложь его принципа» (1, 42, 166). И вот эту «ложь принципа» классики марксизма всегда обнажали и бичевали со всей непримиримостью.

Но у Гегеля, как и у его предшественников, «ложь» (слабость, непоследовательность, консерватизм) чаще заключалась не в принципе, а в его практическом применении, в непоследовательной реализации, в отступлениях от принципов. Это было метко подмечено уже молодым Энгельсом: «Принципы всегда носят печать независимости и свободомыслия, выводы же — этого никто не отрицает — нередко осторожны, даже нелиберальны» (1, 44, 176).

К аналогичным выводам приходят и наши выдающиеся соотечественники — революционеры-демократы. Так, Н. Г. Чернышевский писал: «Принципы Гегеля были чрезвычайно мощны и широки, выводы — узки и ничтожны» (38, 205). И далее эту характеристику он распространял и на других немецких философов: «Общие идеи у них глубоки, плодотворны, величественны, выводы мелки и отчасти даже пошловаты» (38, 240). Одним из первых верно понял и оценил революционное значение гегелевской философии А. И. Герцен, назвавший ее «алгеброй революции», но добавивший при этом интересное замечание о том, что «она, может, с намерением дурно формулирована». В другом месте Герцен выразился не менее образно: «Диалектика Гегеля — страшный таран, она, несмотря на свое двуличие, на прусско-протестантскую кокарду, улетучивала все существующее и распускала все мешавшее разуму» (15, 20, 348).

Большим знатоком и ценителем философии Гегеля был Г. В. Плеханов, глубоко понимавший ее отношение к философии марксизма, ее новаторский дух и ее место в идеологической борьбе. И хотя по ряду философских вопросов, в том числе и относящихся к оценке гегелевской диалектики, им были допущены неточности и ошибки, он высказал мно-

го глубоких и верных замечаний, одно из которых особенно уместно напомнить: «...этика Гегеля была крупным шагом вперед, сделанным философией в области научного объяснения нравственного развития человечества» (32, 650).

Об отношении В. И. Ленина к Гегелю уже было сказано. Но я уверен, что ленинские мысли о Гегеле требуют сегодня более глубокого продумывания и в связи с необходимостью последовательного выполнения «философского завещания» В. И. Ленина, и в свете новой актуальности ленинизма в наши дни, в том числе и в этическом плане, и в связи с новой идеологической ситуацией в мире. Не будем забывать, что многие важные мысли о диалектике Ленин формулировал *en lisant Hegel* (читая Гегеля. — Авт.).

Советские обществоведы проделали большую работу по освоению интеллектуального потенциала «диалектического разума», всего богатства этических идей и учений предшественников марксизма. В этом наследии этические взгляды Гегеля — значительная и все еще недостаточно исследованная страница, которую я постарался приоткрыть перед читателем.

Думается, и сегодня справедливы слова А. В. Луначарского, сказанные в 100-летнюю годовщину со дня смерти Гегеля: «Из всех мировых философских гениев прошлого Г. В. Ф. Гегель является в наши дни наиболее живым. Бессмертное в нем продолжает принимать участие в строительстве человеческой культуры». Имея в виду внутреннюю противоречивость его философии, Луначарский заметил, что «Гегель является могущественным союзником двух непримиримо враждебных лагерей» и что «совершенно естественно и в то же время болезненно-странно соединил в себе Гегель великого революционера и великого консерватора» (см.: 25, 113 и 117).

В этическом наследии Гегеля мы также различаем «живое» и «мертвое». К последнему относятся: объективно-идеалистическая философско-теоретическая основа его этических воззрений, элементы метафизики, эклектицизма, софистики в методологии анализа этической проблематики, консервативные, а подчас и откровенно реакционные позиции по ряду социально-нравственных вопросов.

Живое у Гегеля — его непреходящие заслуги, позитив-

ный вклад в развитие этики, если говорить коротко, сводятся к следующему. Привнесение духа диалектики, диалектического мышления, принципов историзма и реализма, широта постановки и глубина рассмотрения ряда фундаментальных проблем этики, тонкий диалектико-критический анализ этических концепций предшественников, постановка проблемы нравственного достоинства производительного труда, стремление систематизировать вопросы этики в рамках более широкого синтеза философско-социологического знания.

Общество «материалистических друзей гегелевской диалектики», завещанное Лениным, может и должно продолжать работу критического анализа взглядов немецкого философа с целью более глубокого освоения многогранного богатства его диалектических идей, включая и идеи в области этики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 1—50.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 1—55.
3. Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. — М., 1986.
4. Асмус В. Ф. Избранные философские труды. — Т. 2. — М., 1971.
5. Афанасьев Ю. Прошлое и мы // Коммунист. — 1985. — № 14.
6. Бакрадзе К. С. Система и метод философии Гегеля. — Тбилиси, 1958.
7. Быкова М. Ф. Понимание мышления в «Философии духа» Гегеля // Вопросы философии. — 1986. — № 4.
8. Володин А. И. Гегель и русская социалистическая мысль XIX века. — М., 1973.
9. Гегель Г. В. Ф. Соч. — Т. I—XIV. — М., 1929—1959.
10. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. — В 2 т. — М., 1971.
11. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Т. 1—3. — М., 1975—1977.
12. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. — В 2 т. — М., 1975—1977.
13. Гегель Г. В. Ф. Политические произведения. — М., 1978.
14. Гейне Г. Собр. соч. — Т. 6. — М., 1958.
15. Герцен А. И. Собр. соч. — Т. 9, 20.
16. Гулиан К. И. Метод и система Гегеля. — Т. 1—2. — М., 1962—1963.

17. Гулыга А. В. Гегель. — М., 1970.
18. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. — М., 1986.
19. Гусейнов А. А., Иррлитц Г. Краткая история этики. — М., 1987.
20. Дробницкий О. Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. — М., 1974.
21. Дробницкий О. Г. Проблемы нравственности. — М., 1977.
22. Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980.
23. Киссель М. А., Эмдин М. В. Этика Гегеля и кризис современной буржуазной этики. — Л., 1966.
24. Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. — М., 1987.
25. Луначарский А. В. Гегель и современность // Вопросы философии. — 1982. — № 1.
26. Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке логики». — М., 1984.
27. Немецкие демократы XVIII века. — М., 1956.
28. Нерсисянц В. С. Гегелевская философия права: история и современность. — М., 1974.
29. Овсянников М. Ф. Гегель. — М., 1971.
30. Ойзерман Т. И. Социальный смысл философии Гегеля // Вопросы философии. — 1970. — № 8.
31. Перерва В. В., Перерва Г. Ф. Социальное насилие и мораль: К критике буржуазных концепций. — М., 1983.
32. Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. — В 5 т. — Т. 3.
33. Попелова И. Этика. — М., 1965.
34. Соколов В. В. Философия Спинозы и современность. — М., 1964.
35. Философия Гегеля: проблемы диалектики. — М., 1987.
36. Философия права Гегеля и современность. — М., 1977.
37. Фишер К. Гегель, его жизнь, сочинения и учение, первый полутом. — М.—Л., 1933.
38. Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. — Т. 3.
39. Швердин С. Н. Со злом бороться эффективно: Заметки журналиста. — М., 1985.
40. Dokumente zu Hegels Entwicklung / Hrsg. von Hoffmeister. — Stuttgart, 1936.
41. Hegel G. W. F. Samtliche Werke / Hrsg. von Lasson. Band I, Erste Druckschriften. — Leipzig, 1928.
42. Kroński T. Rozważania wokół Hegla. — Warszawa: PWN, 1960.

ГЕГЕЛЬ О НЕКОТОРЫХ ЭТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЯХ (Извлечения из текстов)

Добро — это краткое обозначение сути обязанностей, а именно сути тех основных определений, содержанием которых являются необходимые человеческие отношения; другими словами, оно есть разумное в них. Зло — это то, что умышленно направлено на разрушение такого отношения (10, 2, 201).

Добро есть вообще сущность воли в ее субстанциальности и всеобщности, — оно есть воля в ее истинности. Оно поэтому имеется исключительно лишь в мышлении и через мышление. Поэтому утверждение, что человек не способен познать истину, а имеет дело исключительно лишь с явлениями, что мышление портит добрую волю и другие подобного рода представления лишают дух всякой как интеллектуальной, так и нравственной ценности и достоинства (9, 7, 150).

Добро есть намерение, возведенное в понятие воли. Принцип, гласящий: «Пренебрегай в твоих поступках последствиями» — и другой принцип, гласящий: «Оценивай поступки по их последствиям и сделай последние масштабом права и добра», — одинаково абстрактно рассудочны (9, 7, 137).

Знаменитый вопрос о первоисточнике зла в мире возникает — по крайней мере поскольку под злом понимается ближайшим образом неприятное и боль — на этой стадии формального практического. Зло есть не что иное, как несоответствие между бытием и должествованием (11, 3, 316).

Зло, подобно добру, имеет, таким образом, своим источником волю, и последняя в своем понятии столь же добра, как и зла. Природная воля есть сама по себе противоречие...

Природное само по себе, разумеется, простодушно, не есть ни доброе, ни злое; но природное, соотношенное с волей как со свободой и знанием этой свободы, содержит в себе определение несвободного и есть поэтому злое.

Так как передо мною стоят добро и зло, то я могу сделать между ними выбор, могу решиться на то и на дру-

гое, могу принять в свою субъективность как то, так и другое. Природа зла, следовательно, такова, что человек может его хотеть, но не необходимо должен его хотеть (9, 7, 161).

Но признание, что человек в качестве природной воли зол, еще не снимает другой стороны, а именно, что он в себе добр; таковым он всегда остается по своему понятию.

...Дело не в том, чтобы он (человек. — В. П.) не нарушал ту или иную заповедь; истина состоит в том, что он зол сам по себе, зол во всеобщем смысле, глубинах своего внутреннего духа, просто зол, зол в своей внутренней глубине, что это определение зла есть определение его понятия и он должен это осознать.

Зло, взятое только для себя, есть некоторая абстракция, оно существует только в противоположность добру... Само зло есть одно пустое ничто, оно существует только в этой противоположности (12, 2, соотв.: 258; 265—266; 266).

Человечество было освобождено не столько от порабощения, как скорее посредством порабощения. Ведь грубость, жадность, несправедливость суть зло, человек, не освободившийся от него, не способен к нравственности и религиозности, и дисциплина освободила его именно от этого хотения, прибегающего к насилию. Церковь вела борьбу против дикости грубой чувственности, прибегая к столь же диким террористическим средствам... (9, 8, 380—381).

Самый счастливый тот, кто проводит свои дни в тишине и спокойствии, вдали от шумной человеческой деятельности, не зная, как людьми управляют, и не стремясь постигнуть, почему на наших глазах бог терпит вещи, происходящие ежедневно. Но может ли так жить человек? От него ли зависят его дни и его судьба? Не будет ли он насильно втянут в водоворот жизни? Великое Почему возвращается (10, 2, 545).

Счастлив тот, кто устроил свое существование так, что оно соответствует особенностям его характера, его желаниям и его произволу и таким образом сам наслаждается своим существованием. Всемирная история не есть арена счастья. Периоды счастья являются в ней пустыми листами, потому что они являются периодами гармонии, отсутствия противоположности (9, 8, 26).

...Совость есть глубочайшее внутреннее одиночество, пре-

бывание лишь с самим собою, в котором исчезло все внешнее, всякая ограниченность; она — уединение внутри себя самого. Человек в качестве совести уже больше не скован целями особенности, и совесть есть, следовательно, более высокая точка зрения современного мира... Подлинная совесть есть уmonoстроение воли то, что в себе и для себя есть добро.

Совесть как единство этого субъективного знания того, что есть в себе и для себя, есть святыня, затрагивать которую было бы святотатством. Но соответствует ли совесть определенного индивидуума этой идее совести, есть ли то, что он считает добром или выдает за добро, в действительности добро, это познается лишь из содержания этого утверждаемого.

Совесть как формальная субъективность всецело представляет собой нечто, легко переходящее в зло (9, 7, соотв.: 155; 156; 158).

Педантичному моралисту можно сказать, что совесть — это моральный светильник, озаряющий хороший путь; но когда сворачивают на плохой, то его разбивают (10, 2, 534).

То, что можно требовать от человека на основании права, представляет собой некоторую обязанность. Долгом же нечто является постольку, поскольку оно должно быть исполнено из моральных соображений.

Долг родителей перед детьми — заботиться об их прокормлении и воспитании; долг детей — повиноваться, пока они не стали самостоятельными, и чтить родителей всю свою жизнь; долг братьев и сестер вообще — обходиться друг с другом с любовью и в высшей степени справедливо.

Долг всеобщего человеколюбия распространяется ближайшим образом на тех, с кем мы состоим в отношениях знакомства или дружбы. Первоначальное единство людей должно быть добровольно превращено в такую близкую связь, из которой возникает определенный долг.

Дружба основывается на сходстве характеров и интересов в общем совместном деле, а не на удовольствии, которое получаешь от личности другого. По отношению к своим друзьям необходимо быть как можно менее тягостным. Деликатнее всего — это не требовать от своих друзей пика-

ких услуг. Нельзя избавляться от дел, сваливая их на других> (10, 2, соотв.: 54, 68, 74).

Потеря брата поэтому для сестры незаменима, и ее долг перед ним — долг самый высокий (9, 4, 243).

...Что есть долг? Пока что у нас нет другого ответа, кроме следующего: совершать правое и заботиться о собственном благе и о благе во всеобщем определении, о благе других (9, 7, 153).

...Воззрение на мораль, согласно которому последняя должна вечно существовать лишь в качестве враждебной борьбы с удовлетворением человеком своей собственной потребности, создает требование (делать с отвращением то, что велит долг) (9, 7, 143—144).

Ведь нравственность государства является не моральной, рефлексивной, при которой господствует личное убеждение; такая нравственность более доступна новому времени, между тем как истинная и античная нравственность коренится в том, что каждый выполняет свой долг (9, 8, 38).

Член корпорации находит, таким образом, свою честь в своем сословии (9, 7, 259).

Есть какое-то великое упрямство, упрямство, которое делает честь человеку, в решении не признавать никакого нравственного убеждения, пока оно не получит оправдания посредством мысли, — и это упрямство представляет собой характерную черту нового времени, и оно же, кроме того, есть своеобразный, отличительный принцип протестантизма (9, 7, 17).

Другим проявлением нравственности является деятельность, труд человека для своего пропитания. Честь человека заключается в том, чтобы в отношении удовлетворения своих потребностей он зависел только от своего трудолюбия, от своего поведения и от своего ума (9, 8, 358).

Единичная личность есть, во всяком случае, нечто подчиненное, которое должно посвятить себя нравственному целому. Поэтому если государство требует жизни, то индивидуум должен отдать ее; но имеет ли человек право лишить себя жизни? Можно ближайшим образом рассматривать самоубийство как храбрость, но как дурную храбрость портных и служанок. Затем оно может рассматриваться как несчастье, так как к нему приводит душевный разлад. Главный вопрос, однако, в том, имею ли я на это право? Ответ

будет гласить: я, как этот индивидуум, не являюсь хозяином моей жизни... Если Геркулес сжег себя, если Брут бросился на свой меч, то это — поведение героя по отношению к своей личности; но когда вопрос ставится о простом праве убивать себя, то мы должны отказать в нем и героям (9, 7, 95).

Мораль и нравственность, которые обыкновенно считаются однозначными синонимами, здесь употребляются в существенно различных смыслах. Кажется, впрочем, что и представление также проводит между ними различие: кантовское словоупотребление пользуется преимущественно выражением «мораль»; и практические принципы этой философии действительно ограничиваются исключительно этим понятием, делают даже точку зрения нравственности невозможной и — больше того — явно ее уничтожают и представляются с ее точки зрения возмутительными. Но если бы даже моральность и нравственность и были этимологически равнозначны, это не мешало бы тому, чтобы употреблять эти все же разные слова для обозначения разных понятий (9, 7, 58—59).

Единство субъективного и объективного в себе и для себя сущего добра есть нравственность, и в ней примирение произошло согласно понятию. Ибо если мораль есть форма воли вообще со стороны субъективности, то нравственность не только есть субъективная форма и самоопределение воли, но также имеет своим содержанием свое понятие, а именно свободу. Правовое и моральное не могут существовать каждое само по себе, и они должны иметь своим носителем и своей основой нравственное, ибо праву недостает момента субъективности, а мораль опять-таки односторонняя, ибо обладает единственно лишь субъективностью, и таким образом, оба момента сами по себе не обладают действительностью. Лишь бесконечное, идея, действительно: право существует лишь как ветвь целого, как растение, обвивающееся вокруг самого по себе непоколебимого дерева (9, 7, 177).

В основе патриархального состояния лежит семейное отношение, сознательно способствующее развитию первоначальной нравственности, к которой присоединяется как вторая форма нравственности государство. Патриархальное отношение есть переходное состояние, в котором семья уже

размножилась до такой степени, что образовалось племя или возник народ, а поэтому взаимная связь уже перестала основываться только на любви и доверии и обратилась в связь, основанную на услугах. Здесь следует прежде всего упомянуть о семейной нравственности. Семья является лишь одним лицом, ее члены или взаимно отказались в пользу друг друга (родители) от своей личности (а благодаря этому и от правового отношения и от дальнейших частных и эгоистических интересов), или их личность еще не развилась (дети, которые прежде всего находятся в вышеупомянутом естественном состоянии). Поэтому их объединяет чувство взаимной любви, доверия, веры; в любви один индивидуум сознает себя в сознании другого, он отчуждает себя и в этой взаимной отчужденности обретает себя (так же другое, как и самого себя, отождествившегося с другим). Дальнейшие интересы, вызываемые потребностями, внешними житейскими обстоятельствами, и развитие взаимной связи в самой семье по отношению к детям составляет общую цель. Дух семьи, пенаты, является настолько же единым субстанциальным существом, как и дух народа в государстве, и в обоих в них нравственность состоит в чувстве, сознании и желании не индивидуальных личности и интересов, а общих интересов всех их членов. Но в семье это единство по существу дела чувствуется, остается в сфере естественных отношений; государство должно относиться с величайшим уважением к семейному шкету, благодаря которому его гражданами являются такие индивидуумы, которые нравственны уже как таковые для себя (чего нельзя сказать о них как о личностях) и которые приносят с собой прочную основу для государства, а именно чувство солидарности с целым (9, 8, 40—41).

Дух, поскольку он есть непосредственная истина, есть нравственная жизнь народа; он — индивид, который есть некоторый мир. Он необходимо должен перейти к сознанию того, что он непосредственно есть, снять прекрасную нравственную жизнь и, пройдя ряд формообразований, достигнуть знания себя самого. Но эти формообразования отличаются от прежних тем, что они суть реальные духи, действительности в собственном смысле, формообразования некоторого мира, а не формообразования одного лишь сознания.

Живой нравственный мир есть дух в его истинности; подобно тому как дух прежде всего приходит к абстрактному знанию своей сущности, так нравственность пропадает в формальной всеобщности права. Дух, отныне раздвоенный внутри себя самого, начертает в своей предметной стихии как в некоторой прочной действительности один из своих миров, царство образованности, и противопоставит ему в стихии мысли мир веры, царство сущности. Но оба мира, постигнутые духом, который, утратив самого себя, уходит внутрь себя, постигнутые понятием, ввергаются в хаос и революционизируются здравомыслием и его распространением — просвещением; и царство, разросшееся и разделившееся на посястороннее и потустороннее, возвращается в самосознание, которое теперь в морали постигает себя как сущность, а сущность — как действительную самость и уже не выносит из себя наружу своего мира и его основы, а предоставляет всему истлеть внутри себя и в качестве совести (*gewissen*) оказывается духом, обладающим достоверностью (*der Gewisse*) себя самого.

Итак, нравственный мир, разорванный на посястороннее и потустороннее, и моральное мировоззрение суть духи, движение и возвращение которых в простую для-себя-сущую самость духа развиваются и целью и результатом которых выступает самосознание абсолютного духа (9, 4, 235).

Эта субъективная или моральная свобода есть то, что в европейском смысле по преимуществу называется свободой. На основании ее права человек и должен, собственно, приобрести знание различия добра и зла вообще; нравственные определения (подобно религиозным) должны не только предъявлять к нему требования, исполняться им в качестве внешних законов и предписаний некоторого авторитета, но и получать одобрение или даже обоснование в его сердце, образе мыслей, совести, понимании и т. д. Субъективность воли в ней самой есть самоцель, безусловно, существенный момент.

Моральное следует брать в том более широком смысле, в котором оно означает не только морально-доброе. *Le Moral* во французском языке противопоставляется *Physique* и означает духовное, интеллектуальное вообще. Но здесь моральное имеет значение некоторой определенности воли, по-

сколько именно эта определенность существует во внутреннем воли вообще и потому объемлет в себе как умысел и намерение, так и моральное зло (11, 3, 334—335).

И в этой науке (философии права. — В. П.) мы тоже начинаем с чего-то абстрактного — именно с понятия воли, — продвигаемся далее к во внешнем наличном бытии происходящему осуществлению еще абстрактной воли, к сфере формального права, затем уже переходим от внешнего наличного бытия к рефлексированной в себе воле, к области моральности и, наконец, в-третьих, к объединяющей в себе оба этих абстрактных момента и потому к конкретной, нравственной воле. В сфере самой нравственности мы также начинаем с непосредственного, с той природной, неразвитой формы, которую нравственный дух имеет в семье; переходим затем к происходящему в гражданском обществе раздвоению нравственной субстанции и, наконец, достигаем открывающегося нам в государстве единства и истины обеих этих односторонних форм нравственного духа. Из этого хода нашего рассмотрения, однако, никак еще не следует, чтобы нравственность мы и по времени делали чем-то позднейшим по сравнению с правом и моральностью или чтобы семью и гражданское общество мы хотели объяснить как нечто в действительности предшествующее государству. Скорее, напротив, мы очень хорошо знаем, что нравственность составляет основу права и моральности, равно как и то, что семья и гражданское общество с их хорошо упорядоченными различиями уже предполагают наличие государства. Но в философском развитии нравственного мы не можем начинать с государства, ибо в этом последнем нравственное развивается до своей самой конкретной формы, тогда как начало, напротив, необходимо есть нечто абстрактное. На том же основании и моральное должно быть рассмотрено перед нравственным, хотя первое только как некоторого рода болезнь проявляется на основе последнего (11, 3, 186).

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|----|
| Введение | 3 |
| Формирование этических воззрений немецкого мыслителя | 6 |
| Мораль и нравственность в «Философии права» | 20 |
| Проявление противоречий в этических взглядах «позднего» Гегеля | 32 |
| «Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно» | 32 |
| «...Истинное же и разумное понятие свободы содержит внутри себя необходимость как снятую» | 35 |
| «...Войны возникают там, где они вызываются природой вещей» | 44 |
| Заключение | 51 |
| Литература | 54 |
| Приложение: Гегель о некоторых этических категориях (Извлечения из текстов) | 56 |

Научно-популярное издание

Валентин Васильевич ПЕРЕРВА

ЭТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ГЕГЕЛЯ

Редактор О. И. Проценко

Мл. редактор С. А. Рубан

Худож. редактор М. А. Бабичева

Техн. редактор А. М. Красавина

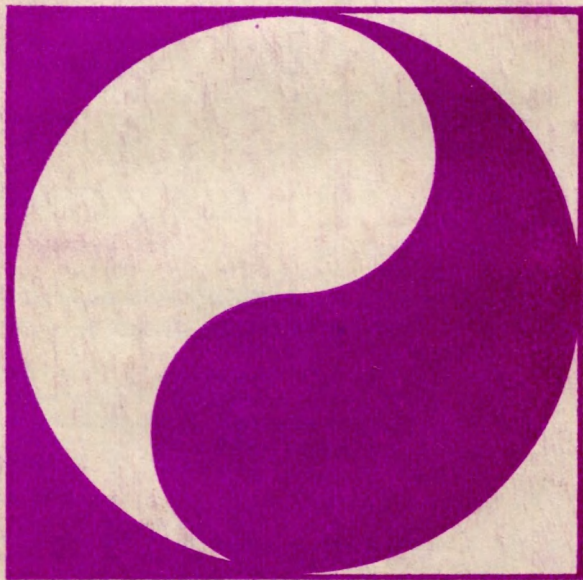
Корректор Л. В. Иванова

ИБ № 9375

Сдано в набор 29.07.88. Подписано к печати 23.09.88. А 14106. Формат бумаги 70×108¹/₃₂. Бумага тип. № 2. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 2,80. Усл. кр.-отт. 2,89. Уч.-изд. л. 3,52. Тираж 92 007 экз. Заказ 1577. Цена 11 коп. Издательство «Знание». 101835, ГСП, Москва, Центр, проезд Серова, д. 4. Индекс заказа 881211. Типография Всесоюзного общества «Знание», Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.

11 коп.

Индекс 70103



ЗНАНИЕ

НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ