

М. А. Киссель

Гегель
и
современный
мир



ЛЕНИНГРАДСКИЙ ОРДЕНА ЛЕНИНА
И ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени А. А. ЖДАНОВА

М. А. КИССЕЛЬ

ГЕГЕЛЬ
И СОВРЕМЕННЫЙ
МИР



Ленинград
Издательство Ленинградского университета
1982

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Ленинградского университета*

В монографии анализируются основные идеи гегелевского наследия, выделяются те элементы в нем, которые объективно приобрели актуальность в современных исторических условиях. Рассмотрена архитектоника гегелевской системы и внутренние противоречия ее, обусловившие необходимость перехода к диалектическому и историческому материализму. Предпринята попытка некоторой конкретизации ряда известных положений, касающихся принципиальной противоположности марксистской и спекулятивной диалектики.

Для научных работников и преподавателей философии, а также всех интересующихся проблемами истории философии.

Рецензенты: д-р филос. наук *А. С. Богомолов* (Московск. ун-т), д-р филос. наук *В. С. Швырев* (Ин-т философии АН СССР)

К 0302010000-164
076(02)-82 КБ-6-18-1982

© Издательство
Ленинградского
университета, 1982 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга возникла из долгих размышлений над ленинской идеей материалистического прочтения Гегеля, взятой в общем контексте всей методологии историко-философского исследования, развитой особенно в «Философских тетрадях». В. И. Ленин отстаивал и обосновывал такое отношение к историко-философской традиции, которое предполагает активное использование жизнеспособных элементов для обогащения и углубления нашей собственной диалектико-материалистической позиции. Увидеть в прошлом ступень и предпосылку современных научных воззрений, понять, что соединяет минувшее и настоящее, а также что их разделяет, причем рассматривать и то и другое (соединяющее и разделяющее) в органическом единстве — необходимое требование диалектико-материалистической методологии в историко-философском исследовании. Не модернизация философских учений на основе произвольного выхватывания отдельных моментов, допускающих непосредственное сопоставление с современными взглядами, и не антиварное описание в порядке «чистой любознательности», превращающее идеи в факты, которые нужно просто запомнить неизвестно для чего (может быть, для «эрудиции» или каких-либо прагматических целей?), а уяснение диалектически понятой связи с современным философским знанием — вот та «сверхзадача», которая стоит перед историком философии, если он на самом деле хочет быть сознательным диалектиком.

Отсюда и название предлагаемой работы. Меня интересовало прежде всего не отражение гегелевских идей в философских учениях XX века (об этом уже немало написано), а проблемно-смысловая связь этих идей с философско-теоретическими и социально-практическими задачами нашего времени. Разумеется, эта связь намечена в самом общем виде: книга имеет характер этюда. Создание фундаментальной марксистской мо-

нографии о Гегеле с учетом достижений мировой гегелианы и в органической связи с современным уровнем философского знания еще впереди. Пожалуй, для этого потребуется, учитывая энциклопедическое богатство гегелевского учения, настоящий коллективный труд под эгидой сильного систематизирующего ума, способного создать целое из работ разных авторов. Сейчас же предлагаются только некоторые наметки, которые требуют, как это я отлично понимаю, систематического развития. Но на определенные моменты проведенного исследования хотелось бы обратить внимание предварительно.

В первой главе рассмотрен Гегель «в себе и для себя», т. е. его философия представлена как системная целостность, обладающая собственным объективным смыслом, совершенно независимо от того, что нам в настоящее время может у Гегеля «пригодиться». Это нужно сделать, чтобы в полной мере ощутить то, что нас с ним разделяет, понять интеллектуальную дистанцию между спекулятивной философией абсолютной истины и современными научными воззрениями. Например, гегелевская система мгновенно рассыпается в прах, если убрать философско-теологическую основу. Поэтому глубоко ошибаются те, кто, начиная с Бруно Бауэра и Кьеркегора, видел в Гегеле скрытого атеиста. Другое дело, что философская теология Гегеля воплощает в себе живое противоречие между религиозным мироощущением и философской мыслью, руководствующейся имманентным интеллектуальным критерием самодостоверности, что в ней «Афины» — эстетический рационализм античного толка — одерживают верх над «Иерусалимом» — аутентичным переживанием мистерии вочеловеченного бога. Это одно из противоречий, которые выводят за пределы гегелевской системы, делают ее открытой для переосмыслиния в совершенно ином духе и направлении.

Во второй и третьей главе читатель встретится с разомкнутыми частями системы, взятыми не только в их собственной имманентной связи, но и в отношении к марксистскому философскому знанию. Здесь сразу выявляется коренная противоположность идеалистической диалектики Гегеля научно понятой диалектике. Из этой общей истины вытекает ряд следствий, часть которых читатель, может быть, сочтет не совсем тривиальными: в частности, то, что сведение диалектики к сумме примеров есть атрибут именно спекулятивного мышления, для которого действительность — всего лишь прикладная логика. Но у Гегеля есть и иное: в своем реальном функционировании его диалектика представляет собой систему систематизаций; под общим куполом универсальной системы мироздания гнездится множество частных систематик, каждая из которых должна быть разобрана всерьез и по существу. По-видимому, не будет преувеличением сказать: *Гегель — гений философской систематики, Линней социокультурного мира*. В этих частных сис-

тематиках встречается порой немало ценного. В третьей главе это показывается на примере философии истории.

Не бездумная апологетика, устраниющая критическую дистанцию, и не огульное отрицание, а трезвая уравновешенность суждения, принимающая во внимание объективную сложность и внутреннюю противоречивость предмета — в этой манере я и хотел выполнить свою работу. В этой книге говорит главным образом сам Гегель, ссылки на литературу о нем сведены к минимуму. Но это не значит, что автор с мировой гегелианой вовсе не знаком. В особенности хочется отметить значение работ советских историков философии В. Ф. Асмуса, К. С. Бакрадзе, А. С. Богомолова, А. В. Гулыги, Ю. Н. Давыдова, М. А. Лифшица, И. С. Нарского, М. Ф. Овсянникова, Т. И. Ойзермана, Е. П. Ситковского. Что касается немарксистской литературы, то здесь, на мой взгляд, за весь послевоенный период появились только две работы, которые оказали сильное воздействие на общий стиль интерпретации гегелевского учения в современной буржуазной философии. Это работы А. Кожева и Т. Адорно.¹ Полемику с ними читатель найдет на страницах этой книги.

¹ Подробнее об этом см.: Давыдов Ю. Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977; Кузнецов В. Н. Французское неогегельянство. М., 1982.— Новейшие сведения о немарксистской гегелиане можно почерпнуть из статьи А. С. Богомолова «„Наука логики” Гегеля и современные проблемы диалектики. Заметки о международном симпозиуме» (Вопросы философии, 1981, № 2).

Г л а в а п е р в а я

АРХИТЕКТОНИКА И ДУХ СИСТЕМЫ

Первая предпосылка диалектико-материалистического снятия философского учения прошлого — адекватное историко-философское постижение его. Диалектический критерий адекватности предполагает уяснение внутренней связи объекта, его собственной объективной логики. Если в качестве объекта выступает то или иное философское построение, то эта объективная логика является вместе с тем и субъективной: поскольку мы ее обнаруживаем в тексте и проверяем свои находки текстом, она объективна; поскольку же сам текст — продукт теоретического конструирования самосознательного субъекта, эта логика субъективна. Метафизическое, антидиалектическое мышление ленится без остатка погрузиться в объект, дабы проникнуться его логикой, оно предпочитает сразу подступать к нему со своими вопросами, отщипывая от объекта кусочки, которые считает «лакомыми», т. е. дающими ответ на интересующие его вопросы. При этом метафизику не приходит в голову поинтересоваться, а какие, собственно, вопросы волновали того мыслителя, у которого он извлекает «квинтэссенцию» означенным способом. Связь с современностью он понимает именно как умение «выудить» у мыслителей прошлого ответы на свои вопросы. В результате получается, что лучшее и наиболее ценное в философской традиции — не что иное, как прописные истины сегодняшнего дня. Разумеется, от примитивно-иллюстративной модернизации следует отличать творческое переосмысление жизнеспособных моментов концепции после того, как поняты ее собственная внутренняя структура и объективный смысл.

Но диалектические требования в данном вопросе совершенно определены и однозначны: объект должен быть воспроизведен в его собственной целостности, а не с внешней точки зре-

ния и выборочно, по частям. Перечисляя элементы диалектики в «Философских тетрадях», В. И. Ленин на первое место поставил «*объективность* рассмотрения (не примеры, не отступления, а вещь сама в себе)».¹ И у самого Гегеля находим соответствующее разъяснение, которое вполне совместимо с ленинским высказыванием: «Вместо того, чтобы вникнуть в имманентное содержание дела, этот (метафизический.—М. К.) рассудок всегда просматривает (упускает из виду.—М. К.)... целое и стоит над единичным наличным бытием, о котором он говорит, т. е. он его (целое.—М. К.) вовсе не видит... Научное познавание, напротив, требует отдаваться жизни предмета, или, что то же самое, иметь перед глазами и выражать внутреннюю необходимость его».²

Конечно, чтобы достичь конечной цели — проникнуть в имманентную логику объекта,— нужно иметь опорные пункты, какие-то отдельные положения («наличное бытие», как называет это Гегель в только что приведенном высказывании). Но все дело в том, чтобы развернуть эти положения в стройную связную картину, которая запечатлела бы образ целого. Последовательность развертывания картины может быть самой разной, что не мешает искать оптимальный способ реконструкции объекта. Этот оптимальный способ подобен органическому развитию, превращению семени во взрослый организм (излюбленное гегелевское сравнение). Мы знаем, что при реконструкции логики «Капитала» В. И. Ленин пользовался понятием «клеточки капиталистического способа производства» как отправного пункта всего исследования Маркса. Такую «клеточку» желательно было бы найти в каждом объекте, чью «внутреннюю жизнь» мы хотели бы воспроизвести. Как правило, это нелегко сделать, особенно если субъективная логика философа не совпадает с объективной логикой его творения, как это мы видим, например, в «Этике» Спинозы, облеченной в жесткую форму псевдогеометрического метода, мало подходившего для выражения ее философского содержания. В таких случаях перед историком философии возникает благодарная задача: изложить суть дела проще и ясней, чем это сделал классик. Это дополнительный стимул историко-философских исследований.

Однако, настаивая на полном погружении в объект, не приносим ли мы в жертву другой диалектический принцип — принцип диалектического развития, «исправления и углубления», как говорил В. И. Ленин, наличного строя понятий? Думаем, что нет, ибо между двумя этими задачами нет противоречия, а есть необходимая (и необратимая) логическая связь. Имманентная реконструкция объекта есть необходимое условие всей дальнейшей работы с ним, чтобы объект был именно

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 202.

² Гегель. Соч., т. IV, с. 29.

«этим», а не жалкой карикатурой.³ Вместе с тем развитие данной философии в более высокую точку зрения требует, конечно, более высокой творческой потенции, чем «простое» (на самом деле далеко не такое простое) понимание уже созданного, и вовсе не следует автоматически из решения первой задачи. Нужно было быть Гегелем, чтобы попытаться снять всю предшествующую философию, а особенно учение трех своих непосредственных предшественников, во всеобъемлющей системе. Нужно было быть Марксом, чтобы сделать то же самое с классической политической экономией.

Применительно к изучению Гегеля мы уже имеем замечательные образцы органического соединения этих диалектических принципов. Достаточно вспомнить Марков анализ «Феноменологии духа» в «Экономически-философских рукописях 1844 года» или комментарии В. И. Ленина к «Науке логики» в «Философских тетрадях», а также характеристику всего гегелевского учения в работе Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», не говоря уже о множестве сжатых оценок и отдельных замечаний, рассыпанных по страницам произведений классиков марксизма-ленинизма. В нашем небольшом этюде мы разделим эти две задачи: сначала речь пойдет о Гегеле «в себе и для себя», а потом уже о Гегеле «для нас», т. е. о том, какую службу могут нам теперь сослужить некоторые гегелевские идеи помимо тех, которые давно уже вошли (в материалистически переработанном виде) в обиход марксистского философского мышления.

ДИАЛЕКТИКА МЕТОДА И СИСТЕМЫ

Итак, к основоположнику идеалистической диалектики следует, в свою очередь, относиться диалектически, т. е. прежде всего понимать имманентную логику развития его мысли. Здесь прежде всего нужно уяснить, насколько далеко гегелевское понимание диалектического метода отстоит от марксистского, чтобы не допустить наложения современных научных воззрений на их спекулятивный прообраз. Бессознательное уподобление прошлого настоящему, невольная проекция своих интеллектуальных привычек в глубь веков — постоянная опасность, угрожающая всякому историку, а особенно историку науки и философии. Уже одна эта необходимость проникнуться умонастроением прошлых времен, не теряя из виду современности, делает работу историка чрезвычайно трудной.

Философский («спекулятивный») метод, по Гегелю, принципиально отличается и от естественнонаучного, и от математического. Вот декларация из предисловия к «Феноменологии

³ Методологические проблемы историко-философского исследования систематически рассмотрены в серии трудов Т. И. Ойзермана и в книге В. А. Малинина «Теория истории философии» (М., 1976).

духа», в котором содержится, как известно, одно из лучших авторских объяснений специфической сущности спекулятивной философии, или просто «философии», как часто именовал свою концепцию ее создатель, намекая на то, что его доктрина есть синтез всех предшествовавших учений и потому представляет саму философию как таковую. «Могло бы показаться, что необходимо заранее дать более подробные указания относительно метода этого движения (к истине.—*M. K.*) или науки... Но изложение его в собственном смысле относится к логике или, вернее, есть сама логика. Ибо метод есть не что иное, как все сооружение в целом, воздвигнутое в его чистой существенности (запомним это.—*M. K.*). Что же касается распространенного до сих пор мнения на этот счет, то мы должны признать, что система представлений о том, что такое философский метод, также принадлежит образованности, канувшей в прошлое.— Пусть это прозвучит несколько хвастливо или революционно — такой тон, я знаю, мне чужд,— все же нельзя забывать, что научный аппарат, которым снабжает математика — определения, подразделения, аксиомы, ряды теорем, их доказательства, основоположения и следствия и выводы из них,— уже в самом [общепринятом] мнении (философов.—*M. K.*) устарел... Истина есть движение истины в самой себе, а указанный метод есть познание, внешнее по отношению к материалу. Поэтому он свойствен математике и должен быть оставлен за математикой...».⁴

Длинные цитаты утяжеляют текст, особенно если цитируешь Гегеля, который говорит, чаще всего, точно глыбами ворочает, но они будут нам необходимы и впредь, ибо без них историко-философское исследование превращается, в лучшем случае, в эссе, способное лишь пробудить интерес, но не убедить читателя. Нам же нужно как следует всмотреться в Гегеля «без всяких посторонних прибавлений», ведь именно этого требует материализм согласно известному выражению Энгельса. Итак, метод «науки», т. е. философии (эта синонимия крайне характерна для нашего автора и тоже сама по себе говорит об очень многом), не есть «познание, внешнее по отношению к материалу», как в специальных науках, особенно в математике, которую в XVII—XVIII веках считали образцом для подражания именно в методологическом отношении. Но что значит «внешнее» в данном контексте? Говоря современным языком, это означает преодоление привычки обыденного сознания и естественнонаучного мышления рассматривать объект, данный в чувственном созерцании, как внешний по отношению к сознанию субъекта предмет. При такой установке метод есть не что иное, как способ манипулирования внешним объектом в интересах субъекта, своего рода интеллектуальный инстру-

⁴ Гегель. Соч., т. IV, т. 25.

мент, с помощью которого, как говорил Бэкон, «выпытывают» у природы ее «тайны» или решают ту или иную математическую задачу. Потому один и тот же метод может применяться к разным по своей природе объектам как станок, на котором можно вытачивать разные детали, но, разумеется, в диапазоне, определяемом его конструкцией.

Совсем иначе обстоит дело в философии, если следовать Гегелю. В ней субъект и объект не противостоят друг другу, они, напротив, тождественны, потому что в философии субъект познает самого себя, возвращаясь из чуждой внешней предметности к самому себе, но уже не в виде конечного, эмпирического «я», а вобрав в себя все содержание пройденного пути познания и сделавшись абсолютным, бесконечным и вечным.⁵ Поэтому первое правило философского метода — отказаться от всякой субъективной инициативы, чтобы проникнуться жизнью самого предмета и тем самым обрести, но уже в конце пути, подлинную бесконечную субъективность. «Освободиться от собственного вмешательства в имманентный ритм понятий, не вторгаться в него по произволу и с прежде приобретенной мудростью — такое воздержание само есть существенный момент внимания к понятию».⁶

Получается, что философский метод есть отсутствие всякого метода как субъективной внешней манипуляции с предметом, простое наблюдение, или «сверхчувственное созерцание». Метод, оказывается, — это не то, что «я» делаю с предметом, а то, что сам предмет делает со мной. Не я овладеваю методом, а метод овладевает мной, не он — мое орудие, а я — его. «Здесь, стало быть, следует рассматривать в качестве метода лишь движение самого понятия... Метод должен быть поэтому признан неограниченно всеобщим, внутренним и внешним способом и совершенно бесконечной силой, которой никакой объект, поскольку он представлен как внешний объект, отдаленный от разума и независимый от него, не может оказывать сопротивление... Метод есть поэтому *душа* и *субстанция...*»⁷

Таким образом, в методе резюмируется движение самого объекта, который сам для себя становится субъектом. Но объект, о котором здесь идет речь, — вовсе не тот предмет, с которым знакомит нас чувственное восприятие, и субъект — не мое эмпирическое сознание. Наоборот, именно это сознание со всеми его привычками и надо погасить в себе, чтобы открылась таинственная внутренняя жизнь «субстанции-субъекта» — понятия, которое сначала живет в форме не сознающей себя объективности (субстанция), а затем приходит к самосознанию и становится понятием в полном смысле этого слова. Иначе говоря, в начале понятие было положено как бытие, а затем уже по-

⁵ См. там же, с. 32.

⁶ Гегель. Наука логики, т. 3. М., 1972, с. 292.

⁷ Там же, с. 290—291.

является понятие как понятие. На этой ступени уже возможно осознание метода, который до этого действовал как стихийная непреоборимая сила. Поэтому свою концепцию метода Гегель развертывает в самом конце «Науки логики», там, где толкует о последней, завершающей и всеобъемлющей категории «абсолютная идея». Метод в точном смысле слова есть «не какое-то содержание, как таковое, а всеобщность его формы», «объективная имманентная форма»,⁸ которая на ступени сознавшего себя понятия уже может быть рассмотрена самостоятельно, поскольку развитие содержания уже закончено. «В науке как таковой может существовать лишь один метод, так как метод есть не что иное, как объясняющее себя понятие, а оно есть лишь одно... Сначала мы рассмотрим понятие... в его всеобщности, затем в его особенности как разделяющее себя и различающее себя понятие... это сфера ограниченности, различности и конечности, и, наконец, понятие, замыкающее себя в себе, умозаключение, или возвращение понятия из его определенности, в которой оно не равно себе, к самому себе, когда понятие достигает тождества со своей формой и снимает свою ограниченность. Это ритм, чистая вечная жизнь самого духа, не обладая этим движением, он был бы мертв».⁹

Метод, следовательно,— осознание внутреннего «ритма понятия», а не мое «субъективное делание» и не внешняя форма, равнодушная к содержанию и подобная сосуду, который может вмещать самые разнообразные жидкости или сыпучие тела. Это «имманентная форма» единственного в своем роде содержания, а именно — «жизни понятия». Из этого вытекают некоторые интересные следствия. Во-первых, форма метода в принципе не может быть отделена от содержания, ибо она есть то же самое содержание, только в сжатом, конспективно-резюмирующем виде, как это и представлено в заключительной главе «Науки логики». Но из этого следует, во-вторых, что философский метод не должен рассматриваться как способ формального конструирования.

Это как раз тот пункт, где гегелевская теория оказывается лучше своей практики. Ведь из теории следует, что, скажем, триадичность понятия нельзя рассматривать как способ механического упорядочения наличного материала и насилиственного подведения фактов под заранее выработанную схему. А между тем злоупотребление Гегеля «триадой» вошло в пословицу и оттолкнуло от него немало независимо мысливших людей. Лишь в некоторых случаях Гегелю удавалось, как того требовала его теория, соблюсти примат содержания и избежать автоматизма триады, когда материал этому сопротивлялся особенно настойчиво. И опять-таки злоупотребление триадой Ге-

⁸ Там же, с. 290, 293.

⁹ Гегель. Философия религии, т. 1. М., 1975, с. 251.

гель не только предвидел, но и исторически зафиксировал на примере философии тождества Шеллинга. «Точно так же,— после того как кантовская, лишь инстинктивно найденная, еще мертвая, еще не постигнутая в понятии *тройственность* была возведена в свое абсолютное значение, благодаря чему в то же время была установлена подлинная форма в своем подлинном содержании и выступило понятие науки,— нельзя считать чем-то научным то применение этой формы, благодаря которому, как мы это видим, она низводится до безжизненной схемы, до некоего, собственно говоря, призрака, а научная организация— до таблицы... Результат этого метода приkleивания ко всему небесному и земному, ко всем природным и духовным формам парных определений всеобщей схемы и раскладывания всего по полочкам есть не что иное... как некая таблица, уподобляющаяся скелету с наклеенными ярлыками или ряду закрытых ящиков с прикрепленными к ним этикетками в бакалейной лавке...».¹⁰

Трудно более определенно выразить неприязнь к безжизненным мертвым схемам и пустому «раскладыванию по полочкам»— формальной классификации, не учитывающей органического строения действительности и внутренней связи объекта. Формальная классификация пригодна, в лучшем случае, лишь для первоначальной ориентации в объекте, затем же должна последовать работа органического объединения и прослеживания самодвижения объекта. Однако такое требование легко выдвинуть, да не совсем ясно, как его провести в жизнь. Поэтому, видимо, схематизм и представляет постоянную угрозу диалектическому мышлению.

Но ясность и убедительность философские предписания черпают, по Гегелю, не из самих себя, а из развития «самого дела»— имманентного развертывания самого философского содержания. Гарантией имманентности служит, как мы помним, самоустраниние эмпирического субъекта с его собственными субъективистскими соображениями, мнениями и намерениями. Тогда перед умственным взором субъекта возникнет, как мы уже знаем, «само понятие». Вернее, даже не «перед», потому что это предполагает «рядоположенность», внешнее бытие объекта; понятие как бы само прорастает в субъекте, который растворяет в нем свою особенность и превращается во вместилище «всеобщего», становящегося благодаря этому не только субстанцией, но и субъектом, а первоначальный субъект (конечный человеческий индивидуум) обретает субстанциальность и тем самым «божественность». «Божественное» для Гегеля не пустое слово, не «теологический привесок», как отзывался о спинозовском боже Плеханов, а существенное определение человека: «Нет двоякого разума и двоякого духа, божествен-

¹⁰ Гегель. Соч., т. IV, с. 26—28.

ного разума и человеческого разума, божественного духа и человеческого духа. Человеческий разум, осознание человеком своей сущности есть разум как таковой, божественное начало в человеке. И дух, поскольку он дух божий, не есть некий дух, пребывающий за пределами звезд и за пределами мира, но бог присутствует во всем, он вездесущ, и, будучи духом, он есть в любом духовном».¹¹

Стало быть, объективное мышление в человеке, приобщающее его к «науке», возникает тогда, когда движение самоуглубления со стороны конечного индивидуума встречается и сливается воедино со стремлением «темной субстанции» к самосознанию. Вернее, это один и тот же процесс, только рассмотренный с двух разных точек зрения. «Завершение сознания заключается в том, чтобы для него был истинный предмет, а завершение предмета, субстанциального, субстанции — в том, чтобы она была для себя, т. е. различалась от себя и имела бы в качестве предмета самое себя. Сознание стремится к сознанию субстанциального, а последнее, понятие духа, — к явлению и отношению, в котором оно было бы для себя».¹² Чтобы проникнуть в «суть дела», а не заниматься пустым классифицированием, необходимо дождаться, когда «субстанция заговорит», и записывать только то, о чем она вещает на весьма несовершенном — человеческом — языке.

На это противоречие между формой — привычным языком человеческого общения — и спекулятивным философским содержанием Гегель указывает в «Феноменологии духа», объясняя им трудности понимания, на которые обычно жалуются люди, «интересующиеся философией». Обычная субъектно-предикатная форма предложения искусственно разъединяет органические моменты понятия, и всеобщее, которое есть действительная субстанция и действительный субъект, оттесняется в предложении на периферию, выступая как одно из определений формального субъекта, т. е. подлежащего предложения. Действительным же субъектом всегда является понятие, а формальный субъект предложения — подлежащее — одним из бесчисленных его определений. «Что касается самого диалектического движения, то его стихия — чистое понятие; поэтому у него есть некоторое содержание, которое в самом себе есть от начала и до конца субъект. Следовательно... предложение непосредственно есть лишь пустая форма», как и «собственное имя, незыблемый покой лежащего в основе субъекта».¹³

В предложении, таким образом, не находит выражения само движение содержания. Но не становится ли это непреодолимым препятствием на пути философского знания, которое есть

¹¹ Гегель. Философия религии, т. 1, с. 230.

¹² Там же, с. 291.

¹³ Гегель. Соч., т. IV, с. 36.

«наука», т. е. концептуализация, требующая внятной и расчлененной формы? Не отсюда ли соблазн порвать с научным языком вообще и избрать для философии иной — поэтический — способ выражения, в котором картезианская добродетель — «ясность и отчетливость» приносится в жертву «глубине» проникновения в «тайну бытия»? Именно таков путь философского иррационализма, который в европейской философской традиции никогда, собственно, не умирал, но получил особенное распространение во второй половине XIX века. Шеллинг и Шопенгауэр — наиболее репрезентативные фигуры у истоков этого движения, а Хайдеггер в эволюции своего мышления лучше всего воплотил тенденцию сбрасывания строгой формы философского метода во имя «свободного» поэтико-мифологического рассмотрения. Его трактат «Бытие и время», в котором он еще придерживался канонов феноменологического метода, остался незаконченным ввиду того, что он осознал несостоятельность философского языка, не способного, по его мнению, выразить «истину бытия».

Подобный образ мыслей встретил в лице Гегеля решительного противника. Он метил прежде всего в Шеллинга, но в еще большей степени его слова можно отнести к иррационалистам новейших времен. «Точно так же, как теперь в философии, одно время гениальность, как известно, свирепствовала в поэзии. Но вместо поэзии, если в продукции этой гениальности был какой-нибудь смысл, она создавала тривиальную прозу или, когда выходила за ее пределы, — невразумительную риторику. Так и теперь естественное философствование (Шеллинг прославился больше всего натурфилософией. — М. К.), которое ставит себя выше понятия и за недостатком его считает себя созерцательным и поэтическим мышлением, выставляет напоказ произвольные комбинации воображения, которое только дезорганизуется мыслями, произведения — ни рыба, ни мясо, ни поэзия, ни философия». ¹⁴ «Ни рыба, ни мясо, ни поэзия, ни философия» — лучшего резюме для позиции позднего Хайдеггера, пожалуй, не придумаешь.

В предисловии к «Феноменологии» Гегель разделывается с «интеллектуальной интуицией» Шеллинга, усматривая в ней корень всех фантастических умствований шеллингианцев. «Интуиции» он противопоставляет «понятие». Казалось бы, демаркация проведена вполне отчетливо. Но это только на первый взгляд. «Понятие» у Гегеля понимается очень и очень своеобразно, чтобы не сказать резче, настолько своеобразно, что в его составе мы находим, между прочим, и «сверхчувственное созерцание» (соответствующую выдержку мы уже приводили). По существу это созерцание ничем не отличается от шеллинговой интуиции. Так неужели же вся гегелевская критика ин-

¹⁴ Там же, с. 37.

туитивизма — всего лишь отвлекающий маневр для того, чтобы самому практиковать ту же самую манеру, что и скомпрометированный автор?

Но это предположение, едва возникнув, исчезает: Гегель точно определяет место, которое занимает «сверхчувственное созерцание» в общей структуре понятия. Ведь понятие имеет прежде всего природу логической необходимости, что и делает философию наукой: «...легче строить произвольные философии, чем брать на себя развитие понятия и подчинять как свое мышление, так и свое чувство логической необходимости последнего».¹⁵ Таким образом, «жизнь духа», непосредственно созерцаемая философом, есть развертывание логической необходимости «предмета», т. е. субстанции, становящейся субъектом. «Научная философия» имеет начало и конец, между которыми и реализуется необходимая связь «опосредствования». «Нетерпеливое желание... оказаться непосредственно в абсолютном не имеет как познание ничего перед собой, кроме... абстрактной бесконечности; иначе говоря, оно имеет перед собой нечто мимо абсолютного, мимое потому, что оно не *положено, не постигнуто*; постигнуть его можно лишь через *опосредствование*, присущее процессу познания; всеобщее и непосредственное есть момент этого опосредствования, сама же истина заключается лишь в расширяющемся движении этого опосредствования и в его конце».¹⁶

Опосредствование, т. е. возникновение промежуточных определений («середины» — здесь нужно обязательно учитывать буквальный смысл этого слова) между исходным и конечным пунктом мышления, имеет кумулятивный характер. Это не простой переход от одного к другому, затем к третьему и т. д. Такой процесс Гегель именует «дурной бесконечностью». Это движение наращивания содержания, обогащения, усложнения и возрастающего единства, несмотря на усиливающуюся внутреннюю дифференциацию и благодаря ей. Только полная внутренняя расчлененность создает условия для настоящего объединения частей в неделимую «целокупность» («тотальность»). «Метод осуществляет это как система целокупности... Это движение вперед определяет себя прежде всего таким образом, что оно начинает с простых определенностей и что следующие за ними определенности становятся все *богаче и конкретнее*. Ибо результат содержит свое начало, и движение этого начала обогатило его новой определенностью. Всеобщее составляет основу; поэтому движение вперед не следует принимать за *процесс*, протекающий от чего-то *иного* к чему-то *иному* (абсолютно чужому). — *M. K.*). В абсолютном методе понятие *сохраняется* в своем ино бытии, всеобщее — в своем обособле-

¹⁵ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 1. М., 1974, с. 71.

¹⁶ Гегель. Наука логики, т. 3, с. 308.

нии... на каждой ступени дальнейшего определения всеобщее возвышает всю массу своего предыдущего содержания и не только ничего не теряет от своего диалектического движения вперед, не только ничего не оставляет позади себя, но несет с собой все приобретенное и обогащается и сгущается внутри себя».¹⁷ Это постепенное восхождение от абстрактного к конкретному и образует систему.

До сих пор мы старались, обильно цитируя первоисточники, выяснить гегелевскую концепцию метода, и развитие ее привело нас к понятию системы. И это естественно, так как в понятии метода как «души и субстанции» идея системы уже заключена, содержится в себе, как бы сказал наш автор, хотя еще «не положена». Идея системы становится «в себе и для себя сущей», как только метод приходит в движение и обнаруживает себя как действительная порождающая сила. Порождающая же сила его коренится в диалектической природе понятия: «Единственное, что нужно для научного прогресса и к совершенно простому пониманию чего следует главным образом стремиться — это познание логического положения о том, что отрицание равным образом и положительно, или, иначе говоря, противоречащее себе не переходит в нуль, в абстрактное ничто, а по существу лишь в отрицание своего особенного содержания... стало быть, такое отрицание есть определенное отрицание и, следовательно, результат содержит по существу то, из чего он вытекает... Так как то, что получается в качестве результата, отрицание, есть *определенное отрицание*, то оно имеет некоторое содержание. Оно новое понятие, но более высокое, более богатое понятие, чем предыдущее, ибо оно обогатилось его отрицанием или противоположностью; оно, стало быть, содержит предыдущее понятие, но содержит больше, чем только его, и есть единство его и его противоположности. — Таким путем должна вообще образоваться *система* понятий и в неудержимом, чистом, ничего не принимающем в себя извне движении получить свое завершение».¹⁸

Это место из введения в «Науку логики» — одно из лучших авторских пояснений возникновения системы из понятия. Понятие по существу своему «в себе», или «по своему понятию» (тоже излюбленное выражение Гегеля), есть система, и философия изображает тот процесс, посредством которого понятие реализует свое понятие, т. е. становится в действительности тем, чем оно стремилось быть вначале, еще не сознавая своего стремления, а только испытывая его. В природе понятия заложено стремление понять себя, и это стремление разворачивается в стройную систему определений. Стремясь понять себя, понятие производит сознание — «конечный человеческий дух»,—

¹⁷ Там же, с. 306—307.

¹⁸ Гегель. Наука логики, т. 1. М., 1970, с. 107—108 (курсив мой.—М. К.).

которое постепенно приходит к пониманию того, что оно есть орган вселенского самосознания. «Мировая загадка» разгадана, процесс пришел к своему естественному концу и тем самым вернулся к началу, ибо понятие просто пришло, наконец, к сознанию того, что оно всегда было, есть и будет. Движение вперед, от одного «своего иного» через размножающуюся систему определений есть возвращение «к себе», т. е. к понятию как понятию, но уже вобравшему в себя итог пройденного пути и сделавшемуся уже «для себя» тем, что оно было «в себе». Результат процесса есть нечто непосредственное, доступное «сверхчувственному созерцанию», но это уже не простая непосредственность начала, а опосредствованная всем диалектическим движением.

Вот собственные слова Гегеля: «Метод же истины, постигающий предмет в понятии, сам, правда, как было показано, аналитичен, так как он всецело остается в пределах понятия, но он точно так же и синтетичен, ибо через понятие предмет (очередное логическое определение понятия.—*M. K.*) становится диалектическим и определяется как другой. При новой основе, образуемой результатом как ставшим отныне предметом, метод остается тем же, что и при предыдущем предмете. Различие касается лишь отношения основы как таковой (отношения основы и обоснованного.—*M. K.*); правда, она и теперь основа, однако ее непосредственность есть лишь форма, так как она была в то же время результатом; поэтому ее определенность как содержание есть теперь уже не нечто просто принятое, а нечто *выведенное и доказанное...* Благодаря этому моменту сам метод расширяется в систему».¹⁹

«Метод расширяется в систему» — этой фразой удобнее всего закончить выяснение гегелевской концепции соотношения метода и системы. Теперь остается только оттенить своеобразие этой концепции на фоне обычного общенаучного понимания данного соотношения, чтобы бессознательно не привносить в интерпретацию Гегеля глубоко чуждый ему образ мыслей. Ведь всякая наука стремится, елико возможно, представить изучаемый ею объект в виде системы понятий. Внешнее словесное сходство и может ввести в заблуждение. Вообще следует сказать, что именно такая полуавтоматическая, неосознанная ассоциация инородного без надлежащего «опосредствования», как бы сказал наш автор, и приводит к искажению исторической перспективы, ибо одинаковые слова скрывают порой диаметрально противоположные понятия.

«Система» у Гегеля — это в буквальном смысле слова уникальное, т. е. единственное в своем роде образование, существующее только в одном экземпляре. (Читатель должен прощить нагромождение тавтологий, ибо оно имеет своей целью

задержать внимание на полном значении слова «уникальный».) Это, попросту говоря, христианский бог, представленный не как предмет культа, а как предмет познания, т. е. философский. В заключительной главе «Науки логики», трактующей об абсолютной идее, слово «бог» не встречается и, надо думать, не случайно. По-видимому, потому, что с этим словом обычно связывается «пустое представление», которое нужно наполнить еще «спекулятивным содержанием», каковым является абсолютная идея. Во всяком случае, даже атеисту не-трудно понять, о чем идет речь в следующем рассуждении: «Самое богатое есть поэтому самое конкретное и самое субъективное, и то, что возвращает себя в простейшую глубину, есть самое мощное и самое объемлющее. Самое высшее, самое заостренное — это чистая личность, которая единственно лишь через абсолютную диалектику, составляющую ее природу, точно так же все охватывает и держит внутри себя, потому что она делает себя тем, что всего свободнее — простотой, которая есть первая непосредственность и всеобщность».²⁰

«Чистая личность», которая «все охватывает и держит внутри себя» и которая к тому же «всего свободнее» — что же это еще такое, как не бог и притом бог христианской традиции, настаивавшей на личностной природе верховного миродержавного принципа. «Система» (кавычки указывают, что термин берется не в его обычном общеначальном смысле), таким образом, — не что иное, как «структура» божества. А что же тогда философская система и в особенности философская система, которая называла себя «наукой», т. е. учение Гегеля? — Это спекулятивная теология, философское учение о боге в его отвлеченной сущности (логика) и о его пути в природе и истории. Философская система есть изображение божьего пути самосознания, повторение его в абстрактном мышлении.

Крайне важно, однако, иметь в виду, что отношение между «системой» и системой не есть отношение отражения, оригинала и копии, но куда более тесное, «интимное» отношение, которое устанавливается христианской догматикой между богом и человеком, но только в грубой, несовершенной форме представления: «...религия есть знание божественного духа о себе через опосредствование конечного духа (человека). — М. К.».²¹ Это значит, что бог приходит «к самому себе» только при посредстве человека, и, следовательно, человеческое мышление не роскошь вторичного отображения творящей силы божества и не пассивный ее отпечаток, а необходимый момент ее собственной деятельности, реальная творческая сила, изменяющая мир и достигающая самосознания в философии. «Из того, что уже сказано о природе понятия, должно быть очевидно, что опосред-

²⁰ Там же, с. 307.

²¹ Гегель. Философия религии, т. 1, с. 367.

ствование не следует понимать, таким образом, столь субъективно; истинное есть *объективное отношение бога в себе самом...* и лишь постольку, поскольку опосредование достигается таким образом, оно есть необходимый момент».²² Объективность опосредования проявляется, между прочим, в том, что истина — продукт времени и обстоятельств, и «научная» философская система не могла появиться раньше, чем появилась. Поэтому философская система и сама действительность абсолютно тождественны, и не только по содержанию (это могло бы быть приемлемым с точки зрения материализма), но и по форме: одно и то же то, что есть в действительности, и то, о чем рассказано в книгах Гегеля, которые, следовательно, можно было бы назвать священным писанием абсолютного идеализма.²³ Католики обязаны верить, что рукою св. Фомы водил святой дух, потому его сочинения и содержат всю истину, доступную ограниченному человеческому разуму. Тот же самый статут присваивает себе и Гегель (к счастью, это не было закреплено организационными средствами: школа Гегеля — все-таки не церковь). Его устами глаголет сама истина, а не особая точка зрения имярек профессора: «...существенно необходимо твердо запомнить подлинный смысл следующего: не мы переходим в чисто внешней рефлексии (субъективном размышлении.—М. К.) от... определения к... другому, а сами эти определения совершают этот переход, необходимый для них по самой их природе».²⁴

Итак, по замыслу Гегеля не должно быть никакого дуализма мыслящего и мыслимого: одно и то же тот, кто мыслит, и то, что мыслится, ибо завершенная системаialectического движения определенностей показывает с железной необходимостью цепи опосредствований, как второе порождает первое и первое сливаются со вторым, порождая абсолютную реальность и абсолютную истину одновременно. Человек постигает себя в боже, а боже — в человеке. Примерно это и означает категория абсолютной идеи по своему содержанию. Но вся эта «логическая необходимость», все эти стройные ряды категорий, сливающихся в едином высшем центре, становятся возможны только благодаря тому, что «телом» системы, субстанцией всего процесса является понятие. В иной среде dialectический механизм совершенно перестает действовать. Только в «стихии всеобщего» возможны все те чудесные превращения, о которых Гегель говорит в суммарной характеристике метода.

Отсюда вполне понятна и специфическая трактовка самого метода: это метод опять-таки «самого понятия», практикующе-

²² Там же, с. 461.

²³ И даже выше, ибо томисты не утверждают, что им известна вся истина о боже, который считается «сверхразумным» по своей природе.—М. К.

²⁴ Гегель. Философия религии, т. 1, с. 461.

го его сначала до появления человека с его сознанием, объективно и только постепенно приходящего к осознанию своей сущности в «научной» философии. Метод — так же, как и система, — существует в одном экземпляре и только для единственной цели — сформировать систему, чем и ограничена принципиально сфера его применения. Надо, конечно, учитывать, что каждый момент системы может рассматриваться диалектически в своей обособленности, и здесь возможно обширное поле исследования. Правда, Гегель со своей неуемной страстью систематизации очень многое (можно даже сказать: почти все) сделал сам, но кое-какие моменты могли бы быть обработаны диалектически в рамках системы: например, можно было бы рассмотреть диалектически философскую психологию, которая у Гегеля потонула в общем учении о субъективном духе, но могла бы быть рассмотрена самостоятельно, как эстетика, философия природы или философия истории. Но за пределами разработки частностей гегелевский диалектический метод не может получить никакого применения, ибо «намертво» привязан к одному и только одному содержанию, развертывание которого и составляет систему. В единстве метода и системы ведущую роль у Гегеля играет как раз система, ибо до ступени абсолютной идеи метод действует бессознательно, и, кроме того, в отрыве от содержания он представляет «пустой формализм». «Формализм, правда, тоже усвоил троичность и придерживался ее пустой схемы; поверхностность, бесцеремонность и пустота современного философского так называемого конструирования, состоящего единственно лишь в том, чтобы повсюду подсовывать эту формальную схему, не заключающую в себе понятия и имманентного определения, и пользоваться ею для внешнего упорядочения, сделали эту форму скучной и приобрели ей дурную славу».²⁵

Система — не что иное, как полностью развернутый метод, а метод — это система, скатая до резюмирующих характеристик. Поэтому если ценишь гегелевский метод, то нельзя с пренебрежением относиться к его системе. С другой стороны, недостатки системы суть вместе с тем и дефекты самого метода. Совершенно ошибочен взгляд, что метод у Гегеля — это «положительное», а система — «отрицательное» или что метод диалектический, а система «метафизическая». Если система имеет кое-какие черты, сближающие ее с «метафизикой» (в смысле антидиалектики), то можно быть уверенным, что эти самые черты свойственны и методу, т. е. и метод «не вполне диалектический». И наоборот: если есть что-то хорошее в методе, то оно обязательно проявит себя и в системе. Тождество метода и системы лежит в основе гегелевского способа философствования и получает наглядное изображение в виде круга:

²⁵ Гегель. Наука логики, т. 3, с. 302—303.

«В силу указанной выше природы метода наука представляется некоторым замкнутым в себе *кругом*, в начало которого — в простое основание — вплетается путем опосредствования [его] конец; причем круг этот есть *круг кругов*, ибо каждый отдельный член как одухотворенный методом есть рефлексия-в-себя, которая, возвращаясь в начало, в то же время есть начало нового члена. Звенья этой цепи суть отдельные науки, из коих каждая имеет нечто *до себя* и нечто *после себя*, или, говоря точнее, *имеет только то, что ей предшествует*, и в самом своем заключении *показывает свое последующее*.²⁶

Образ круга напоминает о том, что диалектическое движение по самой природе своей, как ее понимает Гегель, замыкается на самого себя, а не уходит в бесконечность линейного прогресса. Это значит, что развитие имеет конец, каким является его начало, что движение вперед есть возвращение назад, а не проникновение все выше и выше, все глубже и глубже, что есть, стало быть, последняя глубина и последняя высота, которые превзойти никому не дано. Диалектика есть движение к абсолютной истине и достижение ее. Именно достижение абсолютной истины скрепляет железной цепью необходимости развертывание логических категорий и всех вообще «формообразований духа». «Логическая необходимость», по Гегелю, есть неуклонное движение к цели, в процессе которого проявляется сама цель, а уяснение цели равносильно ее достижению, ибо нельзя забывать, что речь идет не о человеческой субъективности, но об «абсолютной мощи» понятия, для которого «знать» значит «совершить». Поэтому мы и читаем: «...разум есть целесообразное действование... Результат только потому тождествен началу, что начало есть *цель*... Осуществленная цель или налично сущее действительное (запомним эту дефиницию действительного.—М. К.) есть движение и развернутое становление...»²⁷

Диалектика, по Гегелю, имеет право на существование лишь постольку, поскольку есть «целесообразное действование» или хотя бы его предпосылка — влечение. Диалектика есть сама целесообразность, осознавшая свою природу.

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ПРОГРАММА ГЕГЕЛЯ

После рассмотрения принципов следует обратиться к самому философскому построению Гегеля, ибо главное для диалектики — не абстрактные принципы, а развитие самого «дела». Размеры настоящего труда позволяют рассмотреть систему лишь в ее решающих узловых пунктах, каковые суть логика, философия природы, философия духа.

²⁶ Там же, с. 308—309.

²⁷ Гегель. Соч., т. IV, с. 11.

Первое, на что здесь нужно обратить внимание,— особое положение логики во всей системе. Может показаться, что логика — всего лишь часть философской системы, равнозначная двум остальным. Но уже из общих принципов системы ясно, что дело обстоит не так. Ведь «движение вперед есть возвращение назад», к началу, а начало есть логика. Спрашивается, какой же смысл может иметь возвращение к логике после того, как пройден весь долгий путь философии природы и философии духа? Только такой, что в природе и духе как обособленных сферах мышления, «отдельных звеньях» системы мы находим то же самое, что в единстве своем уже содержалось в стихии чистого мышления, т. е. в логике. Философия природы и философии духа «подтверждают» логику, а логика, в свою очередь, организует материал «природных и духовных вещей» и вносит в эмпирический хаос деталей принцип развивающегося единства и всеобщей связи. Без логики система лишилась бы обоснования и превратилась бы в одну из критикуемых философом произвольных конструкций. Но это затрагивает уже более общий вопрос о специфике философского обоснования.

Гегель исходит из тождества мышления и бытия. Это знает каждый, кто «интересуется философией». Но что это за тождество, неужели это всецело догматический принцип, заранее, до всякого исследования принятый на веру и догматически на-саждаемый везде и всюду? Как непохожа такая позиция непреклонного догматизма на точку зрения философии, всегда стремившейся (начиная по крайней мере с Сократа) к обоснованию своих утверждений! Неужели же Гегель презрел многовековую традицию и принес в жертву догме требования философского разума? И это не риторические вопросы, предполагающие, так сказать, «игру в одни ворота», т. е. заранее знаемый единственный ответ. В позитивистских кругах прошлого столетия существовало, да и теперь, конечно, существует убеждение, основанное на непонимании (есть и такие убеждения), что гегелевская философия означает возврат к догматизму, похоронившему все достижения кантовских «критик». И действительно, если судить по результатам гегелевской философии, то приходится признать, что Гегель реставрирует то, что Кант разрушил, а именно «метафизику вещи в себе».

Но результат обязательно нужно брать вместе с процессом, который к нему привел. Не был Гегель догматиком, и принцип тождества мышления и бытия имеет у него обоснование, только обоснование это опять-таки своеобразно и непривычно для человека, воспитанного в традициях математической строгости или эмпирической верифицируемости естественнонаучного стиля мышления. Иными словами, ни математическая дедукция, ни эмпирическое подтверждение гипотезы не напоминают процедуры философского обоснования, как ее понимал Гегель.

Философское обоснование принципа есть не иное, как его применение, и степень обоснованности прямо пропорциональна охвату объясняемых данных. Получается, что принцип «сам себя доказывает» по мере того, как прогрессирует его приложение к различным областям реальности. Довольно неопределенное слово «охват» может породить недоразумения: не так ли обстоит дело и в естествознании, в процессе обычной индукции, когда степень достоверности вывода растет вместе с числом подтверждающих «инстанций», если воспользоваться словарем Бэкона? Но в философии «охват» означает иное: собственное имманентное развитие принципа, органический рост понятия, которое, внутренне дифференцируясь, охватывает сетью своих разветвлений всю эмпирическую реальность. В сфере философии, таким образом, вообще отсутствует различие между теоретическим объясняющим принципом и эмпирией. Понятие, разрастаясь, становится самой реальностью. Изображение этого процесса и дает система всем своим содержанием. Доказательство истины совпадает с систематическим развитием доказываемого принципа, «ибо доказать означает в философии показать, как предмет через самого себя делает себя тем, что он есть... Можно было бы тотчас задать вопрос: если это так, то почему мы начинаем с неистинного, а не начинаем прямо с истинного? Ответом служит то, что истина именно как таковая должна доказать себя, а такое доказательство здесь, в рамках логики, состоит в том, что понятие показывает себя опосредствованным через себя и самим собой и, следовательно, вместе с тем истинно непосредственным».²⁸

Отсюда вытекает различие между формой обоснования в математике и эмпирических науках, с одной стороны, и в философии — с другой. Ни одна из специальных наук не способна к имманентному развитию истины из первоначала, которое есть вместе с тем и конечный результат, но только еще в смутной, непроявленной форме. Вот почему в философии нет ничего внешнего, привходящего в мышление со стороны как иррациональная данность, с которой просто приходится сообразовываться без какой-либо надежды на рациональное объяснение или же отодвигая это объяснение на неопределенный срок. Таковы, например, мировые константы, с которыми имеет дело физика. Почему, скажем, скорость света имеет именно такую численную величину, а не какую-либо иную? Из какого общего принципа или закона можно ее вывести? Это результат измерения, произведенного, разумеется, по формуле, но сама формула вычисления, естественно, никакого объяснения полученной величине не дает и не может дать.

Не то в философии. Здесь тоже есть «экспланандум» — нечто, подлежащее объяснению и, следовательно, «непрозрач-

²⁸ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 213, 214.

ное» для мысли, но его непрозрачность всегда относительна, она определяется местом экспланандума в развитии понятия, стремящегося к пониманию себя. Каждая последующая категория раскрывает предыдущую и так до тех пор, пока все не разъясняется до последних оснований. И тогда-то достигается стадия абсолютной идеи, исключающей иррациональность в сфере действительности.

Философия Гегеля есть движение к абсолютному пределу объяснения, чего в принципе не допускает наука и что, на первый взгляд, делает эту философию с научной точки зрения примитивной. Однако на самом деле примитивна не столько философия Гегеля, сколько ее позитивистское понимание, на чисто лишенное историзма. Любое столкновение с научной методологией в данном случае просто невозможно по одной причине, заложенной в самой конструкции системы: идея абсолютно прозрачна лишь в своей собственной стихии, т. е. в сфере логики, но ведь это не единственная сфера ее проявления. Кроме области чистой идеи есть ее иобытие — природа и возвращение идеи из иобытия — история, понятая как становление и восхождение духа к самосознанию. И каждую из этих сфер нужно постичь в их специфике и внутренней связи между собой, если мы хотим, чтобы в нашем изложении, хотя бы в грубом приближении, но все-таки присутствовал подлинный Гегель, а не вызывающая снисходительную жалость убогая тень его.

Гегелевский панлогизм слишком часто понимают действительно примитивно, за что творец системы не несет, конечно, ответственности. С таким примитивным пониманием или грубым непониманием Гегель успел встретиться еще при своей жизни, что и вызвало с его стороны следующее замечание: «Такие легкомысленные возражения на произведения, которые продумывались в продолжение многих лет и были обработаны со всей серьезностью, приличествующей предмету и удовлетворяющей научным требованиям, являются собой отнюдь не утешительное зрелище дурных страстей: самонадеянности, заносчивости, зависти, оскорбительного неуважения и т. д., и уж нечего говорить, что в них нет ничего поучительного».²⁹

Гегель, по-видимому, преувеличивает, когда объясняет не понимание своего учения нравственной испорченностью критиков. В недоразумениях, возникающих при чтении его произведений, повинен прежде всего он сам и способ философствования, изобретенный им. Особенную трудность для понимания представляет попытка Гегеля соединить в одной системе самые разнородные воззрения, выявившиеся в истории философии. При реализации этого замысла не обошлось без натяжек и насилия над материалом, что, естественно, не способствовало яс-

²⁹ Там же, с. 73.

ности изложения. Но при всем том чтение Гегеля требует серьезных умственных усилий.

Прежде всего хотелось бы обратить внимание на один исторический факт, требующий, по-видимому, объяснения: почему в 40-х годах прошлого столетия в кругах передовой мыслящей молодежи с таким энтузиазмом была воспринята фейербаховская критика гегелевской философии? Ведь сейчас, когда читаешь замечания Фейербаха о философии Гегеля, таких чувств не испытываешь, а, напротив, вслед за Энгельсом понимаешь, насколько «беден» Фейербах по сравнению с тем автором, критика которого принесла ему такую популярность. Ведь почти все интересное у Фейербаха связано с переосмысливанием гегелевского наследия. Откуда же тогда взялось то ощущение освобождающей новизны и открывающихся новых горизонтов, с которым читали Фейербаха молодые Маркс и Энгельс, Герцен, Белинский, Чернышевский, если вспомнить только самые славные имена?

По-видимому, секрет успеха Фейербаха заключался в том, что он первый сумел рассеять гипнотические чары гегелевской системы, показал, что в ее основе лежит идеалистическая мистификация мышления («превращение предиката в субъект»), и сумел приспособить к «делу» (в критике религии, например) некоторые материалистически истолкованные мысли Гегеля. Но о каких «чарах» могла идти речь, если бы Гегель учил, что «все есть идея и ничего кроме идеи» (так иногда понимают гегелевский панлогизм). Если бы это было так, то можно было бы ограничиться одной логикой. Но замысел Гегеля совсем иной, неизмеримо более сложный и далекий от абстрактного догматического идеализма. Именно эта сложность замысла и энциклопедическое богатство гегелевской системы заслонили, по-видимому, от современников до поры до времени основную идеалистическую направленность всего построения.

В двух словах «исследовательскую программу» Гегеля можно сформулировать так: *оправдание разумности действительного*. Причем даже интуитивно ясно, что понятие действительного предполагает свою противоположность, которая тоже каким-то образом есть, т. е. существует. В «Энциклопедии философских наук» Гегель сам об этом говорит, ссылаясь на свою «Логику»: «...я рассматриваю также и действительность и отличаю ее не только от случайного, которое ведь тоже обладает существованием, но также и от наличного бытия, существования и других определений».³⁰ Внешние и преходящие предметы, продолжает он, содержат «много такого, что не согласуется со всеобщими истинными определениями», но все это «образует лишь поверхностную, внешнюю сторону».³¹ Отсюда и возникает

³⁰ Там же, с. 90.

³¹ Там же, с. 91.

задача (повторим еще раз) оправдать действительность идей, или, что то же самое,— разумность действительного. Если бы не было внешнего, то и философии нечего было бы делать, кроме как до бесконечности твердить одно и то же: «бытие тождественно мышлению». Но с самого начала оказывается, что это тождество диалектично, т. е. скрывает в себе различие, так что бытие тождественно и не тождественно мышлению, и это утверждение, кстати, вполне согласуется с формальной логикой, ибо бытие берется в разных смыслах, для которых у Гегеля есть даже отдельные категории («действительность», «наличное бытие», «существование», «случайность»).

Гегель со всей серьезностью принимал во внимание исходные условия поставленной им проблемы: существование в мире всего того, что уж никак нельзя назвать «идеей», «мыслью», «разумом». Дело философии и заключается в том, чтобы найти разум во «внешнем существовании» (это словосочетание часто употребляется им как обобщающая характеристика онтологических категорий, противостоящих собственно действительности), и не просто найти, а показать его «действие» в этом мире, т. е. проследить преображение наличного бытия под влиянием разума, животворной и преобразующей идеи. Действительность есть «действенность», действенность не просто один из предикатов действительности, а ее атрибут. «Бездейственная действительность»— противоречие в определении.

Осуществление такой исследовательской программы потребовало колоссальных интеллектуальных усилий, систематизирующей мощи философского мышления, что и продемонстрировал Гегель и чем он покорил своих юных слушателей. Прояснив структуру чистой идеи «в себе» (логика), он обращается затем к изображению ее проявления — ее «действования» — в природной и социально-исторической среде (натурфилософия и философия духа). И здесь уже речь идет о том, чтобы показать, как просвечивает разумная связь мироздания сквозь плотный покров эмпирического существования в хаосе быстroredущих природных явлений и в сутолоке разнонаправленных человеческих действий, составляющих в совокупности то, что мы называем историей.

Но философское понимание разумного смысла Вселенной не отменяет эмпирического существования иррациональности. На эту сторону системы не часто обращают внимание, а в этом как раз и находит ярчайшее выражение присущее Гегелю чувство действительности, которое отделяло его от дюжинных идеалистов академического склада, твердивших о торжестве высоких идеалов, несмотря на то, что реальность на каждом шагу опрокидывала их выводы. Философское мышление, постижение мира в его понятии не обладает чудотворной силой изменения природных условий человеческого существования. Эти условия продолжают существовать в своей эмпирической реаль-

ности. Человек побеждает природное в себе, вырабатывая и развивая сознание свободы и воплощая это сознание в социальных институтах, преобразуя социокультурный мир. И в этом смысле он «супранатуралистичен». Но и находясь в мире свободы на самой вершине самосознания, человек остается конечным существованием, нуждающимся в удовлетворении органических потребностей смертным.

Идеалист Гегель все это прекрасно понимал, часто об этом писал и временами настолько глубоко, что, например, А. Кожев, найдя у него «тему смерти», пришел в полный восторг и даже заявил, что «Бытие и время» Хайдеггера не дает ничего нового по сравнению с «Феноменологией духа». Но принципиальное различие между Гегелем и Хайдеггером состоит в том, что для экзистенциального феноменолога «бытие к смерти» составляет самую сущность «историчности», а для «абсолютного идеалиста» — всего лишь подчиненный момент исторически развивающегося сознания свободы, с которым он и отождествляет «историчность». Но нам еще предстоит углубиться в этот вопрос по существу, сейчас же нас он интересует в иной связи — в связи с признанием самостоятельного значения природных факторов бытия, не снимаемых познанием.

Возьмем подтверждающую цитату не из «Феноменологии духа», а из «Философии религии», более позднего гегелевского произведения, выражающего, можно сказать, окончательную точку зрения автора. «Смерть — удел человеческой конечности; таким образом, смерть есть высшее доказательство человеческой природы, абсолютной конечности. („Абсолютная конечность“ — это, пожалуй, слишком сильное выражение для идеалиста. — М. К.)... Говорить о смерти значило бы, следовательно, закончить диссонансом. Но что делать? Этот диссонанс налицо в действительности».³² (Следовало бы сказать «в наличном бытии», но ошибка Гегеля в высшей степени симптоматична, ибо это один из тех пунктов, где противоречие между замыслом и его осуществлением выходит на поверхность и тем самым обнаруживает ограниченность всего способа мышления.)

Этот признак внешнего давления неустранимой эмпирической данности присущ не только природной, но и социальной среде: «...если человек не хочет погибнуть, то он должен признать, что мир существует самостоятельно и в основном закончен (имеется в виду „современная действительность“). — М. К.). Он должен принять условия, поставленные ему этим миром, и от их неподатливости отвоевать то, что он хочет иметь для себя самого. Но человек обыкновенно считает, что только нужда заставляет его приспособляться к этому миру. В действительности же это единство с миром должно быть

³² Гегель. Философия религии, т. 2. М., 1977, с. 288, 332.

познано не как вынужденное отношение, но как отношение разумное».³³

Философское понимание, стало быть, меняет только позицию человека по отношению к миру, его взгляд на реальность и его поведение (если он окажется достаточно разумным), но непосредственно не приводит к изменению реальности, ибо, только превратившись в действие масс, знание движет действительность вперед. «Однако поступательное движение мира происходит только благодаря деятельности огромных масс и становится заметным только при весьма значительной сумме сделанного».³⁴ Постоянное подчеркивание могущественности внешнего мира и никчемности субъективистски произвольных мнений, настроений и стремлений и привели к тому, что младшие современники Гегеля сравнительно долго не могли осознать идеалистический характер гегелевских взглядов.

Теперь для нас другое приходится объяснять: признание Гегелем фактического существования в пространстве и времени, отнюдь не уничтожаемой пониманием «субстанции» как «субъекта». Если некогда была неясна связь его философии с теологией, то теперь она «слишком ясна» и настолько ясна, что в этом свете становится малозаметной серьезность гегелевского отношения к некоторым фундаментальным фактам человеческого существования, которые так и не удалось растворить в знании. Очень и очень часто Гегель предупреждал, что его философия изображает только движение идеи в мире, полном случайностей, и законом которого является гибель всего конечного, в том числе и человека.

Всякое конечное неминуемо переходит в другое, обнаруживая тем свою неистинность, но гибель-то его вполне реальна, не бумажный цветок и не кукла гибнут, но увядает «взаправдашняя» прекрасная роза, оставляя горькое сожаление об исчезнувшей красоте, и в самой обыкновенной — «вульгарной» — агонии испускает дух всемирно-историческая личность, чья человеческая конечность стала на какое-то время воплощением «мирового духа, скомандовавшего идти вперед».

Но обрисуем, наконец, в самых общих чертах этапы «саморазвития понятия», о котором говорил Энгельс в своей знаменитой работе. Сначала необходимые терминологические уточнения. «Понятие» — исходное, самое общее наименование субстанции мироздания, которая вместе с тем есть и субъект. «Идея» — развитая форма понятия, каким оно является себя в сфере логики, т. е. в сфере чистого мышления, которое, по определению, является и предметом, но не на стадии «голой объективности» (сфера бытия и сущности), а как осознанное уже совпадение понятия и предмета, т. е. истина. Вот одно из лучших разъяс-

³³ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 3. М., 1977, с. 89.

³⁴ Там же, с. 90.

нений смысла этого понятия: «Спекулятивная философия есть сознание идеи, воспринимающее все как идею; идея же есть истинное в мысли, а не только в созерцании и представлении. Точнее, истинное в мысли есть то, что *конкретно, положено в себе как раздвоенное*, причем таким образом, чтобы обе стороны раздвоенного образовали *противоположные мыслительные определения*, в качестве единства которых должна быть постигнута идея».³⁵

Идея — конкретное понятие, постигающее себя как восстановленное (из раздвоенности) единство мысли и того, что мыслятся. Чтобы развиться в идею, понятие должно уже пройти длинный путь в сфере логики и постигнуть себя уже не только как бытие и сущность, но и как понятие в собственном смысле слова, т. е. как субъективность, которая знает себя как истина предмета, но знает еще только «в себе», а не «для себя». Последняя оговорка имеет решающее значение для понимания специфики логического по сравнению с природным и духовным. «Стихия логического» во всей системе (за исключением, быть может, перехода идеи в природу) труднее всего поддается пониманию. Здесь особенно отчетливо выступает обычная гегелевская манера сначала провести различие, затем снять, а потом снова восстановить его. Это безостановочное кружение мысли в себе вызывает подобный же процесс в голове читателя, которому нелегко более или менее отчетливо уяснить себе головоломные упражнения объективного до- и сверхчеловеческого мышления.

Да, логическое есть прежде всего объективное, или «чистое», мышление, для своего функционирования не нуждающееся в человеческой голове. «Чистая наука предполагает освобождение от противоположности сознания и [его предмета]. Она содержит в себе мысль, поскольку мысль есть также и вещь сама по себе, или содержит вещь самое по себе, поскольку вещь есть также и чистая мысль».³⁶

«Вещь» здесь понимается, конечно, не в буквальном, а в логическом смысле всякого вообще предмета мышления — неодушевленного, одушевленного и одухотворенного. Можно подумать, основываясь на только что приведенном высказывании, что логическое и есть самый предмет, раз в логике с самого начала преодолевается противоположность мышления и предмета. Но нет, логическое есть лишь мыслимое содержание предмета, мысленная сущность вещей, хотя и объективная сущность, а не продукт человеческой абстракции. «Система логики — это царство теней, мир простых сущностей, освобожденных от всякой чувственной конкретности».³⁷ Это высказывание

³⁵ Гегель. Философия религии, т. 1, с. 221.

³⁶ Гегель. Наука логики, т. 1, с. 102—103.

³⁷ Там же, с. 113.

надо постоянно помнить, чтобы представить себе отношение логического к другим сферам бытия.

Но как же так — «простая сущность», ведь в область логики попадает и непосредственное бытие, просто бытие как таковое, и сущность, и понятие в полном смысле этого слова, т. е. субъективность? Не противоречит ли это приведенному высказыванию Гегеля? Оказывается, не противоречит. Дело в том, что все эти различия развертываются в рамках мысленной сущности и знаменуют собой внутреннюю дифференциацию реальности, но не в ее «чувственной конкретности» и «внешнем существовании», а только в голой, т. е. свободной от эмпирических «покровов» существенности. Стоит только вдуматься в следующее пояснение Гегеля и придется согласиться, что наша интерпретация соответствует образу мыслей автора «Науки логики»: «Таким образом, все понятие в целом должно рассматриваться, во-первых, как *сущее понятие* и, во-вторых, как *понятие*; в первом случае оно есть только понятие *в себе*, понятие реальности, или бытия; во втором случае оно есть понятие как таковое, для себя *сущее понятие* (каково оно — назовем конкретные формы — в мыслящем человеке, но также, хотя и не как *сознаваемое*, а тем более не как понятие, которое *знают*, в ощущающем животном и в органической индивидуальности вообще; понятием же *в себе* оно бывает лишь в неорганической природе).³⁸

Здесь все расставлено по своим местам. В логике положено различие между понятием *в себе* — понятием как бытием и понятием для себя, т. е. понятием как понятием. «Конкретная форма» понятия *в себе* — неорганическая природа, «конкретные формы» понятия для себя — «органическая индивидуальность» (растение и животное) и человек, в котором понятие сознает и познает себя. Следовательно, различия в сфере логики суть только мысленные различия, которые еще должны воплотиться в конкретных формах чувственно воспринимаемой реальности. Значит, «конкретное», о котором упоминается в логике, в частности, в цитированном определении идей, есть опять-таки только мыслимое, а не действительное. Различие между мыслью о конкретном и самим конкретным Гегель, таким образом, сохраняет. Тогда остается признать (другого выхода нет), что логическое — это все-таки абстрактное, внутри которого есть различие между абстракцией абстрактного и абстракцией конкретного, а также все промежуточные градации между этими полюсами.

Но ведь логическое — снова и снова мы вспоминаем об этом — есть тем не менее тождество мысли и предмета. Как это согласовать с только что полученным выводом? Оба эти положения вполне совместимы, если занять позицию логического «реализма» (в традиционно философском, платоновском

³⁸ Там же, с. 115.

смысле этого слова). Тогда можно сказать, что логическое — это реальная абстракция, т. е. не произведение человеческого ума, а реальная сущность вещей, еще отделенная от существования, что и придает ей абстрактность. Чтобы в полной мере уяснить философское значение этой позиции, надо, конечно, обратиться к теории идей Платона, на фоне которой явственно проступает и глубокая укорененность гегелевского стиля мышления в античной традиции, и его новаторство.

Платоновские «идеи» суть «архетипы» (прообразы) вещей, которые становятся тем, что они есть, приобретают качественную определенность, приобщаясь к «идеям». Вещи непрерывно изменчивы и недолговечны, что и делает способ их бытия низшим по сравнению с нерушимой себетождественностью идей. Поэтому только идеи обладают подлинной реальностью, а чувственно воспринимаемые вещи — всего лишь непрочный сплав бытия и небытия, что и предопределяет их неизбежную «порчу» с течением времени и полное разрушение. Под «идеями» Платон понимал, как известно, родо-видовые понятия естественной классификации («животное» — «лошадь») и математические абстракции, особенно геометрические фигуры. Умирает Буцефал, но вечно живой остается «лошадь», одним из бесчисленных эмпирических воплощений которой был конь, носивший в битве юного македонского героя. Но как бы ни был великолепен боевой конь Александра, он все же не достигает совершенства идеи, хотя бы потому, что рожден умереть.

Теория идей Платона при детальном проведении вызывает множество затруднений, противоречий и неясностей, которые были отмечены Аристотелем. (Самое любопытное, однако, заключается в том, что эти затруднения перечислял и сам Платон, в частности, в диалоге «Перменид», но нас это сейчас, естественно, не может интересовать.) Мир логики Гегеля — это в общем платоновский мир идей, только виртуозно построенный, обогащенный всем содержанием последующего развития философских идей и приведенный в соответствие с «наличным бытием» природы и истории. Отношение логики к философии природы и духа мыслится Гегелем на платоновский манер: природа и история дают эмпирическое воплощение логическим категориям («идеям», по терминологии Платона). Но тут есть по крайней мере одно принципиальное отличие, которое нельзя игнорировать, если хочешь понять специфику гегелевского подхода.

В цитированном ранее отрывке Гегель говорит о логических сущностях как о «царстве теней», что прямо противоположно образу мыслей Платона. Платон сказал бы, что чувственно воспринимаемый мир есть «тень» идеи (вспомним его вошедший в учебники «мысленный эксперимент» с пещерой). За этим различным функционированием одного и того же символа стоит различие теоретическое: по Гегелю, логическое само по себе

еще не есть действительность, а только основа ее. Понятие конкретного должно еще стать конкретным понятием, абсолютная истина (абсолютная идея) должна явить себя в мире, стать для себя самой предметной и прийти тем самым к самосознанию. Для всего этого абсолютно необходим человек. «Ибо идея есть одна во всем, есть всеобщая необходимость; действительность может быть лишь зеркалом идеи; поэтому для сознания из всего может следовать идея, ибо она присутствует в бесконечно многих каплях, ее отражающих. Идея представляется, познается, предчувствуется в семени, которое есть плод; последнее назначение плода — умереть в земле, и только благодаря этому отрицанию возникает растение. Эта история, сознание, представление, явление может быть возведено духом во всеобщее, и, таким образом, история семени, солнца становится *символом* идеи, но только символом. Это образы, не соответствующие идеи по своему собственному содержанию, по своему специальному качеству. То, что в них познается, внешне им; значение не существует в них в качестве значения (не сознается). — *M. K.*) *Предмет, существующий в самом себе в качестве понятия, есть духовная субъективность*, человек; он в самом себе есть значение, последнее не внешне ему; он мыслит все, все знает. Он не есть символ — его субъективность, его внутренний образ, его *самость* в сущности есть *сама эта история*, и история духовного выступает не в таком существовании, которое не соответствует идеи, но в своем собственном элементе».³⁹

Особое место человека во всей конструкции мироздания — вот что принципиально отличает Гегеля от его античных предшественников, и это естественно, ибо между ними огромная полоса социокультурного развития, ознаменованная господством христианства с его идеей вочеловечения бога. Эта идея вочеловечения играет во всей конструкции гегелевской системы чрезвычайно важную роль. Христианская догма не только переводится у него на спекулятивный язык, но и переосмысливается в соответствии с нуждами системы. Только явившись в образе человека другим людям, бог воистину становится богом, да и то не сразу, так как последняя ипостась троицы — дух святой — предполагает в качестве своего коррелята субъекта, полностью развившего свою свободу и преодолевшего свое отчуждение от внешней предметности в преобразующем деянии и познании вслед за деянием. Так в ходе всемирной истории человек становится полностью человеком, а бог — абсолютным духом.

Отсюда и разница между абсолютной идеей, которая есть «бог до сотворения мира и конечного духа», и абсолютным духом как богом, достигшим самосознания. Только абсолютный

³⁹ Гегель. Философия религии, т. 2, с. 306.

дух есть действительное конкретное, конкретная конкретность, тогда как абсолютная идея еще все-таки абстрактная конкретность. Таким образом, между абсолютной идеей и абсолютным духом пролегает «дистанция огромного размера» — природа и история, вместе взятые. Абсолютный дух — это реализованная абсолютная идея, или абсолютная идея, ставшая действительностью в результате своего «овнешнения» в природе и социокультурной реальности. Это совершенно новая идея, чуждая традиции платонизма. Платону гегелевский образ мыслей в этом пункте показался бы сущей нелепостью: идеи сами по себе совершенны и потому в объективации не нуждаются, а вот вещи стремятся «подражать» идеям и благодаря этому хоть на какое-то время приобретают качественно оформленное бытие.

И Гегель ясно дает понять, что назначение природы — подготовить появление сознания. «Природа рассматривается такой, какова она есть в себе самой, как *процесс*, чья последняя истина есть переход к духу, и дух, таким образом, утверждает себя как истина природы... Природа есть идея в себе и *только* в себе, и способ ее наличного бытия есть *бытие вне себя*, в совершенно внешнем проявлении. Более конкретно — способ продвижения природы заключается в том, что замкнутое в ней понятие прорывается вовне, поглощает кору вне-себя-бытия, идеализует ее и, придав прозрачность оболочке кристалла, само входит в явление. Внутреннее понятие становится внешним или, наоборот, природа углубляется в себя, и внешнее становится способом выражения понятия. Таким образом внешнее, которое само идеально и содержится в единстве понятия, раскрывается. Это раскрытие есть истина природы, *сознание*».⁴⁰

Мы видим, что природа действительно и всерьез есть «ионы-бытие идеи», это идея в области внешнего, внешнего в двояком смысле: по отношению к идее и внутри самой себя, ибо все природные явления рядоположены друг другу. Природа, таким образом, — царство пространственных отношений. Пространственность — атрибут природы и притом единственный ее атрибут. Эта точка зрения настолько последовательно проводится Гегелем, что он, как известно, не признавал развития природы во времени, а только разнообразие ее форм в пространстве. Современному образованному человеку (если, конечно, он не выработал у себя привычки мыслить исторически) это может показаться просто диким, типичной экстравагантностью идеализма, не желающего считаться с наукой. В действительности же именно этот гегелевский тезис свидетельствует о том, что его натурфилософия была серьезным и ответственным размышлением над состоянием науки того времени, а не только произвольной комбинацией случайно подобранных эмпирического

⁴⁰ Гегель. Философия религии, т. 1, с. 288—289.

материала и насильтственной ее интерпретацией (как это у него тоже бывает).

Дело в том, что если принять картезианское по своей сущности определение природы как «вещи протяженной», то из такого понятия временной атрибут логически не выведешь. Временность может быть просто присоединена де-факто к пространству как отдельно существующая сущность к другой отдельно существующей сущности. Так и сделал, например, Ньютон. Но и у него время — просто параметр механического движения, подчиняющегося неизменным (т. е. вневременным) законам. Для механистического миросозерцания идея эволюционного прогресса, развития низшего в высшее, означавшая признание времени как фактора возникновения качественно нового, была неприемлемой. Это обстоятельство и отразил Гегель в своей философии природы. Нелишне, может быть, напомнить, что неразрывная связь пространства и времени стала научной истиной только в начале нашего столетия благодаря достижениям теории относительности и квантовой теории. Только после этого биологический эволюционизм мог быть расширен до космологического, опирающегося уже не только на общефилософские соображения, но и на теоретические выводы физики.

Но каковы же конкретные формы бытия идеи в природе, т. е. в пространственном мире «вне-себя-бытия?» Прежде всего она всюду, где есть необходимая, закономерная связь, которую следует признать почти что исключением в сумятице чувственно воспринимаемых явлений. Природа никогда не бывает полностью законосообразной, ибо это действительно инобытие идеи. «Противоречие идеи, поскольку она в качестве природы является внешней самой себе, состоит, точнее, в противоречии между порождаемой понятием *необходимостью* ее образований, их разумного определения в органической тотальности, с одной стороны, и их безразличной случайностью и неопределимой незакономерностью — с другой. Случайность и извне-определенность торжествуют победу в сфере природы».⁴¹

Какой бы идеалистической ни была подоплека этого взгляда, он имеет то достоинство, что подчеркивает сложность и неисчерпаемость природных процессов и ввиду непобедимой случайности их (процессов) — статистическую, по существу, природу закономерностей естествознания. Еще и еще раз мы убеждаемся в том, как далек был Гегель от дюжинного идеализма, в который незаметно для самого себя превращается примитивный материализм, наивно отождествляющий природу как таковую с системой познанных закономерностей и тем самым на деле (хотя и не на словах) растворяющий бытие в мышлении. Необходимость пробивается в царстве случайности, но случай-

⁴¹ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 2. М., 1975, с. 37.

ность в ней без остатка не растворяется, что и делает законы науки неполными, неточными, приблизительными, а процесс познания — бесконечным.

Идея в природе являет себя, далее, в том, что качественная определенность явлений естественно складывается в иерархию «формообразований», особенно заметную в органическом мире, на вершине которого находится «мыслящее животное» — человек. Эта иерархия имеет основание в логической связи категорий, особенно в таких категориях, как «механизм», «химизм», «телеология». Лестница восхождения в стихии природного существования образуется ступенями достигнутого единства вопреки «разрозненности» и расщеплению — фундаментальным свойствам естественных явлений, простирающим из их общей сущности — «вне-себя-бытия». Относительную сплоченность, скопление и сцепление материальных частиц Гегель называет «индивидуальностью». Любая индивидуальность как более или менее устойчивая связь частей обладает внутренней определенностью, т. е. представляет собой оформленную материю. «Деятельность формы ничем не отличается от деятельности понятия вообще, состоящей в полагании *тождественного различным и различного тождественным*. Здесь, в сфере материальной пространственности, это означает: полагать тождественное в пространстве различным, т. е. удалять его от себя (*отталкивать*), и полагать различное в пространстве тождественным, т. е. приближать его и приводить к соприкосновению (*притягивать*)».⁴²

Притяжение и отталкивание — деятельность, которая означает переход от механизма как «формы пространственной совместности материального» через магнетизм и электричество к химизму, который «заключается в двойкой деятельности: в разделении и приведении разделенного к единству... Электрический процесс конкретнее, чем магнетизм, по он менее конкретен, чем химизм».⁴³ Критерий конкретности, мы помним, — наибольшая расчлененность при максимально тесном внутреннем единстве. И в этом отношении пальма первенства принадлежит, разумеется, организму: «Организм есть единство внутреннего и внешнего», в нем существует подлинное субъективное единство, простая душа, бесконечность формы в самой себе (но еще не для себя. — *M. K.*), развернутая во внешности тела и связанная... с неорганической природой, с внешним миром», «...оно все-таки и самое конкретное, ибо моментам понятия, реально сущим в едином субъекте (всеобщее, особенное, единичное. — *M. K.*), оно позволяет обрести собственное наличное бытие, между тем как мертвое абстрактно».⁴⁴

Сравнением с солнечной системой Гегель поясняет свою мысль насчет «собственного наличного бытия» моментов поня-

⁴² Там же, с. 235.

⁴³ Там же, с. 306—307, 319.

⁴⁴ Там же, с. 461, 470, 494.

тия в организме, и это пояснение превосходнейшим образом характеризует общую особенность натурфилософского подхода, который кажется современному человеку, знакомому с «основами наук», таким нелепым и не относящимся к делу: «В солнечной системе чувствительность соответствует солнцу, различенное (особенное.—М. К.) представлено кометой и луной, воспроизведенение есть планета. Но тогда как там каждое существует как самостоятельный член, теперь они все собраны воедино. Этот идеализм, опознающий во всей природе идею, есть вместе с тем реализм, поскольку понятие живого есть идея реальности (в живом уже проявляется подлинная действительность.—М. К.)... Вообще философия познает понятие в реальном, чувственном».⁴⁵

Можно было бы сказать: что толку видеть в организме развитие тех черт, которые находим в солнечной системе, и проводить фантастические параллели между планетами и специализированными функциями живого? Конечно, это никудышная физика и опасная для научного прогресса методология, способная превратить астрономию в астрологию. (Настоящие историки науки давно уже заметили, что астрологические занятия Кеплера вовсе не означали для него мучительного раздвоения между «суеверием и наукой», а органически связывались с его космологическими представлениями, от которых не вполне еще отделились его физические воззрения.) Гегелевская натурфилософия восстанавливает аристотелевскую «качественную» физику форм и гилозионистический, даже антропоморфический взгляд на природу (уже приводилась цитата, из коей следует, что человек есть раскрытая тайна природы). Вот еще подтверждение того же: «Материальное тоскует по средоточию и успокаивается только в животном, имеющем средоточие в самом себе».⁴⁶ Материя «тоскует» по живому, живое — по человеку, а человек взыскивает самосознания, и в нем идея окончательно познает себя и поднимается на ступень абсолютного духа.

Антропоморфический принцип объяснения находит у Гегеля специальное обоснование в том, что низшее следует объяснять из высшего, но никак не наоборот, поскольку в высшем явственнее выступает тенденция, почти незаметная, быть может, на более примитивной ступени. При этом он полемизирует с теми зоологами, кто считает «естественным восхождение от неразвитого к высшему организму. Но для понимания низших ступеней необходимо знакомство с высшим организмом, ибо он является масштабом и первообразом для менее развитых; так как в нем все дошло до своей развитой деятельности, то ясно, что лишь из него можно познать неразвитое».⁴⁷

⁴⁵ Там же, с. 470.

⁴⁶ Там же, с. 501.

⁴⁷ Там же, с. 545.

Напрашивается аналогия с известным тезисом Маркса о том, что анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны, но при этом не учитывают совершенно разных, лучше даже сказать — противоположных общетеоретических контекстов обоих этих утверждений: Маркс опирается на эволюционные представления, против которых и направлена мысль Гегеля, предпочитавшего, как он сам признавался, эволюционизму учение об эманации, тщательно разработанное еще неоплатониками. Восхождение по ступеням идеи, предупреждает Гегель, нельзя рассматривать как реальное порождение высшего из низших: «Человек не развился из животного, как и животное не развилось из растения; каждое существо есть сразу и целиком то, что оно есть».⁴⁸ В споре Сент-Илера и Кювье (прямых ссылок на эту полемику в тексте, правда, нет, но следы конфронтации соответствующих точек зрения заметны при внимательном чтении) он явно принимает сторону «фиксизма» против трансформизма: «Природа по своему существу рассудочна. Естественные образования определены, ограничены и вступают в существование как таковые. И поэтому если Земля и была в таком состоянии, когда на ней не существовало ничего живого, а только химический процесс и т. д., то все-таки при первом же ударе молнии жизни в материю тотчас возникает определенное, законченное образование, как Минерва выходит во всеоружии из головы Юпитера. В этом смысле Моисеева история творения является наилучшей, совершенно наивно заявляя: в такой-то день возникли растения, в такой-то — животные, в такой-то — человек... Такой индивидуум, конечно, эволюционирует: новорожденный еще не есть законченное целое, но он уже есть реальная возможность всего того, чем ему суждено стать... Уже в кристалле, как в точке, сразу дан весь образ, тотальность формы; если он способен расти, то это лишь количественное изменение. К живому это относится в еще большей мере».⁴⁹

Все это рассуждение — неизбежный вывод из платоновско-аристотелевской «физики форм»: развитие возможно лишь как реализация формы путем превращения возможностей, заложенных в форме, в действительность (парадигма: эмбрион — сформированный организм). Но сама-то форма не возникает, а предполагается заранее существующей, вечной и неизменной, как это аналитически следует из ее определения. Можно было ожидать, что диалектика как учение о связи и развитии категорий исправит этот недостаток натурфилософии великих идеалистов античности. Но нет, и у Гегеля все остается по-старому, потому что развитие есть логическое развитие, но не временная последовательность категорий. Это значит, что все категории, составляющие мир логики, даны «все сразу», а диалектическое

⁴⁸ Там же, с. 373.

⁴⁹ Там же, с. 373—374.

движение лишь обнаруживает извечно сущую упорядоченность в стихии логического. Иллюзия временной последовательности категорий возникает лишь при изложении «науки» на бумаге: сначала раскрывается одна категория, затем другая, третья и т. д. Но это особенность материализации мысли конечным человеческим духом: логическое в его первозданной стихии можно только мыслить, стоит только попытаться записать то, что мыслишь, как сразу вступают в силу эмпирические характеристики внешнего существования, и первая из них — время.

Ясно, что при такой предпосылке обнаружение «внутренней связи», «необходимого соотношения» природных формообразований (собственные выражения Гегеля) отнюдь не эквивалентно определению историко-генетических связей между эпохами «естественной истории», как принято было говорить в то время. Поэтому, например, логическая связь неорганической материи с органическим миром, просматриваемая «сверху вниз» (см. сноска 47), не означает генетической связи «снизу вверх», жизнь не возникает из неорганической материи, а только предполагает эту последнюю как момент ее собственной «тотальности». Историческое никогда без остатка не разлагается на логическое, и потому само по себе историческое остается в значительной степени сферой проблематичного и гипотетического, о котором нельзя получить подлинного знания.

По поводу исторической геологии, географии и палеонтологии Гегель замечает: «Весь этот способ объяснения есть не что иное, как превращение рядоположности в последовательность; как если бы, видя перед собой дом с тремя этажами и крышей, я стал бы глубокомысленно рассуждать и пришел бы к заключению: „Итак, сначала был построен первый этаж и уже потом только второй“ и т. д. Почему известняк появился позже? Поэтому, что я вижу, что известняк лежит над песчаником. Это поверхность точка зрения... Только праздное любопытство жаждет увидеть в форме последовательности то, что существует в виде рядоположности».⁵⁰

Нельзя не признать, что Гегель искусно обнажает трудности эволюционно-генетического подхода и предупреждает об опасности превращения его в непререкаемую догму, искусственно ограждаемую от научной критики. Спекулятивный философ заботится о том, чтобы историзм не выродился в априоризм, прикрываемый нагромождением случайно подобранных фактов. В наш век господства эволюционизма и историзма возражения такого sorta в особенности не стоит забывать: справедливость общего принципа не гарантирует автоматически истинности той или иной частнонаучной концепции, той или иной конкретной реконструкции генезиса интересующих нас явлений. И уж, во всяком случае, если такая реконструкция включает в себя не-

⁵⁰ Там же, с. 372.

мало гипотетического, то этот гипотетический элемент и должен быть зафиксирован как таковой, а не преподноситься как эмпирическая данность. Слишком смело за последнее столетие брались «объяснить происхождение» всего на свете, а между тем проблема генезиса в науке — одна из наиболее сложных, и с ней не разделяешься «парой фокуснических фраз», как говорил Энгельс по несколько иному поводу. Так что гегелевский, если можно так выразиться, «генетический скептицизм» — не только предубеждение идеалиста (этот момент, разумеется, тоже есть), но и требование, чтобы наука была действительно научной.

К сожалению, сам Гегель этого требования далеко не всегда придерживался и позволял себе despoticкое вторжение в специфические области естествознания, с «позиций чистого разума» стараясь предрешить выводы по тем или иным специальным вопросам. Так, он отверг как «наихудшую форму метафизики» химическую атомистику Дальтона и обрушился с грубыми нападками на Ньютона, защищая учение о цвете Гете, считавшего, что «первичным феноменом», не допускающим разложения, является белый свет и тьма как его противоположность. Стоит процитировать, что по этому поводу пишет Гегель: «Заслуга Гете в том, что он низвел призму с ее пьедестала (с помощью призмы Ньютон показал, что видимый белый свет разлагается на цвета спектра. — М. К.)... Уже ньютоновские опыты путаны, скверны, мелочно поставлены, неопрятны, грязны... Против Гете спорили потому, что он поэт, а не профессор. Только те, которые признают разные идиотизмы, определенные теории и т. д., принимаются в цех; слова остальных игнорируются совершенно, как если бы их не было вовсе».⁵¹

Не вдаваясь во всестороннее обсуждение этого предмета и не рассматривая попыток спасти учение Гете (скажем, с помощью принципа дополнительности), отметим только один факт: с точки зрения физики Ньютон был и остается прав в этом вопросе на все сто процентов. Позиция Гете феноменологична, он исходит из непосредственной чувственно воспринимаемой данности и кладет в основание своей концепции человеческое зрение. Но совершенно иначе поступает физика. Она пользуется приборами, чтобы изучать свет объективно. Одним из таких приборов была камера-обскура, известная еще Леонардо. Принципиальное ее значение прекрасно разъяснил в свое время С. И. Вавилов: «До камеры изображение знали только в глазу и на картинах, создаваемых рукой человека. Камера решительно отделила свет от зрения, в этом ее историческая теоретико-познавательная роль... В XVI веке... оптика (в точ-

⁵¹ Там же, с. 273, 283.

ном значении слова — наука о зрении) перестала быть таковой и превратилась в учение о свете».⁵²

Гете же пытался построить учение о свете на основе зрения, поэтому совершенно закономерно он вступил в конфликт не только персонально с Ньютоном, но и с физическим методом вообще. (Из этого не следует, конечно, что его взгляды по этому вопросу, ошибочные с научной точки зрения, не заслуживают никакого внимания.) Понятно, почему и Гегель так ринулся в бой с «ニュтонианцами»: ведь исходя из эманационного принципа экспликации, чем субъективнее основание феномена, тем оно конкретнее и «разумнее». В свою очередь, гегелевский ход мысли физику может показаться полной бессмыслицей, и это не праздное предположение: дурная репутация, которой пользовался Гегель у естествоиспытателей прошлого столетия, объясняется такими вот промахами и явно недостаточным вниманием к специфике частнонаучных методов. И это невнимание имело, конечно, философскую подоплеку — убеждение в том, что только философия заслуживает по-настоящему названия науки, ибо она одна дает абсолютное знание. Надо ли удивляться, что при такой предпосылке Гегель не стеснялся «правлять» естествоиспытателей, когда считал это нужным: почему бы человеку, обладающему всей истиной, не поделиться «от щедрот своих» с меньшими братьями, погрязшими в «рассудочном» познании изолированных фрагментов действительности?

Абсолютное знание достигается в сфере духа. Здесь понятие — «у себя дома», но опять-таки не сразу, не с самого начала, а в длительном процессе самопознания. «Природа связана тем, что может осуществлять разум только силою необходимости; но царство духа — это царство свободы. Все, что связывает человеческую жизнь воедино, что имеет ценность и значимость,— духовно по своей природе; и это царство духа может существовать только посредством осознания истины и права, посредством постижения идей».⁵³ Дух, стало быть, есть сфера свободы и сознания; первая развивается параллельно второму, а, вернее сказать, свобода и сознание в основе своей тождественны и выражают лишь различие теоретического и практического аспектов духа. Дух поначалу всецело погружен в природу, а человек — в свою животную основу, но по мере того, как развивается сознание, человек отделяет себя от природы, преобразует ее, а затем, наконец, сознает, что он живет в им же созданном мире. И тогда наступает окончательное прозрение, именуемое нашим автором «абсолютным знанием». Как только дух приходит к самому себе, заканчивается и все-

⁵² Вавилов С. И. Галилей в истории оптики.— В кн.: Галилео Галилей. М.; Л., 1943, с. 27.

⁵³ Гегель. Политические произведения. М., 1978, с. 372.

мирная история, потому что больше нечего делать, по крайней мере в принципе: остаются, быть может, лишь «мелкие недоделки», но ими философия уже не может интересоваться.

Как известно, дух у Гегеля подразделяется на три вида: субъективный, объективный и абсолютный. И здесь для правильного понимания нужно прежде всего отвлечься от неминуемо возникающей в сознании ассоциации с временной последовательностью: сначала субъективный дух, затем объективный и уж под конец — абсолютный. Это опять-таки последовательность логическая, а не историческая, хотя в отличие от идеи в природе развертывание духа требует времени. Но все три логически различные, иерархически соотносящиеся между собой аспекты духа развиваются параллельно и одновременно, а не друг за другом. Это означает, во-первых, что переход к абсолютному духу предполагает соответственно развитие субъективного и объективного духа и, во-вторых, низшей ступени субъективного духа соответствует аналогичная ступень объективного и абсолютного духа. В качестве субъективного дух проявляется «в форме отношения к самому себе», в качестве объективного — как «подлежащий порождению духом и порожденный им мир, в котором свобода имеет место как наличная необходимость»,⁵⁴ в качестве абсолютного — как исторически развивающееся сознание единства двух первых аспектов духа.

Важно уяснить, что абсолютный дух тоже развивается и что он (согласно общему закону гегелевской диалектики) лишь в конце процесса представляет собой то, что он есть поистине. Поэтому формы абсолютного духа — искусство, религия и философия — тоже имеют историю, как и отдельный индивидуум или государство. Адекватного самосознания абсолютный дух достигает только в философии и притом в «абсолютной философии», включающей в себя принципы всех предшествовавших философских учений, но аналогичное движение совершается и в каждой из двух остальных «подсистем» абсолютного духа — в искусстве и религии. Развитие двух первых форм подготовливает триумф философского самопознания и потому есть в подлинном смысле слова прогресс, возникновение нового путем превращения низшей формы в высшую. В природе развитие наблюдается только в сфере жизни, неорганическое же есть сфера перехода в другое или, в лучшем случае, отражение противоположностей друг в друге: так, прозрачность кристалла обнаруживает внутреннее во внешнем. На большее неорганическое не способно. «Переход в другое есть диалектический процесс в сфере бытия, а видимость в другом есть диалектический процесс в сфере сущности. Движение понятия есть, напротив, *развитие*, посредством которого полагается лишь то, что уже имеется в себе... понятие в своем процессе остается у самого

⁵⁴ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 3, с. 32.

себя и... через него поэтому не полагается ничего нового по содержанию, а происходит лишь изменение формы... Движение понятия мы должны рассматривать лишь как игру: полагаемое этим движением другое на деле не есть другое. В учении христианства это выражено так, что бог не только сотворил мир, противостоящий ему как некое другое, но родил от века сына, в котором он как дух находится у себя самого».⁵⁵

По Гегелю, таким образом, диалектика шире, чем учение о развитии, и, надо сказать, это неизбежное следствие диалектического тождества понятия и бытия, которое лежит в основании всей его системы. Понятие как бытие обнаруживает свою движущую силу в природе лишь в форме перехода от одного явления в другое и превращения одной противоположности в другую. Вот почему закон меры (перехода количественных изменений в качественные) предполагает с необходимостью не развитие (хотя может характеризовать и процесс развития), но только превращение одного явления в другое, т. е. изменение качества. В самом деле: хрестоматийные примеры, которыми обычно иллюстрируют этот закон, говорят именно о качественном изменении и не больше: вода при определенной температуре переходит в пар, с течением времени зрелость неожиданно и как-то сразу превращается в старость, а детство — в юность и т. д. Во всех этих и аналогичных случаях о развитии говорить просто нелепо, ибо развитие есть качественное изменение по восходящей линии, а что «выше» — вода или пар? То же самое касается и перехода в противоположность, который представляет собой частный случай качественного изменения. Так, например, метафизический рассудок, цепко держащийся за односторонние, четко фиксированные определения, в своем стремлении к изоляции понятий друг от друга незаметно для себя делается жертвой диалектики перехода противоположностей друг в друга, что и заставляет его вращаться в порочном круге, но не приводит к более высокой точке зрения. И только тогда, когда имеет место не просто переход в другое, а в «свое другое», можно говорить о действительном развитии. В сфере понятия как понятия уже нет «инобытия», там речь идет только о движении в лоне одной и той же основы, где тождественное порождает внутри себя различия. Так и происходит при органическом развитии, когда эмбрион развертывает все свои потенции и, как бы мы теперь сказали, реализуя заданную программу, превращается в законченный организм.

В другом месте Гегель чуть-чуть по-иному разъясняет свою позицию: «Есть три основных способа взаимосвязи двух сторон, или определений: первый — это переход одного определения в... иное; второй — это *относительность* определения, когда его уясняют в свете бытия или в бытии иного, а третий спо-

⁵⁵ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 343.

соб — способ понятия, или идеи, когда определение так пребывает в своем ином, что это их единство, каковое *само по себе* есть изначальная сущность обоих, положено и как субъективное их единство».⁵⁶ Стало быть, развитие — особый вид диалектического движения, при котором единство противоположностей заранее дано, и дело состоит лишь в том, чтобы его конкретизировать. Но если это так, то мы опять приходим к тому же самому заключению, что и в предыдущем разделе: развитие, по Гегелю, с необходимостью имеет конец, ибо оно есть реализация заранее заложенной программы, расшифровать которую можно только ретроспективно, с позиций уже достигнутого высшего этапа. Гегелевская диалектика есть не что иное, как телеологическая логика, логика реконструкции телеологического процесса. Только приняв в качестве необходимой предпосылки осуществление цели, можно пытаться воссоздать этапы процесса, который эту цель и осуществил. В противном случае вся процедура превращается в мираж. Отсюда та особенность гегелевского учения, которую можно назвать «герметическим историзмом».⁵⁷

СИСТЕМА ПРОТИВОРЕЧИЙ

Итак, по всей видимости, Гегель выдержал принятые им предпосылки и в колоссальной конструкции «энциклопедии философских наук» воплотил идею истины как системы субстанции-субъекта. Если погрузиться в систему, забыв о своих собственных мыслях, как того и требует гегелевская диалектика, и смотреть на нее изнутри, то можно и не заметить ее изъянов и всю жизнь проплутать в ее лабиринтах, так и не выбравшись на «свет божий». Так и случилось, между прочим, с теми, кого Энгельс в шутку называл «вечными жидами гегелевской школы». Но философская система испытывается на прочность не столько проверкой ее внутренней логичности, сколько соприкосновением с реальной действительностью и ее проблемами. Вот этого испытания и не выдержала гегелевская система, а вместе с тем обнаружились и внутренние дефекты ее построения, которые были прикрыты великоделно разработанной архитектоникой. Несостоятельность гегелевского философского синтеза основных принципов учений прошлого (что и давало основание притязать на абсолютное знание) выявила сразу же, как только ученики Гегеля попытались применить его идеи к злободневным теоретическим и социальным проблемам немецкой действительности (чего учитель явно избегал делать в своих основных сочинениях).

⁵⁶ Гегель. Философия религии, т. 2, с. 388.

⁵⁷ См.: Киссель М. А. О некоторых особенностях идеалистической диалектики. — В кн.: Идеалистическая диалектика XX века. Л., 1978.

Как отмечал Энгельс, «практическое значение имели в тогдашней теоретической жизни Германии прежде всего две вещи — религия и политика».⁵⁸ Что касается религии, то разногласия между гегельянцами возникли при попытке объяснить с помощью гегелевских категорий происхождение евангельских сказаний. Вопрос этот был поставлен куда более конкретно, чем это делал Гегель в лекциях по философии религии. И сразу выяснилось, что гегелевская концепция абсолютного духа как субстанции-субъекта попросту, как говорят ученые нашего времени, «не работает», т. е. ничего не может объяснить и на практике — в ходе исторического исследования все равно приходится прибегать к понятиям догегелевского способа мышления: либо к понятию субстанции (Штраус), либо к понятию самосознания (Б. Бауэр). Конечно, и то и другое понятия есть, и у самого Гегеля (в чем можно убедиться и по нашему изложению), но, с его точки зрения, все дело в том, чтобы слить их воедино, т. е. показать, как субстанция своею собственной силой вырабатывается до самосознания. И вот оказалось, что при решении определенного, четко поставленного вопроса все преимущества «диалектической конкретности» ничего не дают и приходится все-таки иметь дело с «рассудочными абстракциями».

Так частный случай побудил задуматься над смыслом всей системы, и результаты этих размышлений не замедлили сказаться: Фейербах сделал общим достоянием ту мысль, что философия Гегеля потому и не может объяснить феномен религии, что сама находится у религии в плену. В противоположность Фейербаху Б. Бауэр отстаивал тот взгляд, что философия Гегеля, по существу, атеистична. То же самое чуть позже говорил и Кьеркегор. Этот спор перекинулся и в XX век. Люди, глубоко и искренне религиозные, как правило, видят в Гегеле атеиста, тогда как материалисты вслед за Фейербахом подчеркивают теологическую подоплеку его учения. И, естественно, такие противоречивые оценки коренятся в «радикальной двусмысленности» самой системы. Не повторяя того, о чем уже приходилось писать,⁵⁹ сосредоточим внимание прежде всего на той проблеме, которую ставит перед учением Гегеля существование «чистой идеи» как первого члена триады, включающей еще природу и дух. Что же все-таки означает первичность идеи? На существование этой проблемы мы, собственно, уже намекнули в предыдущем разделе, когда старались уяснить, следя за собственными мыслями Гегеля, природу логического.

Мы установили, что Гегель и снимает различие между бытием и мышлением и восстанавливает его, поскольку идея как

⁵⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 279.

⁵⁹ См.: Киссель М. А. Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. Л., 1970, с. 6—12.

таковая есть все-таки объективная мысль о реальности, но не сама реальность, т. е. она остается еще абстрактной и лишь в мышлении преодолевает свою абстрактность. Поэтому и возникает необходимость в отчуждении идеи в природу и возвращении ее к себе в духе. Первичность идеи означает прежде всего, что она представляет собой первообраз действительности, т. е. все те «формообразования» (часто встречающиеся у Гегеля слово), которые мы находим в природе, обществе и человеческом сознании и представляют собою реализацию объективных вечно сущих и гармонически упорядоченных в высшей категории логики форм. В этом смысле можно также сказать, что идея есть логическое основание действительности природы и духа, она логически «предшествует» им так же, как основание логически предшествует следствию. Все, что в мире качественно оформлено, «структурировано», говоря современным языком,— все это от «идей». В высших формах природных явлений она как бы «просвечивает», становится доступной чувственному созерцанию, обогащенному поэтически-религиозным умонастроением и философской рефлексией. В духе идея существует как творящая субъективность, созидающая и мыслящая самое себя. Познавая природу и социокультурную реальность в ее существенном содержании, человек и человечество познают идею. Короче говоря, идея есть сущность, выступающая во внешнем существовании. Но так как человеческое познание само не что иное, как субъективный дух, т. е. идея на стадии человеческого сознания, то выходит, что познание есть самопознание, совпадение субъекта и объекта и, следовательно, абсолютное знание, т. е. абсолютный дух. Абсолютный дух, повторяем, есть абсолютная идея, достигшая самосознания. Только он представляет собой подлинно конкретное, т. е. настоящую действительность. Следовательно, идея есть абстракция от абсолютного духа, а так как этот последний реализуется в философском знании, достигающем кульминации в ходе длительного исторического процесса и имеющем «наличное бытие» в головах философов, которые подводят мысленный итог реальным историческим свершениям человечества, то и возникает соблазн истолковать Гегеля атеистически: абсолютный дух и есть исторически развивающееся человечество, достигшее самосознания, а идея есть созданная человеческой головой абстракция, в которой философия отображает существенные стороны исторического процесса.

Но такое истолкование означает выборочное использование отдельных моментов системы при полном разрушении ее как целого. Это очень хорошо осознал Фейербах, но так и не сумел понять Б. Бауэр. Прежде чем употребить с пользой для научного прогресса некоторые гегелевские идеи, надо было понять принципиальную неприемлемость всего построения. Иначе неизбежно некритическое воспроизведение идеалистических и даже

мистических идей в другом контексте и при другой логике развития идей, что и произошло с «критической критикой». Прежде чем развивать «рациональные зерна» гегельевского учения, необходимо было принципиально размежеваться с ним и подвергнуть критике самый способ порождения идеалистической мистификации. Вот почему молодые Маркс и Энгельс с таким энтузиазмом восприняли выступление Фейербаха.

Атеистическое истолкование Гегеля произвольно и противоречит букве и духу его системы. Первичность идеи у него не только логическая, но и хронологическая: логика «есть изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа».⁶⁰ Логика, таким образом, развертывает содержание божественного логоса, который с помощью философии делается достоянием человеческого мышления, а переход от логики к природе и человеку предполагает «творение». Остается, правда, не очень ясным истолкование акта божественного творения (постоянно надо иметь в виду, что религиозное сознание, по Гегелю, постигает абсолютное только в представлении, т. е. не адекватно, но он не разъясняет нам, что означает «создание» на языке понятия; единственное, что мы узнаем, это: идея «решается из самое себя свободно отпустить себя в качестве природы».⁶¹

Почему она «решается отпустить природу» — нам ясно: потому, что чувствует свою неполноту без человека с его сознанием, а человек, в свою очередь, предполагает жизнь, а жизнь — неорганическую материю. Вот «логика бога», подвигнувшая его на сотворение мира. Абсолютная идея — всего лишь бог в себе, но не для себя, точнее говоря, он для себя, но только в том смысле, что сам себя созерцает, хотя и не явлен другому, т. е. не «открылся» еще человеку. «Абсолютная идея есть для себя, потому что в ней нет ни перехода, ни предпосылок и вообще никакой определенности, которые не были бы текучи и прозрачны; она есть чистая форма понятия, которая созерцает свое содержание как самое себя. Она есть свое собственное содержание, поскольку она есть идеальное (а не реальное. — М. К.) различие самой себя от себя, и одно из этих различных есть тождество с собой (бог как субъект созерцания. — М. К.), которое, однако, содержит в себе тотальность форм как систему содержательных определений (каковая система есть объект божественного созерцания. — М. К.). Это содержание есть система логического».⁶²

Судя по приведенному определению, абсолютная идея очень похожа на аристотелевского бога, углубившегося в созерцание

⁶⁰ Гегель. Наука логики, т. 1, с. 103.

⁶¹ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 424.

⁶² Там же, с. 419—420.

самого себя и наслаждающегося в полной мере высшим родом деятельности — «теорией» («теория» для греков и была чистым созерцанием). Естественно поэтому, что в лекциях по истории философии Гегель удостаивает Аристотеля наивысшей с его точки зрения похвалы, упоминая о том, что принципом его философии было «понятие». Но это понятие еще остается формальным (чего не видел Аристотель), это «чистая форма», как мы только что видели из приведенной цитаты, непосредственное самосозерцание (имеется в виду, конечно, интеллектуальное созерцание), которому еще не хватает опосредствования, т. е. сознания.

Абсолютная идея, таким образом, выражает лишь чистую сущность бога, но не его существование. Существование его означает самообнаружение в сфере «чувственно конкретного». На языке религиозного сознания, пользующегося представлениями, это означает пришествие сына божьего в мир, где он «открывается» людям. Казалось бы, все в порядке: античная традиция увязана с христианской догматикой. Аристотелевская «форма форм» есть всего лишь одна ипостась божественной троицы: «Абстрактный бог, Отец, есть всеобщее, вечная всеобъемлющая, тотальная особенность... другое, Сын, есть бесконечная особенность, явление; третье, Дух, есть единичность как таковая, но всеобщее как тотальность само есть Дух; все трое суть Дух».⁶³ Христианская троица, таким образом, не случайное определение, но глубочайшее выражение собственной структуры понятия: всеобщего, особенного и единичного. И это совпадение философской истины с важнейшим положением христианского вероучения Гегель рассматривает и как триумф познания, и как главное подтверждение правильности своей собственной доктрины, поскольку философия не вырабатывает своей «особой» истины, а только «возводит на ступень мышления» субстанциальное содержание религии. «Предмет религии, как и философии, есть *вечная истина* в ее объективности, бог и ничто, кроме бога и объяснения бога. Философия не есть мирская премудрость, но познание *немирского*; не познание внешней массы, эмпирического наличного бытия и жизни, а познание того, что вечно, что есть бог и что связано с его природой. Ибо природа эта должна обнаруживать себя и развиваться».⁶⁴ Эта последняя фраза имеет решающее значение для уяснения специфики религиозной апологетики у Гегеля.

Бог, стало быть, как и подобает понятию, развивается, и развивается, как положено: от в-себе к для-себя бытию: «Логическая идея есть бог, каков он есть в себе. Однако богу свойственно не только быть в себе; его сущность выражается

⁶³ Гегель. Философия религии, т. 2, с. 241.

⁶⁴ Там же, т. I, с. 219.

в такой же степени в том, что он есть для себя, абсолютный дух, который есть не только замкнутая в мысли сущность, но и сущность являющаяся, дающая себе предметность».⁶⁵

Но мало того, что бог развивается — это можно еще истолковать как чисто логическое внутреннее саморазличение, и этой возможностью Гегель широко пользуется,— он развивается во времени. В наивном религиозном сознании это выражено в евангельской легенде о рождении сына божьего женщиной и пребывании его среди людей в течение тридцати трех лет в правление римского цезаря Августа, а затем его пасынка Тиверия. Бог, таким образом, входит в историю и развивается вместе с ней. Христианство есть религия истины и свободы по своему понятию, но первоначально, как и вообще во всяком процессе развития, это понятие еще не развернуло всего своего содержания. Свобода понимается еще только абстрактно, как чисто внутреннее состояние духа. Поэтому она вполне еще уживается с рабством, «неправовым произволом» и политическим деспотизмом. И только тогда, когда свобода реализуется вовне, бог действительно «дает себе предметность», т. е. становится объективным и абсолютным духом (поскольку внешняя свобода, т. е. преобразование социальной реальности в соответствии с истиной разума, становится и субъективным убеждением, осознается людьми и претворяется ими в жизнь).

Итак, можно сказать, что понятие бога для Гегеля — не формальная дань предрассудкам эпохи, а остав всей его системы. Тогда чем же объяснить реакцию Кьеркегора в XIX столетии и Бердяева в XX, обвинявших вместе с целым сонмом профессиональных священнослужителей Гегеля в безбожии? Неужели им не хватало философской культуры, чтобы понять, что без бога система гегелевская рассыплется в прах?

Дело, конечно, не в том, что они не желали как следует вчитаться в Гегеля, а в том, что они не нашли у него подлинного понятия бога. Понятие бога у Гегеля внутренне противоречиво, и не потому, что он логике плохо учился, а потому, что поставил перед собой задачу, внутренне неразрешимую: объединить в интеллектуальном синтезе платоновско-аристотелевскую традицию автономного и суверенного философского мышления с христианской идеей освобождения вопреки разуму, по милости божией. Бог Платона и Аристотеля — несущая конструкция мироздания, которому до человека в общем мало дела: он занят самим собой, своими инженерно-космологическими функциями, а вот человек должен быть устремлен к богу, если хочет приблизиться, насколько это возможно, к совершенству.

Совсем иначе в христианстве, где наряду с иудаистской идеей грозного властителя и неумолимого судии звучит мотив

⁶⁵ Там же, с. 224.

искупительной жертвы Спасителя, разделившего с людьми высшую меру страдания, какая только выпадает им в этом мире, и доказавшего своим вочеловечением, что человек действительно есть образ божий. Оправдать, обосновать этот комплекс идей, рожденных в бездне отчаяния и тотального отрицания всего мирского, философским мышлением, вышколенным в академиях, просто невозможно. Потому-то с таким презрением смотрела на христиан и их учение интеллектуальная аристократия исчезавшего греко-римского мира. Но если нельзя обосновать, то зато можно было беззаботно верить, приняв за непререкаемый исходный пункт сверхразумную, не поддающуюся пониманию догматику символа веры.

А у Гегеля, как и у Канта, «религия в пределах только разума». Правда, разум Гегель понимает иначе, чем Кант,— не как практическую установку нравственного сознания, а как спекулятивное мышление, осознавшее свою собственнуюialectическую природу и тем окончательно замкнувшееся в самом себе. А все противоразумное в религии относится за счет неадекватности чувственно-образной символики непосредственного религиозного сознания. Вот как Гегель разделяется, например, с чудесами: «Чудеса — это чувственные изменения, изменения в чувственном, которые воспринимаются, и это восприятие само является чувственным, ибо касается чувственных изменений... *Духовное как такое не может быть подтверждено недуховным*, чувственным. Главное в отношении чудес состоит, таким образом, в том, что мы оставляем их в стороне».⁶⁶

Различие между философом-рационалистом даже с оттенком мистицизма, свойственного нашему автору, и подлинно религиозным мыслителем вроде Кьеркегора в прошлом веке или Шестова в нашем столетии можно выразить примерно так: рационалист мыслит о вере, руководствуясь интеллектуальными критериями, а религиозный мыслитель веря мыслит, т. е. подчиняет мышление иррациональным данностям религиозного чувства. Но «грех» Гегеля в глазах мыслящего и немыслящего верующего еще больше: он не выдерживает даже того понятия бога, которое было выработано спекулятивным интеллектуализмом позднеантичной традиции. Гегелевская концепция противоречит обычному и кажущемуся интуитивно очевидным понятию бога как самотождественного абсолютного бытия. Если бог — действительно бог, тогда ему незачем развиваться, ведь развивается только то, что еще стремится стать тем, чем ему предназначено быть: так вещь «подражает» идее, так зерно прорастает в растение. Всякое движение в смысле качественного изменения или даже простого перемещения вызывается, согласно Аристотелю, «низусом» — влечением низшего к выс-

⁶⁶ Гегель. Философия религии, т. 2, с. 208.

шему, стремлением реализовать свою форму, актуализировать свое понятие, как сказал бы Гегель, переводя аристотелевские мысли на свой язык. Причем чем выше в иерархии мироздания находится та или иная вещь, тем больше регулярности и устойчивости в движении этой вещи: таковы, например, движения планет по своим орбитам, приближающиеся больше других космических вещей к идеалу вечной неизменности. Этот идеал и получает реальность в боже. Вот почему Аристотель называет его «неподвижным перводвигателем»: ведь он совершенство, а движение — всегда признак несовершенства, неполноты бытия. Если же бог движется, значит ему чего-то не хватает, а если не хватает, то какой же он бог? Но именно с такой ситуацией мы и сталкиваемся в гегелевской системе.

Бог входит в историю и достигает всей полноты своего содержания только в конце ее. Так кто же тогда бог? Не сама ли история, которую движут люди, руководствуясь своими интересами и страстями? Такой вывод напрашивается сам собой, но Гегель, конечно, его не делает, за него это сделали другие — те, кто, как Фейербах или Конт, пытались сконструировать «современную» религию, соответствующую веку науки. (Заметим, кстати, что эта логика рассуждения позволяет понять, почему для многих научных и общественных деятелей середины прошлого столетия оказался таким легким и естественным переход от гегельянства к позитивизму социологического — контовского — склада. Типичный пример — профессор Московского и Санкт-Петербургского университетов П. Г. Редкин, автор едва ли не первой в русской литературе статьи о логике Гегеля, который уже в 50—60-е годы прошлого века в лекциях по истории философии права твердо исповедовал контовский «закон трех стадий».)

Внутренняя противоречивость гегелевской философии религии свидетельствует не о субъективных слабостях ее создателя, а о принципиальной неосуществимости ее исходного замысла: «примирения противоречия» между научным познанием, «современной образованностью» и религией. Уже в первой четверти XIX века Гегель понял всю серьезность возникающей здесь не только теоретической, но и практически-социальной проблемы. «Нет оснований полагать, что вера в содержание позитивной религии (традиционной, догматической.—М. К.) устоит, если разум убедится в его (содержания.—М. К.) несостоительности... Если между пониманием и религией возникает конфликт, то он неизбежно ведет к *отчаянию*, вытесняющему примиренность, разве только познанию удается устраниТЬ этот конфликт. Подобное отчаяние есть односторонне проведенное умиротворение. Одна сторона отбрасывается, другая удерживается; однако это не есть подлинный мир... В этом случае религиозное чувство превращается в *томление, лицемерие и сохраняет элемент неудовлетворенности*. Второй односторонностью явля-

ется *равнодушие к религии*, которую либо принимают как нечто данное, чего не следует касаться, либо как нечто, с чем следует бороться».⁶⁷

В этом высказывании ключевое слово — «умиротворение». Очень многое за ним скрывается и уж во всяком случае не одна забота о «гармоничном» мировоззрении и примирении теоретических противоположностей. Мы уже отмечали в предисловии, что у Гегеля за абстракциями теоретического мышления, как правило, стоят социально-политические реалии: ведь у него теоретический и практический дух неразрывно слиты, а практический дух — это сфера борьбы интересов нравственной воли и государственного разума. «Умиротворение» — это не только теоретическая позиция, но политический девиз старого Гегеля в мире «победителей Наполеона», в период Реставрации и гонений на революционеров по всей Европе. Великое значение французской революции Гегель признавал до последних дней своих, но повторения ее в какой-либо иной стране, а особенно в Германии, не желал и даже боялся. Там же, где социально-политическое положение явно отставало от «понятий разумности», он уповал на реформы сверху, на инициативу государственной власти. Он отлично понимал, что вопрос о боже есть в конечном счете вопрос о революции: критика религии в эпоху Просвещения подготовила почву для насилиственного свержения обветшалого социального строя, но, увы, с неизбежными для революции «эксцессами», кровопролитием и политической неустойчивостью. Он усердно доказывал, что в протестантской Германии, где произошла реформация, раскрепостившая человека духовно, революция уже и не нужна и все само собой образуется, хотя и намекал временами, что народы, «ощущающие бремя», вынуждены совершить «пересмотр основных положений» существующего права «под влиянием внешней необходимости и пробужденной ею потребности разума»⁶⁸ (так и случилось с Пруссией после сокрушительного поражения, нанесенного ей Наполеоном в 1806 году, когда король вынужден был пойти на уступки и провести некоторые реформы).

Спонтанному выступлению народа предшествует разочарование в «символе веры» и прокламируемой официально системе ценностей. Поэтому заключительный пассаж лекций по философии религии исполнен необычной для Гегеля тревоги и неуверенности, порожденной ясным пониманием того, что примирение разума и веры в мысли, в философии не есть действительное примирение, не есть решение социального вопроса. «Если бедным уже не проповедуется евангелие, если соль потеряла вкус и молчаливо уничтожены все цитадели, то народ, чей негибкий разум может воспринять истину только в представлении, уже

⁶⁷ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 3, с. 258—259.

⁶⁸ Гегель. Политические произведения, с. 392.

не в состоянии удовлетворить стремления своего внутреннего мира... он чувствует себя покинутым своими учителями... Этот диссонанс устроило для нас философское познание... Но это примирение само является лишь частичным, оно лишено внешней всеобщности, в этом отношении философия — обособленное святилище, и ее служители образуют изолированное сословие жрецов, которое не может совладать с миром и должно оберегать владение истиной. Какой выход из своей расколотости найдет временное, эмпирическое настоящее, какую форму оно примет — надо предоставить ему, это уже не является *непосредственно* практическим делом и предметом философии».⁶⁹

Здесь Гегель наконец вышел за пределы созданного им «универсального философского царства» и вынужден был признать, что эмпирическая реальность идет наперекор рецептам философской мудрости: там, где в мышлении воцаряется гармония преодоленного в высшем синтезе противоречия, на самом деле, в сфере «чувственно конкретного», остается конфликт, раскол и вполне реальная перспектива будущей беды. Но это значит, что движение мысли и историческая жизнь далеко не совпадают, что у каждой из них свой путь и что действительность, выражаясь предельно дипломатично, не вполне разумна, а философия только делает вид, что все в порядке, а на самом деле перекладывает решение важнейших проблем на «эмпирическое», которое, таким образом, оказывается более существенным для человека и человечества, чем спекулятивное. Последнее слово гегелевской философии, вырвавшееся, можно сказать, почти против воли, есть дуализм мышления и бытия и полупризнание того, что история, в сущности, не закончена, ибо далеко не все, что есть в мысли (в «абсолютной философии»), реализовано в действительности.

Маркс был первым, кто определил тот элемент гегелевской системы, который содержал в концентрированном виде все глубочайшие противоречия ее. Мы имеем в виду философию права. Именно здесь, в сфере социально-политической философии наиболее отчетливо проявилась общая несостоительность не только гегелевской системы, но и самого метода, который, как мы уже говорили, принципиально нельзя отделять от системы. Именно здесь с полной определенностью выявилось банкротство всего исследовательского проекта Гегеля — показать, как конкретная действительность воплощает «строй понятия», всеобщие категориальные определения идей.

В сфере логики противоположности опосредствуются и противоречия примиряются. Абсолютная идея насквозь прозрачна для себя самой, это царство чистой гармонии, исключающей диссонанс. Но какова социально-политическая реальность, которая, по Гегелю, должна воплотить структуру идеи? Эта ре-

⁶⁹ Гегель. Философия религии, т. 2, с. 333.

альность ничуть не похожа на ту картину, которую Гегель нарисовал в «Науке логики», и он сам это превосходно показал в «Философии права», где на каждом шагу выпирают социальные антагонизмы, как бы ни старался прикрыть их сам мыслитель с помощью формально «диалектических» переходов.

Учение Гегеля о государстве можно рассматривать по крайней мере с двух точек зрения: во-первых, как выражение социально-политической платформы великого философа и, во-вторых, как феномен, обнаруживающий глубинные тенденции и скрытый механизм всего его системотворчества, т. е. как «светоносный опыт» (выражение Бэкона) применения спекулятивной диалектики. В первом случае наш интерес чисто исторический, и реализуется он в утверждениях, что Гегель смотрел на государство так-то и так-то и его взгляды следует оценивать в том или ином смысле. Во втором случае наш интерес всецело теоретический, и социально-политические взгляды философа важны уже не сами по себе, а в их принципиальном значении для судьб всего того способа философствования, который Гегель именовал просто «наукой», явно имея в виду, что все остальные виды познания, и прежде всего «эмпирическое знание» естествоиспытателей, такого имени не заслуживают.

Разумеется, эти два аспекта логически связаны и притом так, что решение теоретической проблемы зависит от выяснения исторического вопроса, от того именно, насколько нам удалось определить действительный смысл гегелевской концепции государства. Без этой предпосылки какие бы то ни было выводы общефилософского порядка повисают в воздухе. Но, с другой стороны, ясно, что решение первой задачи не ведет автоматически к решению второй, ибо для этого необходимо сопоставить добытое историческое знание с общим замыслом и методом развертывания всей спекулятивной конструкции, т. е. рассмотреть теорию государства в контексте всей гегелевской системы, включая и философию истории.

Само включение исторического момента в общую конструкцию системы влечет за собой, как мы уже отмечали, явную непоследовательность и внутреннюю противоречивость в самом понятии абсолютного духа. Это прекрасно понимал, например, такой представитель религиозно-философского синкретизма, как Владимир Соловьев. В известной статье о Гегеле для энциклопедического словаря Брокгауза — Ефона он справедливо отмечал, что абсолютное по своему понятию есть «чистый акт» и потому непосредственно в мировой процесс входить не может. Между тем Гегель рассматривает разум не только как содержание, т. е. как структуру вещей, но и как «абсолютную мощь», способную осуществить себя во внешнем мире. Осуществление разума требует, однако, времени, отсюда философская необходимость истории: «Это применение принципа свободы к мирским делам, это внедрение и проникновение принципа свободы

(тождественного разуму.— *M. K.*) в мирские отношения является длительным процессом, который составляет саму историю. Я уже обращал внимание на это отличие принципа как такого от его применения, т. е. его проведения и осуществления в действительности духа и жизни; это различие является основным определением в нашей науке, и его следует постоянно иметь в виду».⁷⁰

Внешне дело можно представить так, что речь идет о Пророчестве, руководящем и направляющем человеческие действия в интересах сохранения и приумножения счастья рода человеческого. И Гегель, конечно, не преминул воспользоваться возможностью: «...этот разум в его конкретнейшем проявлении есть бог. Бог правит миром; содержание его правления, осуществление его плана есть всемирная история».⁷¹ Но ведь известно, что «пути господни неисповедимы», а Гегель нам гарантирует «абсолютное знание» и полностью раскрывает «план всемирной истории». И это бы еще ничего: как мы уже видели, гегелевский бог не остается неизменным в ходе истории, он сам «растет» и созревает по мере движения мировой истории и только в самом ее конце становится воистину богом. (Но как только это происходит, в него перестают верить: сначала образованное меньшинство, а затем и масса народа — парадокс, который Гегель отмечает не без растерянности и оставляет без надлежащего объяснения.). В сфере субъективного духа движущее начало — отдельный индивидуум, на арене мировой истории в роли индивидуума выступает народ. Не всякий народ может быть назван историческим, а только тот, чей дух, или «принцип», выражает определенную ступень развития мирового духа. «Принципы духов народов в необходимом преемстве сами являются лишь моментами единого всеобщего духа, который через них возвышается и завершается в истории, постигая себя и становясь *всеобъемлющим*».⁷²

Итак, в историческом процессе дух становится универсальным. Это, так сказать, «по объему» (термин вполне уместный, так как историю можно рассматривать как прикладную логику). А по содержанию «всемирная история представляет собой ход развития принципа, содержание которого есть сознание свободы... первую ступенью является... погружение духа в естественность (природность, при которой свобода наличествует еще только „в себе”.— *M. K.*); вторая ступень — это выход из этого состояния и сознание своей свободы. Но этот первый отрыв (от естественности) не полон и частичен, так как он исходит от непосредственной естественности, следовательно, относится к ней и еще не отрешился от нее как момента (поэтому свобода на

⁷⁰ Гегель. Соч., т. VIII, с. 18.

⁷¹ Там же, с. 35.

⁷² Там же, с. 75.

этой ступени выступает лишь как внутреннее достояние субъекта, а во „внешнем существовании” продолжает царить „природность”, т. е. угнетение.— М. К.). Третьей ступенью является возвышение от этой еще частной свободы до ее чистой всеобщности, до самосознания и сознания собственного достоинства самой сущности духовности... Таким образом, в существовании развитие является движением вперед от несовершенного к более совершенному, причем первое должно быть рассматриваемо не в абстракции *лишь* как несовершенное, а как нечто такое, что в то же время содержит в себе свою собственную противоположность, так называемое совершенное как зародыш, как стремление... Таким образом, несовершенное как противоположение себя самому себе есть противоречие, которое, конечно, существует, но точно так же и преодолевается и разрешается стремлением, импульсом, побуждающим духовную жизнь в себе самой пробиться сквозь кору естественности, чувственности и чуждости себе самой и дойти до света сознания, т. е. до *самой себя*.⁷³

Мы не отклоняемся в сторону: общий фон философии истории нужен нам лишь постольку, поскольку требуется объективно уяснить смысл гегелевской концепции государства в ее принципиальных основах, без затемняющих деталей, которые довольно часто в историко-философских трудах выдвигаются на передний план в ущерб адекватному пониманию целого. Прежде всего надо учитывать, что идея государства, т. е. сам государственный строй, развивается и обогащается всем содержанием исторического процесса, и если, по Гегелю, «современное государство» есть «действительный бог», то это потому лишь, что в ходе истории «субстанция» государства одухотворилась и реализовала гармонию всеобщего, особенного и единичного в отличие от античного полиса, в котором всеобщее подавляло индивидуальность, и от средневекового государства — арены партикуляризма феодалов. «Сущность нового государства состоит в том, что всеобщее связано с полной свободой особенностей и благоденствием индивидуумов, что, следовательно, интерес семьи и гражданского общества должен концентрировать себя и возвратиться к государству, но вместе с тем всеобщность цели не может двигаться вперед без собственного знания и воления особенности, которая должна сохранить свое право. Всеобщее, следовательно, должно деятельно осуществляться, но вместе с тем субъективность, с другой стороны, должна развиваться цельно и живо. Лишь благодаря тому, что оба момента существуют во всей своей силе, мы имеем право рассматривать государство как расчлененное и подлинно организованное целое».⁷⁴

⁷³ Там же, с. 54—55.

⁷⁴ Гегель. Соч., т. VII, с. 270—271.

Гегель, как и почти всегда, когда он серьезно занимается вопросом, ухватывает самую суть дела: «разумным» государство может быть признано лишь в том случае, если «всеобщее» (цели государства, государственный интерес) реализуется не вопреки, а благодаря интересам особенного (класса-сословия) и единичного («субъективности»), которое должно «развиваться живо и цельно». Иначе говоря, государство по своему понятию должно быть общенародным, т. е. таким, которое считает «своим» каждый класс и каждую личность и которое вместе с тем, вернее, благодаря этому существует как единое целое, могучий «исторический индивидуум». «Должно быть» для Гегеля значит «есть», потому что понятие обладает «абсолютной мощью» осуществлять себя на практике, а не остается кантовским моральным идеалом, который всегда трансцендентен эмпирической реальности. Следовательно, задача философии права состояла в том, чтобы продемонстрировать осуществление понятия «во внешнем существовании».

И вот здесь Гегель, как детально показал Маркс, потерпел полную неудачу. Действительное содержание философии права оказалось прямо противоположным тому, чего хотел Гегель. Он думал показать разумность современной ему социально-политической действительности, но вместо гармонически расчлененного социума нашел противоречие и борьбу, не находящую радикального разрешения. «Гегель исходил, как из предпосылки, из *раздельности* гражданского общества и политического государства (из современного состояния), и это состояние он представил как *необходимый момент идеи*, как абсолютную истину разума. Он изобразил политическое государство в его *современном состоянии*, при господстве *разделения* различных властей... Он противопоставил сущую в себе и для себя всеобщность государства особым интересам и потребностям гражданского общества. Одним словом: он везде изображает *конфликт гражданского общества и государства*». ⁷⁵

Гражданское общество, по Гегелю,— арена борьбы частных интересов, напоминающая гоббсовскую «войну всех против всех», тем более в условиях «свободы собственности», которой требовал Гегель и последствия которой он, будучи довольно серьезно знаком с политэкономией, отчетливо представлял. Поэтому государство с необходимостью выступает как принудительная власть, отчуждающая себя от общества и возвышающаяся над ним. Государство, стало быть, в своей реальности оказывается формой отчуждения и внешнего принуждения, что особенно отчетливо проявляется в том гимне бюрократии, который содержится в «Философии права». Но бюрократическое правление никак не соответствует критерию субстанции-субъекта — философскому понятию разумности.

⁷⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 303.

Из этого противоречия можно было выйти двумя путями: урезать, ограничить принцип, чтобы подогнать его под эмпирическую реальность, или, наоборот,— поставить задачу поднять эмпирическую реальность до высоты принципа. Гегель избрал первый путь и не мог иначе, ибо только путем такого компромисса он мог сохранить «телос», исходный замысел всего своего учения: представить реальность как саморазвитие понятия. Если бы он признал противоречие понятия и реальности в случае государства, он вынужден был бы превратить идею в идеал — субъективное долженствование наподобие кантовского этического императива. Но это означало бы философскую капитуляцию, признание принципиальной несостоятельности «абсолютной науки».

Это великолепно показал Маркс: «Гегель исходит из недействительной противоположности и приходит поэтому лишь к мнимому тождеству, которая на самом деле снова содержит в себе противоположность. Таким тождеством является бюрократия... Гегель дает *своей логике политическое тело*, но он не дает *логики политического тела*... Гегель заслуживает порицания не за то, что он изображает сущность современного государства так, как она есть, а за то, что он выдает то, что есть, за *сущность государства*. То, что разумное действительно, доказывается как раз *противоречием неразумной действительности*, которая на каждом шагу является противоположностью тому, что она о себе говорит, и говорит о себе противоположное тому, что она есть».⁷⁶

В этих замечаниях с предельной ясностью выявлен исходный пункт марксистского преодоления гегельянства: разумная идея действительна потому, что она указывает путь преобразования «наличной», неразумной действительности, а неразумность этой действительности следует из того, что ее нельзя мыслить без противоречий. Но эти противоречия мышления суть вместе с тем реальные социально-политические противоречия, которые могут быть разрешены только материальной силой, а не курбетами теоретической мысли философствующего субъекта, который выдает желаемое за действительное. «Эта подмена субъективного объективным (когда за идею выдается эмпирически *наличное*.— *M. K.*) и объективного субъективным (когда мысленное разрешение противоречия выдается за действительное.— *M. K.*)... это извращение имеет своим необходимым результатом то, что некое *эмпирическое существование* принимается *некритически* за действительную истину идеи».⁷⁷

Марков анализ «Философии права»— блестящий пример подлинной диалектической виртуозности, проявляющейся не в построении бесконечной шеренги триад и не в гераклитовски

⁷⁶ Там же, с. 273—274, 291.

⁷⁷ Там же, с. 263.

темных изречениях о «совпадении противоположностей», а в имманентном логическом развитии гегелевской путаницы в понятиях в стройную концепцию, освобожденную от тех противоречий, в которых вращалась гегелевская мысль в бесплодном стремлении придать хотя бы видимость разумности тому, что на самом деле было ее прямой противоположностью. Это то самое искусство не отвергать с порога, а исправлять и углублять, принципы которого В. И. Ленин сформулировал в «Философских тетрадях».

В лапидарных замечаниях Маркса по ходу гегелевского изложения уже заметны контуры не спекулятивной, а научной, материалистической диалектики, преодолевающей иллюстративность, заложенную в самой конструкции гегелевской системы, где доминирует логика, а философия природы и философия духа призваны демонстрировать истинность логических определений: «...понимание состоит, однако, не в том, чтобы, как это представляет себе Гегель, везде находить определения логического понятия, а в том, чтобы постигать специфическую логику специфического предмета».⁷⁸ «Специфическая логика специфического предмета» — это как раз то, что спустя четверть века Маркс обнародовал в первом томе «Капитала», показав тем самым, что преодоление гегелевской точки зрения означало для него выработку программы собственного теоретического исследования. Таким образом, уже в середине 1843 года Маркс фактически пошел дальше Фейербаха, который так и не понял необходимости переработки гегелевской диалектики в принципе и лишь воспользовался отдельными ее плодами (концепцией отчуждения) в антропологическом истолковании.

Противоречие гегелевской политической философии непреодолимо в границах спекулятивной философии и идеалистической диалектики. Критика Гегеля, опирающаяся на какой-либо спекулятивный принцип (вроде бауэрского самосознания), не поднимается над его точкой зрения, а возвращается к исходным элементам гегелевского синтеза. Сохранить и приумножить достижения гегелевской диалектики можно было, лишь переосмыслив отношения понятия и реальности и отказавшись рассматривать исторический процесс как «прикладную логику». Требовалось непредвзятое изучение истории и соответственное преобразование концептуального аппарата. К. Маркс первым на основе имманентной критики «Философии права», органически соединенной с эмпирическим исследованием истории, понял узкий горизонт буржуазного права, принципиальную ограниченность буржуазной революции, не затронувшей глубинные противоречия «гражданского общества», и пришел к выводу, что настоящая «эмансипация» человека и человечества еще впе-

⁷⁸ Там же, с. 325.

реди и наступит она в результате революционного преобразования сверху донизу буржуазного общества, а отнюдь не под влиянием арбитражной деятельности «правового государства», на которую возлагал иллюзорные надежды Гегель.

«Противоречие ведет вперед», повторял великий идеалист, и то, что на сей раз он оказался прав, подтвердилось на примере его собственной доктрины, не завершившей, как он думал, историко-философский процесс, но открывшей путь более высокой точке зрения — научному пониманию действительности в марксистско-ленинской философии. Обнаружение и преодоление противоречий философии права послужило исходным пунктом выработки материалистического понимания истории, материалистическое прочтение философии природы послужило импульсом к диалектико-материалистическому синтезу данных естествознания в «Диалектике природы» Энгельса, а материалистическое прочтение «Науки логики» в «Философских тетрадях» В. И. Ленина способствовало углублению и развитию нового этапа диалектического и исторического материализма.

Г л а в а в т о р а я

«НАУКА ЛОГИКИ» И ЛОГИКА НАУКИ

В гегелевской системе логика занимает, как мы видели, центральное место. Притязания гегелевской философии на строго научную систематическую форму развития истины основываются на результатах, добытых логикой. Кажется весьма заманчивым с материалистической точки зрения отбросить логику с ее компрометирующим учением о чистом сверхчеловеческом мышлении «до сотворения мира и человека», а затем истолковать идею в природе и в истории как законосообразность природных и социальных процессов. При этом диалектика, собственно говоря, оказывается балластом, от которого совсем не трудно избавиться, чтобы полностью устраниТЬ ассоциации со спекулятивной метафизикой. Кстати, под флагом борьбы с метафизикой можно избавиться и от материализма и понимать закономерность и самое развитие феноменалистически. Так возникает позитивизм Канта и Спенсера. Оба они связаны с наследием немецкого классического идеализма: Конт с Гегелем, а Спенсер, кроме него, еще и с Шеллингом, и оба не сознают этой преемственности, думая, что обобщают исключительно данные «позитивного знания».

Между тем контовский «основной закон социальной динамики» выражен в форме триады (три стадии умственного развития человечества: теологическая, метафизическая и позитивная), которую мог бы «удочерить» и Гегель (для него ведь последняя стадия — тоже «наука», только «абсолютная», а предпоследняя — «рассудочное Просвещение», боровшееся с «позитивной религией»). То же самое и Спенсер: он определяет эволюцию, ссылаясь на К. М. Бэра, как возрастание внутренней дифференциации живого, идущее рука об руку с возрастанием интеграции. Но об этом же самом, в сущности, говорил и Гегель, но, разумеется, применительно к понятию: «Понятие, которое ...исходя из своего в-себе-бытия посредством своей диф-

ференции и снятия ее приходит к тому, что смыкается с самим собой, и есть *реализованное* понятие, т. е. понятие, содержащее положенность своих определений в своем *для-себя-бытии*.¹

Позитивистский эволюционизм, несмотря на явную перекличку с диалектикой в некоторых моментах, популяризовал плоское представление о развитии, тяготевшее к механической его модели («теория равновесия» у Спенсера, «закон жизненразности» Авенариуса и т. п.). В этой вульгаризированной форме идея эволюции была воспринята теоретиками II Интернационала, особенно Каутским, который, вместо того чтобы углубить ходячую позитивистскую концепцию развития подлинно диалектическим пониманием развития, принялся истолковывать саму диалектику на позитивистский лад.

Глубоко прав был В. И. Ленин, когда отмечал, что никто из марксистов не понял как следует Маркова «Капитала» потому, что им не пришло в голову сопоставить его с «Наукой логики» Гегеля. В. И. Ленин выдвинул этот тезис на основе глубокого изучения истории марксистской философии, развивая далее те положения, которые имелись в классических произведениях К. Маркса и Ф. Энгельса, всегда подчеркивавших отличие диалектического материализма от ходячих представлений естественнонаучного материализма и позитивизма (в иных случаях позитивизм, как отмечал Энгельс, был просто «стыдливым материализмом»). Маркс и Энгельс с самого начала сумели установить и обосновать чрезвычайно важное различие между диалектическим методом и системой у Гегеля, что и позволило им уяснить рациональные моменты гегелевской диалектики и использовать их в переработанном виде для создания диалектико-материалистической методологии. Это тем более нелегко было сделать, что, как мы пытались показать в первой главе, у самого Гегеля метод и система органически взаимосвязаны. Но в перспективе развертывания теории материалистической диалектики отделить методологическую форму гегелевской системы от ее содержания было необходимо. Иначе основоположникам марксизма не удалось бы пойти дальше Фейербаха, который потому и отверг идеалистическую диалектику как метод (хотя воспользовался, повторяем, некоторыми частными ее приложениями), что не сумел абстрагировать ее от онтологических оснований системы.

У самого Гегеля с его принципом конкретного саморазли чающегося тождества диалектика есть логика, онтология, гносеология и телеология в придачу. Мы начали свое изложение с экспликации тезиса о том, что диалектика есть метод движения самой предметной действительности, а не человеческой субъективности, стремящейся познать мир. Само это противопоставление показывает всю меру идеалистической мистификации.

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 1. М., 1974, с. 423.

ции диалектики у Гегеля, ибо «предметная действительность» сразу же отождествляется с саморазвивающимся понятием, которое приходит к сознанию в человеческой голове, а вместе с этим диалектика непосредственно перерастает в структуру системы, являющейся одновременно и системой науки и системой действительности. Диалектика оказывается диалектикой всего одной, единственно возможной, по Гегелю, системы — системы абсолютного духа. Поэтому «этот метод в его гегелевской форме был непригоден».²

Надо было радикально переосмыслить не только отношение понятия к реальности, каковое у Гегеля оказалось перевернутым, на что указал еще Фейербах, но и саму природу диалектики, по-новому обосновать ее движущую силу и применимость к действительности. По Гегелю, мир развивается лишь постольку, поскольку развивается понятие, оно одно обладает необходимой для развития «энергией». С материалистической точки зрения движение понятий лишь отражает движение самой действительности постольку, поскольку познает мир человек. «Имманентное развитие понятий» есть мистика, хотя в продуктах человеческого мышления можно обнаружить объективную логику, если уметь к ним как следует подойти. Объективированная мысль составляет важный элемент окружающей социокультурной среды, которая в целом представляет собой результат практической деятельности общества, «определение» и «овнешнение» человеческих сущностных сил.

Познание общественной реальности — действительно самопознание человека и человечества, но только это никакой не «абсолютный дух», не завершение системы знания и тем более — не конец истории, а (в том случае, если оно адекватно) осознание определенной ступени исторического процесса и тех социальных проблем, которые назрели на этой стадии исторического развития. Философское знание (если оно содержит объективную истину) не просто регистрирует суть уже совершившихся событий, но и открывает перспективу развития, тенденцию, ведущую от «наличного бытия» сегодняшней действительности в будущее, не предрешая, разумеется, его детальной структуры. Но для этого философия должна перестать претендовать на абсолютную истину и свысока относиться к эмпирическому знанию специальных наук. Она по-своему должна быть эмпирической, а не пытаться породить истину имманентно, в своем собственном лоне из «субстанции всеобщего» путем «саморазличения».

Мистификация всеобщего, превращение всеобщего в самостоятельно действующий субъект лежит в основе гегелевской спекулятивной конструкции. Неизбежным следствием или, лучше сказать, коррелятом этого является концепция философии

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 301.

как единственной настоящей науки, науки в полном смысле этого слова, воплощения абсолютной истины, по сравнению с которой все достижения «эмпирического знания» выглядят недостаточно «разумными», плоскими и требующими философского дополнения и интерпретации. В этом аспекте идеалистическая диалектика выступает как инструмент критики науки в интересах вненаучного способа познания.³ Было бы несправедливо обвинять Гегеля в иррационализме, но его «логический реализм», несомненно, содержал элементы мистического интуитивизма, совершенно несовместимые с идеалом «научной философии», которого он сам субъективно придерживался.

ДВЕ МОДЕЛИ ДИАЛЕКТИКИ: СПЕКУЛЯТИВНАЯ И НАУЧНО-ЭВРИСТИЧЕСКАЯ

Как подчеркивал В. И. Ленин, главное в «Науке логики»— это теория диалектики, которая представляет наибольший интерес с точки зрения дальнейшего развития философии диалектического и исторического материализма. Но при использовании гегелевских идей всегда следует помнить, что они всем своим содержанием уходят в толщу его системы и чтобы из них испарился дух абсолютного идеализма, их следует подвергнуть самой тщательной обработке и переработке. Владение фразеологией диалектики, заимствованной из поверхностно прочитанных сочинений Гегеля, как показал опыт нашей философии, сыграло отрицательную роль, порождая тенденцию использования «блочных» фразеологических конструкций, которые, собственно, и заменяли анализ и философскую рефлексию. Рука об руку с этим оракульским способом самовыражения шло и неуважительное отношение к некоторым достижениям современной науки (например, формальной логики) и противопоставление «диалектической логики»— формальной. В таком противопоставлении до некоторой степени повинен и сам Гегель: его панлогизм облегчал смешение логических противоречий мышления с объективными противоречиями действительности.

Но даже Гегель вовсе не считал, что диалектика предполагает отказ от основных законов формальной логики, и прежде всего закона противоречия. Напротив, сам механизм диалектики предполагает соблюдение закона противоречия формальной логики. Достаточно немного задуматься над общей конструкцией его «Науки логики», чтобы прийти именно к такому выводу. В самом деле: почему одна категория переходит в другую, та — в третью и т. д.? Потому, что в ней обнаруживается противоречие, второй стороной которого является «определен-

³ Подробнее об этом см.: Киссель М. А. Идеализм против науки. Критика науки в буржуазной философии XIX—XX вв. Л., 1969.

ное отрицание» первой категории. Третья категория («синтез») представляет собой попытку «примирить» первую категорию со второй, преодолеть, «снять» обнаружившееся противоречие в новом понятии. Но затем оказывается, что это новое понятие заражено той же самой болезнью противоречия, и снова попытка победить болезнь, и снова неудача... До каких же пор длится этот процесс? До бесконечности,— мог бы по неосторожности ответить человек, философски образованный, но с гегелевской логикой не знакомый. Но мы знаем, что гегелевская диалектика своим наглядным образом имеет круг, а это значит, что она бесконечна в одном только смысле — как беспрестанное круженье мысли в раз и навсегда очерченных пределах, и эти пределы, с одной стороны, — самое бедное и абстрактное понятие, а с другой — самое богатое и конкретное. Бесконечно можно повторять этот путь, но нельзя раздвинуть его пределы: первое и последнее связаны имманентной необходимостью непрерывного восхождения к самому богатому и всеобъемлющему понятию. Но как узнать, что «путь вверх» (пользуясь словами Гераклита) окончен и остается только возвращаться назад? Вот тут и вступает в силу формально-логический критерий непротиворечивости: самое высокое и высочайшее понятие — такое, которое внутри себя уже не содержит противоречия, а следовательно, уже не переходит в иное, а·вечно остается тем же самым гармонически упорядоченным целым.

Стало быть, присутствие противоречия — всегда признак ущербности, незаконченности, и побуждение к преодолению его — движущая сила диалектического процесса. Если бы противоречие само по себе представляло истину, то диалектическое движение было бы немыслимо, да и не нужно. Развитие идет путем преодоления противоречия вплоть до того, как будет найдена разгадка абсолютной гармонии. Истина не в противоречии, а в его преодолении, в высшей же истине противоречий вовсе нет. Вряд ли это можно считать попранием закона аристотелевской логики. Другое дело, что противоречие у Гегеля не разрешается в ничто, а служит связью между понятиями, но это дополнение к формальной логике, а не отрицание ее.

Пожалуй, не столько у Гегеля претензии к формальной логике, сколько у формальной логики (и логиков) к нему. Да, действительно, точность понятий гегелевской диалектике не свойственна, а «логический переход» нередко — не более чем каламбур, или игра, построенная на этимологии слов. Он широко пользуется многосмысленностью слов, тем более, что оперирует в логике философскими категориями, предельно широкий объем которых мешает придать им строгую определенность частнонаучного термина. Логика стремится к уточнению понятий, к эксплицитному определению категорий, но она как раз и пытается доказать, что ни одна из философских категорий, взятая сама по себе, не имеет точно фиксированного, строго огра-

иленного значения, ибо все категории говорят, хотя и с разной степенью углубления в предмет, об одном и том же, т. е. имеют один и тот же «денотат» — абсолютную реальность.

Иначе говоря, Гегель доказывает, что философские категории имеют структуру совершенной органической целостности, полной аналогии которой невозможно найти в мире «чувственно конкретного», если не предположить реализации единства самосознания рода человеческого в боже (примерно так можно эксплицировать категорию «абсолютный дух»). Абсолютная идея есть живая целостность, реализованная пока что в мышлении, в котором, однако, снято различие между объективным и субъективным. Каждая категория есть частица этого «живого», клеточка его. Клетки объединяются в подсистемы, соответствующие функционально различным подсистемам живого организма (в логике это «бытие», «сущность», «понятие»). Чтобы более или менее адекватно представлять себе, о чем идет речь у Гегеля, надо раз и навсегда усвоить, что выражение «логический организм», с помощью которого можно обозначить природу философских категорий, следует понимать не метафорически, а именно буквально. Логика, по Гегелю, есть выявление в мышлении структуры организма, составленного из мыслей и представляющего собою мысль. Вот это и означает для него «мыслить конкретно». Еще и еще раз он обращается к аналогии с обыкновенным живым организмом, деятельность которого мы можем чувственно воспринимать. «Животное есть существующая идея, поскольку его члены суть исключительно лишь моменты формы, поскольку они все время отрицают свою самостоятельность и разрешаются обратно в единство, которое есть реальность понятия и для понятия... и это сущее в себе единство есть душа, понятие, присутствующее в телесности... Внеположность пространственности не имеет истинности для души; душа проста, она тоньше точки... Животное само по себе — самое ясное существо в природе (с точки зрения философско-спекулятивного мышления.—М. К.); но его труднее всего понять (пользуясь рассудком, а не разумом.—М. К.), потому что его природа есть спекулятивное понятие».⁴

Стало быть, животные и растения суть «чувственно-сверхчувственные организмы», а логические категории — просто сверхчувственные организмы — чистые души, лишенные телесности (ведь телесность — это атрибут «внешнего существования» в природе и обществе). Логика есть изображение жизни понятия, взятого еще в абстракции от своего осуществления в природе и духе. Идеалистическая мистификация логического у Гегеля настолько значительна, если вдуматься в его позицию, что становится особенно понятным, какую огромную работу переосмыслия пришлось проделать Марксу, Энгельсу, Ленину,

⁴ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 2. М., 1975, с. 461, 470.

чтобы придать рациональный научный смысл его диалектике. «Наука логики» описывает жизнь мышления в самом себе, не нуждающегося вовсе в человеке, который только приобщается к этой жизни в философской работе понятия.

Отсюда вполне понятно отношение Гегеля к формальной логике: живое мышление без человека и до человека представляет ту стихию конкретного, от которой абстрагируется человечески субъективная точка зрения, стремящаяся «остановить», умертвить содержание понятия, заменив его самодвижение субъективно контролируемым выводом в рамках уже осуществленной абстракции. Получается, что формально-логическое есть обеднение и субъективизация спекулятивно-логического. С точки зрения методологии науки дело обстоит как раз наоборот: спекулятивное мышление субъективно, потому что его содержание дано в общем контексте намерений, стремлений и целей субъекта (в данном случае — автора системы абсолютного идеализма), и эти контексты у разных субъектов могут быть разными, хотя среди них найдутся и такие, кто поймет и поддержит спекулятивный образ мыслей; формально-логическое мышление, взятое в его предельной чистоте, которая достижима в рамках формализованного исчисления (аристотелевская силлогистика есть первое, весьма несовершенное приближение к этой чистоте), объективно, ибо воплощает в себе автоматизированный вывод, который всецело определяется исходными условиями системы и не зависит от личных пристрастий субъекта познания, настолько не зависит, что может быть сделан «искусственным интеллектом» машины. Если же необходимый вывод «все-таки не извлечен, то причина этого может быть сравнительно легко установлена (дефективность или злая воля субъекта, неисправность машины) и истина неминуемо восторжествует.

Что же касается конкретности, то тут Гегель, конечно, прав: спекулятивно-логическое, содержащее в себе (по гегелевскому постулату) еще и онтологические определения, ввиду своей «предметности», конечно, богаче формально-логического, выраженного к тому же на искусственном символическом языке, который по своей семантике неизмеримо беднее естественного языка, используемого с определенными коррективами философией. Это действительно «содержательная логика» в противовес формальной. Но вся соль в том, что это за содержание и каким способом оно может быть в мышлении зафиксировано. И на этот счет мы получаем у Гегеля вполне определенные разъяснения, которые, однако, способны привести в замешательство человека, решившего усвоить научно-плодотворные моменты гегелевской логики и не знакомого заранее со спекулятивным образом мышления во всей его «конкретности».

Но предоставим слово нашему философу, потому что в этом пункте исследования необходима максимально возможная до-

стоверность, которую и дает непосредственное цитирование. «Логическое по своей форме имеет три стороны: а) *абстрактную*, или *рассудочную*, б) *диалектическую*, или *отрицательно-разумную*, г) *спекулятивную*, или *положительно-разумную*. Эти три стороны не составляют трех частей логики, а суть *моменты всякого логически реального*, т. е. всякого понятия или всего истинного вообще».⁵ Здесь важно прежде всего то, что логическое шире диалектического; это последнее отождествляется с отрицанием и переходом в другое, только в единстве с двумя остальными моментами оно способно сыграть свою роль опосредствования, тогда как на долю рассудка выпадает первоначальная фиксация определенности как таковой, взятой еще в изоляции от остальных определений. Рассудочное и диалектическое соответствуют первым двум членам триады — положению и его отрицанию, а третий момент — синтетический — реализуется деятельностью разума, «спекулятивного» по своей природе.

Синтез противоположностей — дело спекулятивного мышления, принципом которого является конкретное единство тех определений, которые рассудок признает истинными лишь в их раздельности и противопоставленности. Остается выяснить, почему разум определяется как «спекулятивное». «Спекулятивное» в буквальном смысле слова означает «умозрительное», созерцаемое умом — то, что великие рационалисты XVII века называли «интуитивным интеллектом»: непосредственное познание сверхчувственного. Что наше толкование по крайней мере весьма правдоподобно, показывает следующее высказывание Гегеля: «Относительно спекулятивного мышления мы должны еще заметить, что под этим выражением следует понимать то же самое, что раньше применительно в основном к религиозному сознанию и его содержанию называлось мистическим... Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем назвать мистическим, говоря этим лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое».⁶

Да, очень своеобразно понимание «мышления» у Гегеля: то он утверждает, что для мышления нет необходимости в человеке, специфика которого не в том, что он мыслит, а только в том, что он сознает себя мыслящим; теперь он включает в мышление «мистическое», правда, оговаривая, что оно таково лишь «для рассудка». «Мистическое» как момент «логического», мягко говоря, несколько расширительное толкование «логического». С такой концепцией логического не согласится, пожалуй, ни один ученый, для которого «логическое» — это концептуальное и выводное в отличие от непосредственной данности

⁵ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 201—202.

⁶ Там же, с. 212—213.

чувств. Гегель включает непосредственное в логическое, которое у него зато само по себе воплощает единство противоположностей непосредственности и опосредствования. (Момент опосредствования вносится собственно диалектическим, которое определенным отрицанием связывает противоположности между собой.) Именно благодаря свойству интеллектуального созерцания спекулятивное мышление становится и самой реальностью, т. е. мыслящий и мыслимое сливаются в одно. Что и говорить, Гегель очень хорошо понимал специфику прокламируемого им способа мышления, когда назвал его «мистическим». Таким образом, гегелевская логика содержит в себе алогический момент, вторжение которого и обеспечивает мышлению конкретность. Следовательно, восхождение от абстрактного к конкретному, которое определяет собой последовательность развертывания категорий в «Науке логики», есть одновременно и процесс создания конкретного посредством синтеза противоположностей в интеллектуальном созерцании.

Возвращаясь к тому, с чего мы в первой главе начали (а возвращение назад, как учит диалектика, бывает и движением вперед, если аккумулирует результаты пройденного пути), надо снова сказать, что полемика Гегеля с Шеллингом не должна нас вводить в заблуждение: это не спор защитника строгой научности, вооружившегося логикой, против интуитивиста, работающего вспышками воображения и оттого неспособного к систематическому развитию мысли. Это спор спекулятивных философов между собой, мыслителей, равно опирающихся на сверхчувственное созерцание или созерцание сверхчувственного (изменение порядка слов в этом сочетании прибавляет некоторый оттенок смысла). Идея абсолюта как «всереальнейшей реальности» — это не абстракция философского мышления (в таком случае это «только идея»), а непосредственная «явленность» действительности, потусторонней моему субъективному миру, включая и внешний мир как предмет моего восприятия и представления. Но постольку, поскольку эта «явленность» еще и мыслится, она обрастает категориальными определениями, каждое из которых, взятое по отдельности, искажает природу реальности. Поэтому, чтобы мыслимое не искажало содержания непосредственно созерцаемого, необходимо брать все категории в единстве. Их органическая сращенность и гарантирует совпадение мышления и бытия, мысли о реальности и самой реальности. «Наука логики» и показывает, каким образом категории срастаются в мышлении в единую всеобъемлющую и гармонически внутренне расчлененную категорию абсолютной идеи, которая и образует структуру абсолютной реальности.

Такова же в общем была позиция и Шеллинга, только он не обладал несравненным систематическим даром Гегеля, позволившим ему развернуть общий принцип в грандиозное построение, охватывающее и объясняющее все — «и дальней лозы про-

зябанье, и горний ангелов полет». Шеллинг же, поняв идею целого и эксплицировав ее на ряде разбросанных примеров, терял интерес к дальнейшей разработке в данной области и переходил к новой теме, завладевшей его интересами. Зато за свою жизнь он создал несколько систем философии, в том числе под конец жизни и такую, какая была предназначена преодолеть всю европейскую рационалистическую традицию нового времени от Декарта до Гегеля...

Гегель обладал неистощимым терпением и неиссякаемым интересом к «чувственно конкретному», к множеству эмпирических деталей, несмотря на то, что сознавал трудности, возникающие перед философом, когда он от общего переходит к особенному и единичному. И он был совершенно прав, утверждая, что философия, ограничивающаяся рассуждениями об одних только мыслимых сущностях, вырождается скорее всего в болтовню. «Я отношусь без малейшего уважения к их (псевдофилософов.—М. К.) разговорам о сущности, ибо это лишь абстрактная рефлексия. Эксплицировать сущность — значит показать, как она является в наличном бытии».⁷ «Сущность, являющаяся в наличном бытии», — один из многочисленных примеров того, как гегелевские мысли могут быть без всяких изменений перенесены в иной смысловой контекст, в контекст диалектического материализма.

Но эти случаи не должны, конечно, превращаться в привычку некритического заимствования, ибо, несмотря на необычайно удачные формулировки, порой встречающиеся в гегелевских текстах, нельзя упускать из виду гигантское различие в общем контексте. Возьмем даже только что приведенную нами мысль из «Философии природы». В другом месте той же книги Гегель так истолковывает свою мысль, что она становится еще одним подтверждением его собственной позиции спекулятивного идеализма. «Вообще философия познает понятие в реальном, чувственном. Из понятия надо исходить; и если оно не справилось еще с „богатым разнообразием“ природы, как принято выражаться, все-таки понятию следует доверять, даже если многие частности остаются пока необъясненными. Это вообще неопределенное требование (полного объяснения.—М. К.); и его невыполнимость не наносит понятию никакого ущерба, тогда как, наоборот, теории эмпирических физиков должны объяснить все, ибо их проверка основана лишь на отдельных случаях. Понятие же имеет силу для себя».⁸

На каком же, собственно, основании «понятие имеет силу для себя»? На основании достоверности сверхчувственного созерцания, в котором понятие дано мыслящему непосредствен-

⁷ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 2, с. 561.

⁸ Там же, с. 470.

но, т. е. таким образом, что мыслящий субъект полностью растворяет свою особенность в предмете, т. е. в понятии, становясь единственным с ним. Таким образом, спекулятивное у Гегеля — не «довесок» к диалектике, с которым можно легко расстаться во имя союза философии с наукой, а стропила возведенного им здания системы. Спекулятивное призвано объяснить, как может мыслиться немыслимое, т. е. единство противоположностей. Это единство нельзя представить и рассудком его не понять, потому что рассудок оперирует обосабленными противоположностями по закону исключенного третьего.

Теперь нужно выяснить, что делать с этим «мистическим» элементом гегелевского воззрения при переходе на диалектико-материалистическую точку зрения. Само собой разумеется, что гегелевская манера так расширять значение термина, чтобы его содержание включало свое «другое», неприемлема, ибо ведет в данном случае к тому, что в состав «логического» включается «мистическое». В таком случае и получается то, что Фейербах в свое время называл «мистическим земноводным гермафродитом», — немыслимые гибриды, которым, однако, дается привычное видовое название, и горе-зоолог, обольщаясь именем, не замечает того, что включает в свою коллекцию фантастическое существо. О «логическом» у Гегеля всерьез можно говорить лишь постольку, поскольку речь идет о первых двух моментах — о рассудке и диалектическом отрицании. Интерпретация же единства противоположностей у Гегеля за рамки логического выходит и должна быть (при нормальном взгляде на вещи), безусловно, отвергнута. Если же ее принять, то тогда надо принять всего Гегеля, включая, конечно, и живородящее понятие, которое есть не что иное, как божественный логос, изнутри формирующий вещи и являющий себя в созидающей деятельности человеческого сознания.

Чтобы освободить трактовку единства противоположностей от мистики, надо, по-видимому, переосмыслить всю гегелевскую концепцию рассудка — разума. Вряд ли стоит вслед за Гегелем думать, что наряду с метафизическим рассудком есть еще особый «диалектический разум» (хотя в целом, как показал И. С. Нарский, отношение философа к рассудку далеко не однозначно, но общая логика концепции все-таки без такого противопоставления не обходится). Мышление есть мышление, и противоположность между диалектикой и метафизикой затрагивает, очевидно, определенные методологические установки, определенные подходы к использованию мышления в процессе исследования, а не какие-то структурные моменты или, вернее сказать, этапы процесса мышления (сначала рассудочная фиксация предмета в его отличительной определенности, затем обнаружение противоречия в этой определенности и спекулятивное видение противоречивых сторон в их единстве как кульминация и завершение одновременно).

При всей заманчивости этой «раскладки» в ней есть некая механистическая заданность, которая вообще характерна для гегелевской теории диалектики, несмотря, повторяем, на оговорки насчет того, что триада — «внешняя, поверхностная сторона диалектики» и т. д. Гегелевская трактовка, несомненно, поощряет бездумное, автоматическое наложение готовой схемы на эмпирический материал, подведение эмпирии под категории и зачастую насильтственное, противоречащее логике предмета объединение сторон противоречия в высшем синтезе. Что из этого получается на практике, мы уже видели, когда воспроизвели Марксовы замечания по поводу «Философии права». Синтез противоположностей вообще нельзя рассматривать как непреложный, автоматически действующий закон. Так, например, преодоление антагонистических противоречий не происходит по этой формуле, да и вообще единство противоположностей скорее означает их взаимную обусловленность, нежели слияние в нечто третье и притом обязательно высшее. Конечно, когда одна из сторон противоречия одерживает верх, меняется характер всего явления, и, следовательно, прежних противоположностей в новом явлении мы уже не найдем. Но какова связь нового явления с тем, из развития которого оно возникло, нужно исследовать в каждом случае заново.

В свое время у нас бытовало представление о «революции рабов», которая будто бы привела к смене рабовладения феодализмом. Это представление — результат перенесения схемы развития капитализма в прошлое, в условия рабовладельческого способа производства, способ функционирования которого был существенно иным, чем те законы, которые обусловили переход от феодализма к капитализму (разумеется, общехistorических законов мы не отрицаем, мы только утверждаем, что они не характеризуют специфики формаций). Экстраполяция схемы развития одного явления на другое облегчалась и стимулировалась упрощенным представлением о всеобщности закона диалектики: раздвоение единого, противоборство сторон и слияние в новое единство. Но история не есть прикладная логика. Именно поэтому неправомерно считать всеобщую схему планом развития конкретного явления и с легкостью устанавливать однозначное соответствие между абстрактными элементами всеобщей модели и эмпирически выделяемыми компонентами социальной реальности.

Чтобы не повторять ошибок гегелевского панлогизма, не следует выводить особенное и единичное из всеобщего. Материалистическая фразеология ничего не меняет по существу, если повторяется этот прием спекулятивного способа мышления. Теория социальной революции не есть частный случай всеобщего закона единства и борьбы противоположностей, хотя, разумеется, после того, как эта теория сформулирована, в ней можно найти черты всеобщей модели. Применение законов диа-

лектики в конкретном исследовании отнюдь не равнозначно подведению разнообразных, качественно и сущностно различных феноменов под единую схему закона. В результате все специфическое в разнообразных явлениях испаряется, и диалектика превращается в способ иллюстрирования однообразных и довольно бедных по содержанию общих истин.

В этом пункте пролегает решающее различие между научной диалектикой и спекулятивной. Спекулятивная диалектика неразрывно связана с общей конструкцией системы, в которой царит логика, а науки о природе и обществе призваны лишь иллюстрировать и подтверждать ее. По Гегелю иначе и не могло быть, ибо всякое «инобытие» у него выглядит как результат «саморазличения» понятия. Субстанция «плод», саморазличаясь, производит отдельные виды: вишни, яблоки, груши. Так Маркс и Энгельс разъясняли «тайну спекулятивной конструкции». С материалистической же точки зрения происходит как раз обратное: в процессе эмпирического исследования человека (а не «понятие»), абстрагируясь от видовых различий, приходит к уяснению «родовой сущности» плода вообще.

Это разъяснение основоположников марксизма полностью применимо и к интерпретации законов диалектики. Законы диалектики в материалистическом поймании — результат предельно широкого обобщения процессов развития в природе, обществе и мышлении. Поэтому естественно, что после того, как они сформулированы, их можно обнаружить в любом явлении. Но такое обнаружение с научной точки зрения имеет только силу примера, иллюстрации, образа, облегчающего усвоение абстрактного содержания закона. Видеть в этом нечто большее, т. е. уяснение сущности специфических явлений, которые используются в качестве примеров, значит не отдавать себе отчета в том, что мы лишь поясняем содержание уже известного, а не «развиваем диалектику». Конечно, и пояснение не лишено смысла и требует известных умственных усилий, иногда, может быть, довольно значительных, в отличие от буквального повторения общей формулировки. Но это вряд ли можно считать и «научным исследованием», ибо здесь успех заранее гарантирован: раз некоторое содержание всеобще, значит его можно найти везде — в геологических процессах, в лепете невинного ребенка, в бурлящем кotle народного движения, в уединенном размышлении великого ума. До бесконечности называть примеры проявления диалектических соотношений в самых отдаленных друг от друга областях действительности не значит «разрабатывать категории» и «развивать философию дальше».

Все это в общем давно понятно, но я, в частности, хочу лишь обратить внимание на внутреннюю связь иллюстрирования диалектики примерами с методологией спекулятивной диалектики и специально — с гегелевским пониманием логики как

универсальной онтологической модели мироздания. Думаю, что эта связь не всегда сознается... Гегельянщина порой незаметно проникает в построения, авторы которых субъективно, по на-мерениям своим и исповедуемым принципам, от нее далеки. Но в философии важны не слова, а понятия, не методологические декларации, бесспорные постольку, поскольку содержат они только общие принципы, а реально используемый в исследовании метод. Реально же используемый метод далеко не всегда гармонирует с отвлеченной декларацией.

И дело не в том, что иллюстративный метод в философии обязательно связан с «протаскиванием идеализма и мистики». Опасность иллюстративной манеры совсем в другом — в застое мысли, который она демонстрирует и порождает, и даже в профанации философии. Вот пример «применения диалектики в биологии и медицине»: к старости кости становятся хрупкими, возникает реальная возможность какую-то из них сломать. Когда это происходит, возможность превращается в действительность, и, более того, случайность выступает как форма проявления и дополнения необходимости: что сломана именно эта кость — случайность, но что-то обязательно должно было поломаться; стало быть, в этой случайности нашла проявление необходимость. Пример упрощает и утрирует, но его назначение показать, что такое диалектическое по фразеологии рассуждательство не может вызывать у специалистов особых уважения к «философской науке».

Как реакция на такую бессодержательность является другая крайность — популяризация естественнонаучных знаний в определенной области под видом «разработки философских проблем» той или иной науки. И этот недостаток, в основном, в прошлом, но все-таки время от времени дает о себе знать и в журнальных публикациях, и при обсуждении отдельных диссертаций. И голая иллюстрация категорий, и полнота естественнонаучной информации, сопровождающейся довольно неопределенным философским комментарием, в одинаковой мере лишены действительной философской мысли, исследующей специфический предмет под специфическим, только ей свойственным углом зрения. Вспомним еще раз, за что Маркс упрекал Гегеля как автора «Философии права»: Гегель дает «тело» своей логике, но не дает «логики политического тела». Нужна же на самом деле «специфическая логика специфического предмета».

И опять наши мысли обращаются к «Капиталу»: разве можно в этой книге заметить, что автор ее эмпирический материал «пропускает сквозь категории», как выразился бы правоверный ученик Гегеля? Да если бы Маркс в конце 23-й главы первого тома не написал «это отрицание отрицания», мы, возможно, и не обратили бы внимания, что открытая им «историческая тенденция капиталистического накопления» действи-

тельно имеет логическую структуру закона отрицания отрицания. И уж во всяком случае не на истинность диалектического закона опирается Марксово обобщение относительно исторической судьбы капитализма, а на тщательнейшим образом приведенный экономический анализ, подтверждаемый массой собранных и обработанных фактического материала. Наоборот, истинность философского закона подтверждается, между прочим, и экономическим анализом «Капитала».

Можно подумать, что это какой-то схоластический спор с воображаемым противником да еще с желанием «принизить значение диалектики». На самом деле это спор с противниками марксизма, которые еще при жизни Маркса обвиняли его в том, что его экономическое учение и социально-политические взгляды опираются, мол, на «диалектические костили». Этим людям, как известно, возражал еще В. И. Ленин в своем труде «Что такое „друзья народа“ и как они воюют против социал-демократов?», углубляя и развивая свои замечания в последующих произведениях, особенно в «Философских тетрадях». Речь идет о попытке противников марксизма приписать Марксу гегелевский, спекулятивный способ мышления, согласно которому абстрактное, развиваясь, порождает в своем лоне конкретное, эмпирически данное, так что из «чистой логики» — теории диалектики можно вычленить и тайны природы, и судьбы истории. Это как раз та «идеологическая иллюзия» у Гегеля, против которой с первых же самостоятельных шагов на философско-социологическом поприще восстали Маркс и Энгельс. Они показали, что все глубокое и плодотворное в гегелевской философии почерпнуто из его колоссальных эмпирических знаний — «энциклопедической учености», особенно в разнообразных областях гуманитарного знания. В изложении Гегеля действительный процесс философского постижения мира оказался перевернутым в интересах мнимой «имманентной необходимости понятия»: абстрактнейшее обобщение оказалось логически первичным, да и к тому же, как мы уже это назвали, «живородящим», последнее стало первым, а первое — последним.

С точки зрения марксизма сама по себе диалектика в виде абстрактных философских формул ничего не доказывает кроме себя самой, т. е. она имеет силу в сфере абстрактного мышления. Тот факт, что отовсюду можно набрать сколько угодно примеров проявления диалектических закономерностей, свидетельствует только о том, что эти закономерности не с потолка взяты, а представляют собой предельно широкое обобщение фактов действительности. Но и только. Если сделать дальнейший шаг, объявив, что с помощью общего философского знания путем подведения эмпирии под категории можно решать специальные научные проблемы, то сразу теряешь право считать себя приверженцем «научной философии» в марксистском, а не гегелевском смысле этого слова.

Непосредственного перехода от философской истины к определенной позиции по конкретному вопросу науки или практики нет, потому что такая позиция вырабатывается, как много-кратно разъяснял В. И. Ленин, путем «конкретного анализа конкретной ситуации» с учетом общефилософских нормативов мышления, которые играют роль методологических предписаний исследования, а не большой посылки силлогизма, из которой делается частный вывод по интересующему нас частному вопросу. Игнорируя это обстоятельство, мы попадаем в сферу бэзоказательных утверждений и бездоказательных отрицаний, особенно опасных в эпоху НТР, когда престиж науки необычайно высок.

Возьмем пример из сравнительно далекого прошлого. Лет тридцать тому назад в научных и популярных изданиях, связанных с биологией, утверждалось, что классическая генетика, кроме всего прочего, представляет собой «идеализм и метафизику», потому что ее приверженцы «отрывают организм от среды», отрицая наследование приобретенных признаков. Аргументация в этой части совершенно философская (была и другая, специально-научная, но мы ее по понятным причинам касаться не будем). Но с чисто философской точки зрения на это можно было бы возразить, что классическая генетика подчеркивает относительную самостоятельность живого организма, его системную целостность и устойчивую избирательность на воздействия среды в границах общебиологических параметров живого. Это вовсе диалектике не противоречит, а, наоборот, соответствует ей. Противоположная же точка зрения так называемого «творческого дарвинизма» грешит, напротив, механицизмом, ибо предполагает непосредственное воздействие условий обитания на внутренний механизм реализации наследственной программы.

Что касается «философских» обвинений по адресу классической генетики, то они никакой критики не выдерживают и не выдерживали с самого начала: единство организма и среды — принцип настолько широкий и неопределенный, что под него можно подвести любую биологическую концепцию, и, следовательно, реализовать этот принцип можно множеством разных способов, в том числе и тем, который рекомендовали «менделисты-морганисты». С другой стороны, философская аргументация в пользу классической генетики, совершенно справедливая сама по себе, недостаточна, чтобы убедить в правоте именно той концепции, которую она защищает, именно потому, что она философская, т. е. опять-таки предполагает несколько способов осуществления в специальном научном исследовании. Решающую роль в выборе теории в данном случае сыграли, конечно, естественнонаучные соображения, вес которых сразу бы раздавил «творческий дарвинизм», если бы его адепты не прикрывались софистическими, псевдодиалектическими рассуждениями.

ниями да не сулили бы гигантских выгод от применения своей доктрины на практике.

Мы извлекли этот эпизод из прошлого не ради тщеславного критиканства, но именно как пример подмены научной диалектики спекулятивной и нарушения того союза философии и естествознания, принципы которого сформулировал В. И. Ленин. Функция научной философии по отношению к естествознанию заключается прежде всего в его мировоззренческой ориентации и устраниении идеалистических извращений, порождаемых самим прогрессом науки. Но при этом необходимо отличать естественнонаучное содержание, имеющее определенный эмпирический базис и теоретическую конструкцию, от философской интерпретации. Последняя вполне может быть (и часто действительно бывает) некорректной или прямо ложной, но это не дает никаких оснований третировать само естественнонаучное содержание. Снова возьмем пример, теперь уже из эпохи становления классической науки. Вспомним Ньютона. Сколько слабостей было в его философских воззрениях, как по-бэконовски наивны его методологические рассуждения, метафизична его трактовка пространства и времени, которые он, как известно, отрывал друг от друга и от материи! Философских его прегрешений не счесть, и за длинным их списком порою теряется «малость», то, что он — завершитель коперниковской революции, создатель парадигмы классической физики, один из главных героев нашей научно-технической цивилизации.

Типично гегелевский взгляд — видеть в Ньютоне главным образом метафизика, а не исполнна научной мысли. Это непростиительная, прежде всего для философа, узость понимания; он должен учитывать, что интеллектуальный прогресс есть не только движение философской мысли к адекватному пониманию мира и человека, но и общая эволюция научной мысли, развитие знаний в специальных областях, исподволь и постепенно, но тем более могущественно воздействующее и на философское мышление. Заметнее всего воздействие науки на философию сказывается в учениях материализма. Но Гегель по отношению к материализму исполнен предвзятости и не принимает его всерьез, а потому не замечает, как прогресс естествознания влияет и на изменение философского образа мыслей. Для него специальные науки дают только «эмпирическое знание». Сложная логическая структура математической физики, сменившей умозрительное учение о природе — наследие античности, им совершенно не понята. В оправдание ему можно только сказать, что на его отношение к естествознанию повлияла невероятно упрощенная индуктивистская модель науки, имевшая хождение среди самих естествоиспытателей — у того же Ньютона, которого он не преминул по ходу изложения в истории философии нового времени обозвать «полным варваром»

в отношении понятий».⁹ Что и говорить, в философской рефлексии Ньютон искушен не был, с ним случилось то же, что, как показал Энгельс, обычно бывает с естествоиспытателями, когда они начинают философствовать без предварительной подготовки: они просто берут готовые философские идеи, имеющие хождение в их интеллектуальной среде, и пускают их в дело, не проверяя, насколько эти идеи соответствуют их реальной исследовательской практике.

И здесь диалектика является действенным интеллектуальным инструментом самокритики научного мышления, внутренней проверки адекватности понятий, их согласованности между собой и соответствие объективной действительности. В этом отношении гегелевская «Наука логики», как показал В. И. Ленин в «Философских тетрадях», — постоянное напоминание о том, что конечная цель научного знания — соответствие мысленной картины объективной действительности — достигается в длительном живом процессе оттачивания понятий, преодоления их односторонности и обогащения эмпирическим содержанием, что совпадение мысли и реальности есть процесс постоянного совершенствования концептуальных схем через раскрытие и преодоление противоречий.

ЛОГИКА ДВИЖЕНИЯ К ИСТИНЕ

В отличие от формальной логики (мы уже мельком упоминали об этом) диалектика рассматривает мышление не только как логическую операцию получения результата, но именно как процесс его получения в контексте рефлектирующей деятельности самого мышления. Реальный смысл идеи «саморазвивающегося, саморазличающегося понятия», кажущейся такой мистической, состоит, по-видимому, в том, что обычное человеческое мышление рассматривается не только в его отношении к мыслимому объекту, но и в отношении к самому себе, т. е. как сознающее себя мышление и размышляющее (рефлектирующее) о себе. Иначе говоря, движение к цели (не надо забывать, что разум, по Гегелю, есть «целесообразное действование») совершается при свете самосознания, которое сверяет каждый шаг движения с целью, соразмеряя с ней употребляемые в дело средства, и по мере продвижения от этапа к этапу принимает решения относительно способа действия, дабы обеспечить неуклонное следование в правильном направлении.

Неуклонность этого следования по пути осуществления цели Гегель не совсем удачно называет «логической необходимостью», что неизбежно порождает сопоставление с формальной логикой и конфронтацию с этой последней, поскольку у него понятие «логическая необходимость» имеет иной смысл.

⁹ Гегель. Соч., т. XI, с. 338.

чем в формальной логике. Если это различие осознано, то конфронтации формальной и диалектической логики приходит конец, потому что они рассматривают мышление под разным углом зрения и, следовательно, не могут считаться логически несовместимыми и взаимоисключающими. Ленинская идея единства диалектики, логики и теории познания дает возможность прояснить суть дела достаточно определенно. Диалектическая логика имеет философско-гносеологическую природу, она предполагает обязательное соотнесение понятия с реальностью в каждом шаге анализа предметной области и формулирует правила целесообразного оперирования понятиями в живом процессе мышления. В «живом процессе» — значит при обязательном участии мыслящего субъекта как организующего центра процесса познания, планирующего и корректирующего познавательную деятельность от начала и до конца.

Поэтому диалектическая логика и не может давать однозначно точных алгоритмов действия, из которых бы автоматически следовал нужный вывод. Она дает довольно широкие методологические нормативы, которые в конкретных исследованиях принимают бесконечно различные формы, но сохраняют при этом свой общефилософский смысл. Диалектическая логика не преобразует процесс мышления в процесс вычисления, который машина может выполнить с гораздо большим успехом, чем человек. Она не исключает, а предполагает творчество, ум и мастерство исследователя, она, собственно, и является концептуальным выражением творческого беспокойства и самокритики научного сознания.

Можно сказать, что диалектическая логика эксплицитно формулирует те правила и приемы мышления, которые фактически соблюдаются и молчаливо признаются всеми, кто обладает значительным опытом мышления в теоретической и практической области. Поэтому иногда и приходится слышать: «а что тут такого, это и так ясно» или что-нибудь в том же роде. На это следует ответить, что философия (в одной из своих функций) есть форма самосознания, рефлексивного освоения человеком разнообразных видов его общественной активности, и человек, привыкший к рефлексии, уже и мыслит философски (правда, остается еще выяснить, насколько адекватно он это делает). Но даже если предположить полную адекватность рефлексии, то и тогда эксплицитная формулировка правил зрелого и эффективного мышления не становится бесполезной, она «сокращает нам опыты быстротекущей жизни», ускоряет процесс интеллектуального формирования.

Вспомним тот урок диалектической логики, который преподал В. И. Ленин во время дискуссии о профсоюзах. С помощью простейшего «бытового» примера В. И. Ленин показал, как определение предмета в диалектической логике включает в себя не просто чувственно воспринимаемые характеристики данного

предмета, которые «вообще» позволяют отличить его от остальных, но концентрирует в себе содержание, наиболее существенное именно для данного исследовательского проекта, приобретая кардинальную важность как раз при тех условиях решения задачи, какие выполняются в этом конкретном случае. Устоявшихся формально-логических определений тут явно недостаточно, недостаточно вообще готовых, отложившихся и «отлежавшихся» знаний, а требуется как раз импровизация, обнаружение новых и неожиданных связей в привычном и примелькавшемся явлении. Конечно, при этом требования формально-логической строгости нисколько не должны нарушаться, ибо их нарушение внесло бы бессмыслицу во все рассуждение, но эти требования ничуть не затрагивают вопроса о специфических критериях, направляющих целесообразный ход исследования. Об этих специфических критериях и заботится диалектическая логика.

Первейшим требованием диалектической логики является всесторонний учет того обстоятельства, что всякое понятие, как подчеркивает В. И. Ленин, представляет собой упрощение и огрубление действительности с ее постоянным изменением и бесконечным переплетением связей между явлениями. Отсюда и необходимость «универсальной гибкости понятий» — единственного средства максимального приближения теории к действительности. Но эта гибкость не равносильна субъективистскому произволу (как склонны считать противники марксизма), она лишь призвана предоставить свободное пространство движению познания в глубь вещей и означает, следовательно, признание неизбежной исторической ограниченности наших знаний — того, что ни одно научное понятие нельзя считать неизменным по своему эмпирическому содержанию и функциональному значению в составе теоретической конструкции.

Это движение понятий и не позволяет диалектически мыслящему ученому абсолютизировать свои теоретические конструкции и тем более наивно принимать теоретическую схему, лишь приблизительно отражающую действительность, за саму объективную реальность. Такое примитивное гипостазирование понятий, превращаемых в материальные сущности, Гегель отмечает у Ньютона, попутно противопоставляя ему диалектического мистика Бёме: Ньютон «не знал, что он мыслит и имеет дело с понятиями, между тем, как он полагает, что имеет дело с физическими вещами, представляя собой величайшую противоположность Бёме, который оперировал с чувственными вещами как с понятиями и благодаря присущей ему душевной силе совершенно овладел ими, покорил их власти своей мысли; Ньютон же, наоборот, оперировал с понятиями как с чувственными вещами и брал их так, как мы обыкновенно смотрим на камни и куски дерева».¹⁰

¹⁰ Там же, с. 338—339.

Не забывая пропагандировать мистику (если в ней можно найти диалектику), Гегель в то же время правильно отмечает ограниченность эпистемологии механистического материализма: любое понятие в составе концептуальной схемы получает непосредственную онтологическую интерпретацию (например, «абсолютное» пространство и время ньютонианской картины мира). Поэтому смена понятий, ломка физических представлений на рубеже XIX—XX веков была воспринята некоторыми физиками как устранение самого понятия физической реальности и аргумент в пользу радикально-феноменалистической интерпретации физического знания.

Научная революция нашего времени в полной мере продемонстрировала диалектическую природу отношения научных понятий к реальности. Это отношение можно представить в терминах диалектического тождества, содержащего в себе одновременно и различие. Понятие и тождественно реальности, поскольку имеет объективное содержание, не зависящее ни от человека, ни от человечества, и отлично от нее, потому что границы этого объективного содержания меняются в связи с развитием наших знаний (так, релятивистская механика поставила границы применимости классической, ранее считавшейся универсально истинной). Установленный современной физикой принцип соответствия охватывает правила перехода от одной теории к другой: при определенных значениях переменных уравнения одной теории переходят в уравнения другой.

Принцип соответствия представляет собой естественнонаучное выражение кумулятивного характера научного знания. Эта кумулятивность нашла отражение (хотя, конечно, не вполне адекватное) в «Науке логики» в учении о диалектическом снятии, в общей идее восхождения от абстрактного к конкретному. Конечно, критерии конкретности у Гегеля специфиче естественнонаучного знания совершенно не отвечают, да и к тому же движение конкретизации он ограничивает сферой философских категорий, т. е. философского мышления. И все же именно диалектическая идея логического развития в наибольшей степени соответствует эмпирически нащупываемым историками науки соотношениям между старым и новым знанием. Значение этой идеи усиливается еще и тем, что в настоящее время и в истории науки (как ранее — в истории философии) все заметнее тенденция одностороннего акцента на резких изменениях в характере научного мышления, внезапных концептуальных «сдвигах» и революционных сменах «парадигм» в ущерб пониманию глубинной преемственности научного знания.

Получившая у нас широкую известность концепция «научных революций» Т. Куна в этом отношении чрезвычайно показательна. Не вдаваясь в подробности, которые увяли бы в сторону от темы, скажу только, что согласно Куну правила преобразований, которые связывают релятивистскую механику с класси-

ческой, имеют чисто формальный операциональный смысл, скрывающий логическую несовместимость понятий классической и современной науки (в частности, понятия массы, ускорения и др.). Но естественнее, однако, предположить, что за формальными преобразованиями уравнений стоит преемственность физического смысла, развитие и углубление понятий классической науки. В некоторых аспектах эта преемственность лежит даже на поверхности: так, изложение специальной теории относительности не обходится без упоминания о том, что Эйнштейн обобщил принцип относительности Галилея, устранил противоречие между электромагнитной теорией Максвелла и классической механикой («примирение» между ними достигалось за счет введения понятия эфира, которое по определению обладало явно парадоксальными свойствами и в довершение всего никак не поддавалось проверке экспериментальными методами).

Но главное заблуждение Куна, пожалуй, даже не в этом, а в непомерном преувеличении различия между «парадигмой Ньютона» и «парадигмой Эйнштейна — Бора». Он ставит эти парадигмы в один ряд с парадигмами аристотелевской «Физики» и птолемеевского «Алмагеста», давая тем самым понять, что во всех названных случаях речь идет о ломке понятий одинакового масштаба. Однако при всех новациях, которые внесли в современную физику теория относительности и квантовая теория и несомненно внесет грядущая теория элементарных частиц, все-таки это изменения в рамках единой парадигмы физики как экспериментально-математического исследования природы, и в этом отношении между Ньютоном и Эйнштейном гораздо больше сходства, чем различий. Это все же настоящая физика в отличие от натурфилософской «физики» Аристотеля, которую Гегель справедливо называл философией природы. И, кажется, вообще в литературе несколько односторонне трактуется «научная революция»: подчеркивается только радикальная новизна и разрыв с представлениями прошлого и как-то отодвигается в тень то обстоятельство, что все это происходит в рамках единой науки — той самой, которую начали Коперник, Кеплер, Галилей и продолжают находящиеся в зените интеллектуальных сил ученики и ученики учеников корифеев физики первой половины нашего столетия.

Говоря гегелевским языком, современная «неклассическая» физика есть лишь «определенное отрицание» классической, отрицание по формуле Ленина — как момент развития с удержанием положительного (а это положительное в данном случае — общая основа физической науки в отличие от умозрительного рассмотрения природы). И уже в рамках этой единой основы можно констатировать существенные сдвиги и в структуре физической теории, и в ее методе. Это типичный случай гегелевского развития в узком смысле этого слова: как мы помним,

развитие, в отличие от перехода в иное, есть развертывание возможностей в лоне одного и того же субъективного единства, так что здесь всякая новая форма «в своем ином остается у себя».

Здесь становится ясным значение диалектики (в ее рациональной форме) как логической модели связи идей в процессе исторического развития, можно даже сказать — модели преемственности в развитии культуры вообще. *Диалектика есть логика движения культуры, важнейшей составной частью которой является наука вместе с философией.* Действительно, развитие культуры имманентно, но не в смысле, разумеется, независимости от социально-экономической основы, а в том смысле, что социально детерминированные сдвиги в культуре совершаются в процессе осознанного противопоставления и одновременно сознательного избирательного продолжения существующей культурной традиции. Это особенно заметно в сфере духовной культуры. Подчеркивая значение диалектически понятой преемственности, нельзя забыть, конечно, о том усложнении, которое вносит в этот процесс классовая дифференциация общества, так что культурная преемственность должна рассматриваться не только сама по себе, не только в своей тенденции прогрессирующей универсализации, но и в процессе внутреннего раздвоения, характерного для развития культуры в антагонистических формациях. (Между прочим, и сам Гегель, как мы уже отмечали, констатирует «разлад» между образованным меньшинством и остальным народом.)

«Объективное мышление» гегелевской логики естественней всего представить как способ существования интеллектуальной традиции, действительной, разумеется, не для самой себя, как думают объективные идеалисты, а для ретроспективно-резюмирующего философского сознания. Так, Аристотель в своем труде, позже названном «Метафизикой», подвел итог античному мышлению, начиная с баснословных времен и вплоть до Платона. Гегель и в этом отношении может быть назван достойнейшим его преемником, потому что продолжил эту работу и довел ее до конца. Ошибочны оказались его представления о завершении мировой истории по существу, по основному смыслу социально-исторического творчества, но ощущение завершенности интеллектуальной традиции его не обмануло: он действительно с наибольшей ясностью и полнотой выразил дух спекулятивной метафизики и в его (этого духа) сущности проследил основные этапы созревания и роста. «Наука логики» Гегеля есть на самом деле логика спекулятивной философии, впервые достигшей полного самосознания своих собственных предпосылок, своего метода и своей природы. С тех пор как существует гегелевская философия, в лоне этой традиции не появилось ничего нового: какую бы новую (по внешнему, словесному выражению) форму спекулятивного философствования мы ни под-

вергли анализу, мы всегда находим, что та или иная платформа уже содержится в конструкции системы либо как подчиненный целому момент, либо как следствие принципа, либо как иллюстрация наличного бытия определенной исторической формы сознания.

В современной западной философии возрождение метафизики связано прежде всего с феноменологией и экзистенциализмом, некоторое время существовавшими параллельно, а затем в работах Хайдеггера, Сартра, Мерло-Понти слившимися в единое течение мысли. Своеобразным ответвлением этого стиля мышления, имеющим еще и собственные источники в богословской экзегетике, можно считать так называемую «диалектическую теологию» К. Барта, П. Тиллиха, Р. Нибура. Общий корень умонастроения, лежащего в основе этих философем, Гегель усмотрел в том примечательном социально-психологическом феномене, которому дал удивительно меткое название «несчастного сознания». «Несчастное сознание... есть трагическая судьба достоверности себя самого, существующей быть в себе и для себя. Оно есть сознание потери всей *сущности* в *этой достоверности* себя и потери именно этого знания о себе,— потери субстанции, как и самости; оно есть скорбь, которая выражается в жестоких словах, что *бог умер*».¹¹

Как и всякое формообразование «Феноменологии духа», «несчастное сознание» имеет двойной смысл: исторический, относящийся к определенной эпохе мировой истории — эпохе разложения римского мира, и логический, означающий вечно повторяющийся момент вневременной диалектики духа. Гегелева философия проникнута духом исторического оптимизма: в победном шествии мирового духа боль утраты святыни осталась позади, и последняя фаза истории принесла с собой ликующую радость примиренья противоположностей, некогда раздиравших человеческое сознание.

Но гегелевский оптимизм имеет явный оттенок наигранного благодушия, некоторой спекулятивной заданности: слишком много дисгармонии нашел философ в современной ему действительности, несмотря на явный прогресс по сравнению с довоенно-революционной Европой (об этом мы еще будем говорить особо). С течением времени все эти скрытые противоречия обнаружились и породили новую эпоху «несчастного сознания» с экзистенциализмом, «диалектической теологией» и другими идеологическими формами социального кризиса. В этом случае гегелевская историческая ретроспекция оказалась предвидением будущего, некогда пройденный этап сызнова повторился, опровергнув тем самым поверхностное понимание тезиса о «сове Минервы», которая является лишь под занавес всемирно-исторического спектакля. Ведь в философии, согласно Гегелю, мы

¹¹ Гегель. Соч., т. IV, с. 400.

имеем дело «не с тем, что только было, и не с тем, что еще только будет, а с тем, что есть и вечно есть».¹²

Диалектическое движение «Науки логики», истолкованное самим автором онтологически, как развертывание глубинной структуры мироздания, с нормальной, человеческой, а не «жреческой», как у Гегеля, точки зрения, может рассматриваться как своеобразная систематизация культурных ценностей, накопленных человечеством за всю историю цивилизации. Это не только понятия теоретического мышления (бытие, сущность, истина и т. д.) и нравственного сознания (добро), это социокультурные ценности, претворение которых в действительность есть дело духа. И высшая категория логики — абсолютная идея — представляет собой единство теоретического и практического разума, идеи познания и идеи блага, теоретической истины и практического действия. «Абсолютная идея есть прежде всего единство практической и теоретической идеи и, следовательно, единство идеи жизни и идеи познания».¹³ Абсолютная идея есть, стало быть, истинная жизнь, или жизнь в истине.

Абсолютная идея, таким образом, не какая-то отвлеченная космическая характеристика бытия вообще, она явным образом касается устроения человеческой жизни и несет в себе несомненный личностный смысл в самом интенсивном его выражении. Это значит, что она снимает конечность, присущую человеческой личности, но не на манер ортодоксального (и вульгарного в философском отношении) теизма с его трансцендентным человеку божеством. Это идея расширения личности, обретения ею «истинной бесконечности», но не за счет продолжения жизни за гробом, а в абсолютном самосознании, сознании единства «я» со всем сущим и другими «я». Такое сознание единства и есть божественное в человеке, или сознающее себя божество.

Из всего этого следует, что логическое развитие категорий от низшей и простейшей к самой высокой и содержательной есть вместе с тем построение определенной иерархии ценностей, где фундаментом служит простое, непосредственное бытие, а вершиной — истинное бытие — абсолютное знание. Теперь уже окончательно ясно, что «знание» в гегелевском смысле слова отнюдь не равносильно теоретическому знанию, вернее сказать, знание в теоретическом смысле — только подготовление настоящего, подлинного знания, которое есть не что иное, как преобразование бытия знанием и не только в социально-историческом, но и в личностном измерении. И если логика, как нам уже приходилось отмечать, на самом деле есть телеология, то конечной целью логики является развитие идеи вполне оду-

¹² Гегель. Соч., т. VIII, с. 83.

¹³ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 419.

хотворенного бытия, бытия, преобразованного знанием и тем самым приобщенного к божеству.

Это могло бы иметь самый банальный религиозный смысл, если бы не своеобразное понимание отношения бога и человека в гегелевской философии, о чём уже приходилось нам мельком говорить. Это отношение, так сказать, «обратимо», т. е. человек нужен богу не в меньшей мере, чем бог человеку. В человеке бог приходит к самосознанию, а вместе с этим и человек проникается идеей божества. Нельзя не признать, что это «очень компактное» решение религиозной проблемы, решение, которое могло бы вызвать восторг позитивистов с их принципом «экономии мышления». Но ортодоксальная религиозность видит в такой экономии девальвацию веры и по-своему она, конечно, права. У Гегеля человек становится божественным, а не бог исходит до человека, раскрытие же божественной природы человека едва ли не равнозначно обнаружению человеческой природы божества. Словом, от Гегеля до Фейербаха — рукой подать, и не случайно, а с «железной» неизбежностью вслед за крушением гегелевской системы стали один за другим появляться проекты «очеловеченной» религии «без бога» в традиционном понимании теизма. Простое обращение к исторической последовательности событий заставляет признать, что именно гегелевская философия «убила» традиционного христианского бога и тем открыла период «богоискательства», продолжающийся в буржуазном обществе и по сей день.

Итак, формально на вершине иерархии ценностей, обоснованных логикой, находятся религиозные ценности, но нельзя забывать, что они «интеллектуализированы» настолько, чтобы философия могла их примирить с разумом. Обработанное понятием христианство выступает как главная личная и общественная ценность, назначение которой — внести умиротворение и в человеческую душу, терзаемую многими болями, не отделимыми от человеческого бытия, и в самий мир, по видимости человеку противостоящий. Собственно, как и всегда у Гегеля, это две стороны одной медали: чтобы человек обрел умиротворение в себе, нужно, чтобы он достиг гармонии со всем остальным миром. «Все то, что возбуждает в нас страх и сомнение, всю печаль, все заботы и ограниченные интересы конечной жизни мы оставляем (в религиозном сознании.—М. К.)... Здесь в сфере духа текут реки забвения, из которых пьет Психея, в них она погружает всю свою боль; здесь смягчаются, превращаясь в сновидения, мрачные призраки жизни и, озаренные светом, превращаются в очертания сияющей вечности».¹⁴

Цитированная выдержка, как представляется, многое дает, если вдуматься, для уяснения существенных мотивов творчес-

¹⁴ Гегель. Философия религии, т. 2. М., 1975, с. 206—207.

ства нашего автора. Сам строй речи, слияние мифологической образности и романтического порыва как бы напоминает о том, что философия согласно общей конструкции системы есть синтез искусства и религии, образа чувственного созерцания (не только «внешнего зрения», но и «внутреннего», каковое есть сознание эмоции) и мифологического представления. И этот замысел воплощен в приведенном отрывке не только по содержанию, но и по форме, передающей не просто «интеллектуальное содержание» религии, но и настроение, самоощущение верующего человека. Так и должно быть: ведь философия имеет дело со спекулятивным понятием, а не с абстракцией рассудка, а спекулятивное понятие есть сознающая себя жизнь. Поэтому высший итог логики — не только абстрактное понимание того, что есть и как надо жить, но понимание, которое вместе с тем стало организующим принципом бытия личности, центром, вокруг которого развертывается повседневное существование.

Ценностная природа понятий «Науки логики» объясняет и происхождение идеи синтеза противоположностей: эта идея мистична не только по своему содержанию, как открыто признает сам философ, но и по своему порождающему импульсу — жажде обретения бесконечности в гармоническом соединении с мирозданием, в союзе одухотворенных единичностей, преодолевших природную рознь. В силу того, что логические категории не только теоретические констатации, но и ценностные ориентации, они и становятся направляющими силами преобразующей деятельности духа в его теоретическом (искусство, религия, наука) и практическом аспектах.

Поэтому «наука» в гегелевском понимании — нечто более существенное, нежели наука в современном значении этого термина. Гегелевское значение, пожалуй, ближе к обыденному, еще хранящему в себе следы исходного, первоначального значения совокупности практических навыков, умений в определенной сфере жизнедеятельности. В этом смысле говорилось о «науке страсти нежной, которую воспел Назон», о «науке побеждать» или о «веселой науке», о которой мечтал отравленный ядом эстетического имморализма поклонник античной культуры и гетеанской жизненно-творческой мози. Это все «наука» достижения практической цели, «высшей цели», если говорить уже о «Науке логики».

Конечно, гегелевская философия воплотила в себе и привычное для нас значение науки как теоретического отображения действительности, и как раз этот аспект и получил развитие в диалектическом материализме, но для самого Гегеля — это всего лишь момент, «часть» истины, но не вся она. «Вся истина» — это не только отвлеченно теоретическое бытие истины, но истина, сделавшаяся бытием, преобразившая жизнь. И это гегелевское положение допускает материалистическое

прочтение в духе революционного демократизма, а затем и научного коммунизма. Знаменитый лозунг превращения философии в действительность и перехода от оружия критики к критике оружием был вычитан Марксом и Энгельсом из «дьявольски абструдных», по выражению Ленина, рассуждений Гегеля о единстве теоретической и практической идеи как завершении логического процесса.

Итак, «Наука логики» не только система категорий мышления, но вместе с тем и система ценностей мыслящей личности, и не абстрактной личности, а конкретно-исторической, принадлежащей к эпохе окончательного утверждения буржуазных общественных отношений и безвозвратного ухода в прошлое феодального уклада и образа мыслей. Но элементы этой системы не произвольно подобраны теоретиком по своему усмотрению, они представляют собою ступени и вехи исторически развивавшегося человеческого познания природы и общества, а сама логика — своеобразная сокровищница ценностей, созданных культурой и создающих культуру общества, прошедшего ступени раннеклассовых формаций и вступившего в пору зрелости, которую Гегель ошибочно принял за последнюю историческую эпоху цивилизации.

Эта система категорий-ценностей — царство живых сверхчувственных сущностей, тяготящихся своей неполнотой и неполноценностью и тянувшихся к настоящей конкретности, которая есть не что иное, как всеобъемлющая универсальность. Только всеобъемлющее по-настоящему конкретно, потому что оно все в себя вбирает и ассилирует, радикально преодолевая всякую односторонность, обособленность и отчуждение. Разумность, конкретность, универсализм — синонимы в гегелевской философии, они же играют в ней роль верховных критериев оценки всего сущего. Но этот стандарт диалектической рациональности и обнажает основную идеологическую иллюзию системы, ибо указывает за пределы того общества, которое Гегель объявил венцом исторического развития. Критерию всеобъемлющей универсальности соответствует одно лишь «обобществившееся человечество», говоря Марковыми словами из «Тезисов о Фейербахе».

Но отвлекаясь от идеологической иллюзии, связанной с идеей истины как универсальной гармонии, можно сказать, что эта идея сохраняет значение как аксиологический критерий прогресса, а в узкогносеологическом истолковании может послужить критерием выбора теории: из двух соперничающих между собой концепций та заслуживает предпочтения, которая обнимает большую предметную область и делает это без видимых противоречий в своей собственной структуре (в противном случае широта охвата действительности немногого стоит, ибо достигается за счет своего рода теоретической неразборчивости, позволяющей терпеть в составе теории не вполне

согласующиеся между собой элементы, если какая-то часть «успешно работает»).

Среди прочих идей, о которых мы частично уже говорили, гносеология обязана Гегелю принципом внутренней согласованности как неотъемлемым признаком научной истины. Конечно, ввиду общих особенностей его спекулятивной конструкции, о которых мы говорили в первой главе, принцип внутренней связности, или согласованности, предстает в качестве единственного и самодостаточного критерия истины, что, разумеется, несовместимо с практикой научного исследования, стремящегося к опытной проверке своих заключений. Но если избегать абсолютизации этого гегелевского принципа, он оказывается чрезвычайно полезным как индикатор несовершенства той или иной концептуальной схемы и определитель ее слабых мест. (При этом надо помнить, разумеется, что понятие противоречия у Гегеля в логическом смысле очень неточно и чаще всего под противоречием понимается у него несоответствие теоретического определения конечной цели; в современной логике и методологии науки разработаны строгие методы проверки не противоречивости теории, но и гегелевское определение противоречия как неадекватности замысла и воплощения тоже имеет эвристическую ценность.)

Обнаружение внутренних противоречий теории действительно играет очень важную роль в процессе развития науки, даже если при этом непосредственно не совершается переход к более высокой точке зрения. Установление так называемых «отрицательных фактов» (например, несоответствия предсказаний теории экспериментальным данным) — необходимый момент движения научной мысли, заставляющий пересмотреть концептуальные основания теории или же внести корректиды в формально-логическое звено построения теории. Если же эти средства не помогают, тогда уже приходится задуматься о выработке альтернативного подхода, о создании иной теории, базирующейся на иных представлениях.

В последние двадцать лет методологическое значение диалектики получило признание *de facto* и в западной философии науки. В этом отношении показателен пример К. Поппера, который в 1940 году опубликовал статью о диалектике, носившую антиисторический и нигилистический характер. Но в дальнейшем, углубляя принцип «фальсификационизма», сформулированный им еще в 1935 году, и стремясь подвести под этот принцип общефилософские основания, он пришел к «метафизике критического рационализма» и «эволюционной теории познания». И тут он сразу натолкнулся на то, что «идеи возникают в логических или диалектических контекстах... Критическая элиминация (Поппер специально употребляет терминологию теории естественного отбора, которой он уподобляет гносеологию.— М. К.) ошибок на уровне науки осуществляется путем

сознательного поиска противоречий... Если мы хотим понять историю, мы должны уяснить идеи в их объективных логических (диалектических) взаимоотношениях».¹⁵

Это, в общем, довольно элементарные положения диалектико-материалистической теории познания (из чего, разумеется, не следует, что Поппер встал на позиции диалектического материализма, ибо он не признает теории отражения и потому вынужден для обоснования логической объективности идей постулировать существование некоего особого «третьего мира» наряду с физическим миром вещей и психическим миром самосознательных субъектов. Но если этот «третий мир», как считает Поппер, есть создание субъекта, объективированное в продуктах его деятельности — книгах, например, — то основная трудность — обоснование объективности идей — этим ничуть не решается, субъективизм по-прежнему остается постоянной угрозой для «критического рационализма»).

При всей неприемлемости общей конструкции гегелевская концепция науки чрезвычайно привлекательна могучим пафосом объективного знания, бескомпромиссным утверждением ценности объективной истины. И пусть для Гегеля объективная истина — это бог, единственный бог, с которым согласна примириться философия, но, право же, на фоне господствующего в буржуазном мире беспринципного делячества, захватившего все сферы общественной жизни, включая и науку, эту концепцию нельзя не признать исторически прогрессивной. В буржуазной философии нашего времени нет недостатка в концепциях, которые так или иначе сводят истину к простой целесообразности или волевому решению субъекта. Одно из последних проявлений этой тенденции — «анархическая эпистемология» Фейерабенда, в которой борьба с государственно-монополистической организацией общественной жизни и науки, поскольку последняя бюрократизируется и превращается в простой придаток правящего аппарата, переходит в борьбу с объективным методом и объективными критериями научного знания.

«Объективная истина» — не просто привычное словосочетание, придающее респектабельность тому, кто его употребляет, и не имеющее, мол, никакого практического значения, как считают позитивистски мыслящие люди «тонкого ума». В этих словах заключена целая концепция науки и человека науки. Если наука есть разыскание объективной истины, то цель научной деятельности объективно детерминирована и вся эта деятельность подчинена строгому критерию. Если же объективная истина — иллюзия, то наука есть не что иное, как «воля к власти», к власти над природой и человеком, над всем, что только попадает в орбиту ее деятельности. Это превосходно понял

¹⁵ Popper K. Objective knowledge. An evolutionary approach. Oxford, 1972, p. 297.

Ницше, которому и принадлежит, как известно, постулат «воля к власти». Если есть объективная истина, то основным принципом деятельности ученого становится служение истине и тем самым — человечеству. Если же истина — это то, что «мне нужно на практике», то ничто не мешает от имени науки выдавать грубое заблуждение за истину, если только это мне «нужно», и вообще вся деятельность такого «ученого» превращается в специфическую разновидность бизнеса со всеми атрибутами последнего: рекламой, бешеной борьбой с конкурентами за рынки сбыта, погоней за прибылью и т. д.

Поэтому такое огромное значение имела и имеет борьба В. И. Ленина за утверждение принципа объективной истины в его диалектико-материалистическом понимании. Именно этот принцип представляет собой теоретическую гарантию реальной (не словесной только) противоположности между диалектикой и софистикой, между пониманием роли практики в марксизме и прагматизме.

ДВЕ ОБНОВЛЯЮЩИЕ ИДЕИ

«Наука логики» — не только резюме интеллектуальной традиции, она не только завершает и объединяет, но и заглядывает в будущее, которое для нас уже настоящее. В ней нашли отражение идеи, которым суждено было революционизировать стиль научного мышления XIX—XX веков. Первая из этих идей — понятие процесса, которое заняло надлежащее место в естествознании только в конце XIX столетия, когда в сознании ученых более или менее улеглись дарвинистские представления об эволюции. Эту заслугу Гегеля постоянно отмечали классики марксизма-ленинизма: «Великая основная мысль, — что мир состоит не из готовых законченных предметов, а представляет собой совокупность процессов, в которой предметы, кажущиеся неизменными, равно как и делаемые головой мысленные их снимки, понятия, находятся в беспрерывном изменении, то возникают, то уничтожаются, причем поступательное развитие, при всей кажущейся случайности и вопреки временными отливам, в конечном счете прокладывает себе путь, — эта великая основная мысль со временем Гегеля до такой степени вошла в общее сознание, что едва ли кто-нибудь станет оспаривать ее в общем виде».¹⁶

С особенной силой идея развития проведена Гегелем в культурно-исторической области. Здесь до самого конца столетия все основные теоретические построения так или иначе шли по пути, проложенному им, даже если официально (как это было свойственно социологам-позитивистам) декларировалась неприязнь или враждебность к «спекулятивной философии исто-

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 302.

рии». Поэтому, когда открытие Дарвина показало необходимость эволюционного подхода в биологии, сформировались необходимые предпосылки для создания единой диалектико-материалистической картины мира, что и было сделано Энгельсом в «Анти-Дюринге» и «Диалектике природы». При этом идея развития получила самый широкий — космологический — смысл, естественнонаучная конкретизация которого стала достоянием физики XX века с ее общей теорией относительности, гипотезой «расширяющейся Вселенной», взрывов звездного вещества и т. д.

Углубляясь в историю идеи развития, нетрудно установить, что корни ее уходят в глубокую древность, по крайней мере в учение Аристотеля, представлявшего органическое развитие как осуществление цели. Связь идеи развития с телеологией и сделала ее неприемлемой для научного сознания, особенно в ту пору, когда главным врагом зарождавшегося экспериментально-математического изучения природы был схоластический аристотелизм. Именно эту историческую ситуацию отражает многозначительное предупреждение Ньютона: «Физика, берегись метафизики». Это изречение не стоит считать всего лишь эффектной фразой исторического лица, назначение которой в том и состоит, чтобы быть произнесенной, а затем запечатленной в анналах истории. Оно формулирует один из тех методологических нормативов, которым действительно следовало физическое мышление, освободившееся от власти всякого авторитета, церковного или светского. В своем исходном значении оно было правилом запрета, проводившим четкую демаркационную линию между экспериментальной физикой и натуралисто-философским размышлением о природе, которое до поры до времени (и довольно долго — несколько столетий по крайней мере) принималось за «физику».

Во времена Ньютона это правило понимали совершенно однозначно, в нем видели осуждение выходившего из моды аристотелизма и популярного тогда уже картезианства, но в конце XIX столетия Max и его приверженцы пожелали сделать из Ньютона, что называется, «щирого» позитивиста, и это было с исторической точки зрения совершенно неправильно. Ведь Ньютон (и это понимал Гегель) вовсе не был свободен от «метафизики», т. е. философских представлений о бытии, и Гегель знал, какой именно «метафизики» он был поклонник — «скверной метафизики атомизма». Однако характерно (и этот факт наводит на размышления), что сам Ньютон атомизм «метафизикой» не считал, он, по-видимому, думал, что атомизм есть физическая истина. Но у Демокрита, Эпикура и Лукреция атомистические представления носили умозрительно-философский характер и подкреплялись не научно спланированными экспериментами, а соображениями здравого смысла и явлениями повседневного опыта. И все же заблуждение Ньютона впол-

не понятно, так как философия атомизма как бы «срослась» с экспериментально-математическим изучением природы. Разумеется, в состав физической теории вошла не вся философия атомизма, а только самые общие ее онтологические основания, кажущиеся такими простыми и убедительными для естествоиспытателя (сведение сложных тел к далее неделимым частицам и постулирование пространства как вместилища этих частиц), но при своем проведении эти принципы встречают немало затруднений, которые, однако, мало волновали физиков как физиков, ибо относились уже к «отвлеченной философии». То, что им было нужно, физики взяли, а остальное (хотя и логически связанное с этим) их ничуть не интересовало. Реакция же Гегеля («скверная метафизика») объясняется тем, что он, наоборот, видел общие трудности атомизма как мировой схематики, а вклада его в физическую теорию просто не ценил ввиду своего пренебрежительного отношения к «эмпирическому знанию».

Идея развития вошла в горизонт научного мышления иначе, т. е. без всякой осознанной связи с философией развития Аристотеля и Гегеля. В сознании ученых второй половины XIX столетия понятие развития выглядело как следствие из эмпирического обобщения Дарвином гигантского фактического материала, демонстрирующего изменчивость органических форм под влиянием меняющихся условий среды. Внимание специалистов было обращено на обработку эмпирических данных с целью распространения эволюционного метода «вширь» — на быстро умножавшееся семейство наук, которое имело общее название «биология», на поиск новых подтверждений эволюционизма или, наоборот, — на попытки (не прекращающиеся до сих пор) оспорить истину дарвинизма.

Общее же понятие развития специалистами анализу не подвергалось. Как и бывает в таких случаях, оноказалось пустым и совершенно бессодержательным и не заслуживающим научного интереса. И действительно, успешное решение этой задачи (анализ общих категорий естественнонаучного мышления) требует перехода на новый уровень исследования, от которого «узкий специалист» бесконечно далек и к которому совершенно не подготовлен. Этот уровень исследования Кант называл «трансцендентальной логикой», Гегель — «спекулятивной философией», а философы-марксисты — диалектической логикой.

Хотя Кант первый указал новое поле исследования для философского мышления, желающего работать в контакте с наукой, а не подменять ее, его трансцендентальная логика была скроена по мерке ньютонианской физики («чистое естествознание», условия возможности которого он исследовал в «Критике чистого разума», было не чем иным, как физикой Ньютона) и зеркально отобразила ее ограниченность (например, от-

деление пространства и времени под видом «априорных форм чувственности» от предметной реальности). Гегелевская философия, напротив, как мы уже отмечали, есть критика современного ему естествознания во имя торжества спекулятивного разума над эмпирической рассудочностью. Теперь нам уже ясно, какой мировоззренческий смысл имела эта критика: замена механического стиля мышления, характерного, в общем, для всего XVIII столетия, «организмическим» и культурологическим.

Мы ведь помним, что, согласно Гегелю, живой организм — наглядно-чувственный образ спекулятивного понятия. Недаром излюбленные примеры диалектики у него берутся из биологического мира: растение, почка, плод и т. д. Диалектика противостоит метафизике не только как учение о всеобщей связи, противоречии как источнике развития, но и более конкретно, более содержательно: *как учение об органической и суперорганической целостности в противовес концепции простого агрегата*. В этом противопоставлении резюмируется смысл гегелевской логики «субъективного понятия» с характерной для нее цепочкой понятий: «механизм», «химизм», «телеология», «теоретическая и практическая идея», «абсолютная идея». Диалектика, стало быть, — логика наук о жизни и наук о культуре, диалектика есть логика и одновременно метод исследования таких специфических для познания объектов, как «организм» и «духовный организм» (последнему объекту и соответствует категория абсолютной идеи «Науки логики»).

Диалектика у Гегеля есть, таким образом, метод обоснования полной автономности «тотальностей» в природе и обществе и неприменимости к ним естественнонаучного способа мышления. Непременный вывод, вытекающий из его доктрины, в том и состоит, что только философия (вполне определенная, конечно, но мы помним, что для Гегеля «философия», если это слово употребляется без уточнений, всегда эквивалентна его собственному учению) способна мыслить и познавать жизнь в природе, в человеке и человечестве. Именно это преимущество и делает, по его мнению, философию единственной настоящей наукой, наукой в полном смысле этого слова. Диалектика есть единственный способ познания жизни, рассудочное естествознание вынуждено всегда останавливаться на пороге жизни и если, побуждаемое жаждой знания, все же осмеливается прикоснуться своими методами к живому, то немедленно его умерщвляет и, думая, что изучает жизнь, на самом деле занимается описанием и анатомированием трупа.

Легко видеть, какую интерпретацию могла бы получить с этой точки зрения дарвиновская теория эволюции. То, о чем я сейчас собираюсь говорить, вовсе не безответственное фантазирование: ведь существует же логика концепций, логика идей, которой, правда, легко злоупотребить по искреннему непонима-

нию или из умысла, но без которой история науки и философии вообще не была бы возможна. Так вот, вероятнее всего предположить, что, дожив Гегель до публикации «Происхождения видов» (Александру Гумбольдту, который был старше его на год, это удалось), он принял бы теорию естественного отбора в штыки, назвал бы ее «рассудочной» и «внешней» по отношению к объекту (т. е. жизни) точкой зрения. Иначе не могло и быть: ведь его диалектика, как мы отмечали в первой главе, была телеологией развития. Следовательно, теория, результатом которой было изгнание телеологии из той области, где она (телеология) имела, казалось бы, самые прочные позиции, не могла не выглядеть в его глазах механической.

О том, какую теорию эволюции предпочел бы Гегель, можно судить хотя бы по следующей выдержке: «Уже в растении обнаруживается некоторый центр, простирающийся на периферию, некая концентрация различий, некое саморазвитие изнутри вовне, некое саморазличающееся и из своих различий в почке само себя порождающее единство, и тем самым нечто такое, чему мы приписываем стремление».¹⁷ Здесь мы находим сжатое выражение того, что удачнее всего, пожалуй, назвать *гегелевским био-логизмом*. Био-логизм (в отличие от биологизма, под которым обычно понимают односторонне биологическую интерпретацию явлений более высокого порядка — психологических и социальных) — это попытка выразить сущность жизни в терминах логики, но не обычной, а уже, так сказать, «витализированной» (понятие, по Гегелю, есть уже живое саморазличающееся единство, а организм — это «понятие в чувственном созерцании»).

Био-логизм есть, таким образом, объяснение жизни, исходя из понятия жизни, которое само по себе, по определению, уже есть жизнь. Это классический пример порочного круга, в который, однако, сознательно и смело входит спекулятивная мысль, убежденная в необходимости и плодотворности такого шага.¹⁸ Спекулятивный философ убежден, что за подобной тавтологией скрывается «последняя» фундаментальная истина: изначальная данность жизни. Именно поэтому жизнь не может быть объяснена чем-то иным, кроме нее самой. Понятие о жизни, настоящее понимание ее можно получить, только если как следует развернуть содержание самого этого понятия, которое у нас уже есть, но только в виде бедной абстракции, неопределенного, туманного представления, элементы которого нужно упорядочить, и тогда они сами придут в движение, нальются жизнен-

¹⁷ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 3. М., 1977, с. 17.

¹⁸ На современном философском языке это называется «герменевтическим кругом». — Подробнее об этом см.: Гайденко П. П. Философская герменевтика и ее проблематика. — В сб.: Природа философского знания, ч. 1. М., 1975.

ными соками и в имманентной диалектике опосредствования явят умственному взору все богатство своей конкретности.

На уровне природной жизни эта диалектика опосредствования и есть то, что называется «стремлением», о котором говорит Гегель в только что приведенной цитате. Это значит, что эволюция с его точки зрения обязательно должна бытьteleологическим процессом, имеющим совершенно определенное направление, присущее этому процессу имманентно и не зависящее от адаптационных требований условий обитания. В современной литературе отмечаются три главные теории, соперничающие с дарвинизмом в объяснении эволюции. Это ламаркизм, «сальтационная» теория (эволюция путем скачкообразных «макромутаций») и теория направленной эволюции — «ортогенез». ¹⁹ Ясно, что философ примкнул бы к последней версии эволюционной теории.

Итак, гегелевский био-логизм представляет собой специфическую разновидность витализма. Только диалектико-материалистическое понимание развития смогло восстановить контакт с научным подходом к явлениям жизни вообще и к эволюционному процессу в частности. Диалектико-материалистическая философия учитывает специфику жизненных процессов по сравнению с неорганической природой, но вместе с тем подчеркивает их общую материальную природу. Вместе с огромным большинством естествоиспытателей философия диалектического материализма придерживается того взгляда, что жизненные процессы носят «квазитеleологический» — teleonomический — характер и вовсе не противоречат обычной детерминистической логике объяснения естествознания (при достаточно глубоком понимании причинности, не сводимой к жесткой динамической модели).

Так, один из крупнейших современных эволюционистов Э. Майр пишет: «Целенаправленное действие особи, поскольку оно обусловлено свойствами ее генетического кода, целенаправленно не более и не менее, чем действие счетно-решающего устройства, которое реагирует на различные сигналы в соответствии с заложенной в него программой. Это, если можно так сказать, чисто механическая (не совсем удачное слово. — M. K.) целенаправленность... Столь четкое отделение teleonomии, которая имеет поддающуюся анализу физико-химическую основу, от теории, имеющей дело со всеобщей гармонией органического мира в более широком плане, весьма полезно, потому что эти два совершенно различных явления часто смешивают друг с другом».²⁰ Как видим, Майр все-таки допускает возможность теоретического объяснения в глобальных масштабах эволюционного процесса. Ему резонно возражает

¹⁹ См.: Рьюз М. Философия биологии. М., 1977, с. 156.

²⁰ На пути к теоретической биологии, т. 1. М., 1970, с. 52—53.

К. Х. Уоддингтон, указывая на то, что, хотя онтогенез особи нельзя отождествить с развертыванием эволюционного процесса, тем не менее «естественный отбор представляет собой механизм другого квазителеологического процесса — эволюции. Сейчас нам следует использовать наши новые представления о природе квазителеологических механизмов для того, чтобы углубить понимание эволюционных процессов».²¹

Было время, когда у нас некоторые биологи якобы с позиций диалектического материализма отрицали применимость математических и физико-химических методов в изучении живого, ссылаясь на его качественную специфику по сравнению с неорганической материей. Это опять-таки пример бессознательной подмены диалектико-материалистического подхода к проблеме идеалистически-гегельянским, который раз и заключается в абсолютизации качественной специфики живого. Диалектико-материалистическая философия не считает определение сущности жизни своей исключительной прерогативой, на что претендовал спекулятивный идеализм. Как показывает анализ определения жизни, которое в свое время дал Ф. Энгельс, не существует отдельного философского понятия жизни по сравнению с естественнонаучным. Наоборот, философское определение жизни резюмирует и обобщает те характеристики живого, которые установлены биологическими науками в процессе экспериментального исследования предмета, и предупреждает о несостоительности абсолютизации существующих в данный период времени естественнонаучных представлений, поскольку они имеют исторически относительный характер.

Именно в этом духе сравнительно недавно на страницах нашего ведущего философского журнала выступал академик В. А. Энгельгардт, объясняя философам, что ни расшифровка генетического кода, ни общий прогресс молекулярной биологии еще не решают проблемы исчерпывающего определения сущности жизни. По-видимому, в этом и проявляется качественная специфика живого: в принципе, в пределе сущность жизни сполна и без остатка может быть объяснена закономерностями функционирования физико-химической структуры живого, но этот процесс осуществления идеала «редукционизма» имеет, по-видимому, асимвотический характер, так что в любой данный момент ощущается недостаточность и неполнота физико-химического объяснения. Могут возразить: причем тут специфика живого, ведь предмет любой науки неисчерпаем. Разница, как представляется, в том, что в физике или в химии, несмотря на постоянное развитие наших знаний, не создается ощущения постоянно ускользающего от анализа «чего-то», тогда как у мыслящего биолога, как показывает выступление В. А. Энгельгардта, это ощущение полностью не развеивается. Иными

²¹ Там же, с. 59.

словами, в биологической науке постоянно воспроизводится противоречие между необходимостью и недостаточностью редукционизма. Без принятия редукционизма материальность живого фактически (словесные декларации, не подкрепленные реальным методом исследования, в науке никогда всерьез не принимались, они могут обольстить только спекулятивный ум или ту категорию людей, которую Щедрин гуманио именовал «простодушными») становится фикцией. Ведь каждый шаг биологии вперед означал именно прогресс в осуществлении программы редукционизма. И вместе с тем сопоставление редукционистской объясняющей схемы с интуитивным представлением о живом всякий раз заставляет философски мыслящего ученого испытать чувство неудовлетворенности (узкому специалисту всегда легче, потому что он анализом принципиальных общих проблем своей науки не занимается).

Гегель исходит как раз из интуитивного представления о жизни, которое и развертывает в систему понятий. (Это еще и еще раз доказывает, насколько ненадежны в принципе интуитивные представления, т. е. очевидность для рефлектирующего сознания, ибо такая очевидность может быть и чаще всего бывает совершенно некритичной по отношению к унаследованным взглядам; так, Гегель был некритичен по отношению к античной идеалистической традиции.) Система — вторая обновляющая идея, которая впервые в истории философии и науки выдвигается им на передний план, в чем опять-таки проявляется, как теперь говорят, «эвристическая функция» философии, ее общенаучное значение. В связи с развитием системных исследований естественно обратить внимание на предысторию этого методологического течения, и тут уж нельзя пройти мимо Гегеля.

С самого начала, однако, хотелось бы оттенить своеобразие гегелевской позиции. Гегель — несомненно «системник» (кое-какие цитаты, подтверждающие эту оценку, мы уже приводили в первой главе). Но, насколько можно судить, идея системы у него никогда не выдвигалась сама по себе, а только в связи с другой фундаментальной для него идеей развития. Вернемся снова к предисловию «Феноменологии духа» и посмотрим под несколько иным углом зрения на знакомые цитаты: «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее... Истинное есть целое. Но целое есть только сущность, завершающаяся через свое развитие».²² Итак, система есть «форма» вполне развитого целого. Развитие, стало быть, и есть развитие абстрактной, пустой, внутренне не дифференцированной всеобщности в систему. «Наука логики» и есть изображение этого процесса в его чистом виде.²³ Абсо-

²² Гегель. Соч., т. IV, с. 3, 10.

²³ По-видимому, одним из первых, кто у нас писал об этом, был Л. К. Науменко, а затем А. П. Огурцов.

лютная идея образует логический каркас системы, абсолютный дух — вполне осуществленную и «завершенную через свое развитие» систему. То, что на логико-методологическом уровне выступает как требование системности, онтологически означает определение действительности как суперорганической (духовной) тотальности. «Наука о ней (абсолютной идее.— *M. K.*) есть существенная *система*, потому что истинное как *конкретное* есть развертывающееся в самом себе и сохраняющее себя единство, т. е. *тотальность*, и лишь посредством различия и определения различий может существовать их (различий.— *M. K.*) необходимость и свобода целого».²⁴

Таким образом, Гегель говорит о системе как признаке науки, но нужно помнить, что сама-то «наука» для него есть устранение всего субъективного и непосредственное слияние в мысли с самой реальностью. Такое слияние и есть третий, высший момент «логического» — спекулятивное, или «мистическое», так что фактически система становится характеристикой самой абсолютной реальности, поскольку последняя представляет собой конкретную тотальность. И если бы Гегель на этом остановился, то его учение кануло бы в Лету, как и большинство метафизических систем прошлого, о которых помнят только специалисты по истории философии. Но его исследовательская программа предполагала оправдание разумности действительного, т. е. демонстрацию того, как идея пробивает себе дорогу в чуждом ей мире природы и возвращается к себе домой в сфере духа.

Но что значит «идея пробивает себе дорогу»? Это значит, что в хаосе случайностей, составляющих мир природы и истории, обнаруживается закономерная связь явлений, постепенно в процессе развития складывающаяся в картину целого. И ввиду тождества субъекта и объекта, бытия и мышления это становящееся единство предметной области и есть в то же самое время упорядочение, приведение в систему эмпирического знания об этой действительности. Сила идеи и проявляется в том, что, следуя ей, разрозненные «агрегаты сведений» можно соединить в единую науку мицроздания. Так возникает величественный замысел «Энциклопедии философских наук», призванной создать из хаоса разнообразных и на первый взгляд несогласимых, разнокалиберных знаний «универсальное царство мысли», где мысль могла бы действительно «живь» в органическом единстве своих элементов (специфических предметных содержаний), а не мучиться в плену опредмеченного, раздробленного на части бытия, поделенного между отдельными науками, ничего не желающими знать друг о друге. (Кстати, уже у Гегеля есть эта концепция «живого знания», которая сыграла такую важную роль в истории русской религиозно-идеалистической

²⁴ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 100.

философии, начиная со славянофилов и вплоть до Лосского и Франка.)

Идея энциклопедии, составленной не по внешнему — алфавитному — принципу, а имманентно развитой на основе самодвижения содержания, ставит философию в совершенно специфическое положение по отношению к специальным наукам. Философия вбирает, поглощает их содержание, сохраняя существенное и отбрасывая случайные эмпирические детали, и логически упорядочивает это готовое содержание, перестраивает его сообразно принципам логики, придавая этому содержанию вид иерархической системы, в рамках которой происходит насыщение знания, постепенное и неуклонное обогащение исходных, бедных абстракций. Таким образом, задача философии заключается, коротко говоря, в систематизации «положительного» знания специальных наук.

Это поистине великая мысль, которой суждена была долгая жизнь. Этой идеи Гегель обязан богатством конкретного содержания, которым насыщена его система и из которого до сих пор можно черпать и мысли, и «информацию к размышлению». Недаром Энгельс говорил о «бесчисленных сокровищах», скрытых в гегелевской системе. В самом деле, энциклопедическая ученость позволила Гегелю показать значение философской рефлексии в самых разнообразных областях человеческого знания, а не только в сфере отвлеченной мысли, где «сам черт ногу сломит» в бесконечных «копосредствованиях» и «саморазличениях», от которых голова идет кругом и словно наполняется туманом, что и привлекает иных любителей «глубокомыслия», прячущих свою незрелость в залпах загадочных фраз.

Гегель не только выработал теорию и метод идеалистической диалектики, но показал, как эта диалектика работает в философском осмыслиении основных проблем мировоззрения. И он показал, что даже его — идеалистическая — диалектика действительно помогает в установлении правильного подхода к предмету. Это особенно касается сферы культурно-исторического бытия человека и человечества. Как известно, Маркс отмечал, что, например, история философии начинает становиться наукой только с Гегеля.

Гегель не только теоретик диалектики, теоретик системности, не только исследователь категориальной структуры мышления. Он — мастер применения диалектики, замечательный практик историко-генетической систематизации знания. *Его диалектика в действии — это и есть историко-генетическая систематизация.* Противопоставление диахронического и синхронического подходов, составляющее краеугольный камень структурализма (и повлиявшее также и на системное движение), для него не имеет смысла ввиду органической связи идеи развития с идеей системы. Систематизация у него всегда — логически сжатое и упорядоченное воспроизведение исторического хода вещей.

Свойственное ему, как отмечали основоположники марксизма, «историческое чутье» облегчало эту задачу, но не могло во всех случаях гарантировать от ошибок, вызванных как требованиями спекулятивной конструкции (что особенно заметно в философии права), так и неизбежной ограниченностью знаний отдельного человека (последнее особенно бросается в глаза при чтении «Философии природы»).

Общий недостаток гегелевской систематизации Энгельс сформулировал в следующих словах: «Подобно натурфилософии, философия истории, права, религии и т. д. состояла в том, что место действительной связи, которую следует обнаруживать в событиях, занимала связь, измыщенная философами (имеется в виду вся традиция немецкого классического идеализма.—М. К.)... На место действительной, еще не известной связи ставилось, таким образом, какое-то новое, бессознательное или постепенно достигающее сознания таинственное пророчество. Здесь надо было, значит... устраниить эти вымыщеные, искусственные связи, открыв связи действительные. А эта задача в конечном счете сводилась к открытию тех общих законов движения, которые в качестве господствующих прокладывают себе путь в истории человеческого общества».²⁵

Немало у Гегеля страниц вымученных, в которых содержание погребено, придавлено тяжестью идеалистической конструкции, страниц, в которых прежде всего чувствуется тот формализм общего построения, за который он так справедливо критиковал друга своей юности Шеллинга. Но есть и другое: сплошь органическое развитие существа дела почти без упоминаний его излюбленных логических богов, целые страницы, которые почти без изъятий могли бы войти в популярную хрестоматию (популярную по сравнению с некоторыми «научными разработками») по диалектической логике, правоведению, истории, психологии, эстетике, религиоведению и по различным философским вопросам. Между прочим, такую хрестоматию можно было бы издать для облегчения знакомства с его вкладом в философию, хрестоматию выдержек, где, как говорили классики марксизма, всего меньше идеализма и где, по существу, проступает материализм, историзм и действительная (не спекулятивная) диалектика.

Что же касается философии природы, то ее замысел очень высоко ценил Энгельс, отмечавший плодотворность гегелевской попытки «энциклопедически резюмировать» естествознание. По существу, натурфилософия Гегеля выдвинула реальную задачу, и по сей день сохраняющую свою актуальность (пожалуй, еще большую сейчас, чем в первую треть прошлого столетия). Это задача разработки единой естественнонаучной картины мира на основе рациональной классификации наук и систематизации

²⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 305.

естественнонаучного знания. Решением этой задачи и занимался Энгельс в «Диалектике природы», оставшейся, к сожалению, не завершенной. В настоящее время над этой задачей работают академик Б. М. Кедров и его сотрудники.

Надо сказать, что такая систематизация имеет не только просветительско-мировоззренческое и научно-философское значение. У этого дела есть и прикладные аспекты, одним из которых является, например, рационально обоснованная перестройка учебных вузовских планов, которые чаще всего не успевают за развитием науки. Изменения, которые в них вносятся, как правило, построены на эмпирических «экспертных» оценках или на спорадическом учете непосредственных требований организаций — «потребителей» выпускаемой вузами «продукции». Но такая перестройка, чтобы быть сколько-нибудь долговечной, должна опираться на объективно констатируемые сдвиги в самой структуре научного знания с учетом, разумеется, требований практики. Однако получить достаточно полную и определенную картину этих сдвигов можно только после того, как мы сумеем привести в порядок и систематизировать, хотя бы в главных чертах, массу новой научной информации.

И это не утопия, как можно сгоряча подумать, ибо известно, что наряду с прогрессирующей дифференциацией научного знания идут и процессы интеграции, которые и составляют объективную основу системно-целостной организации знания. Но если в 30-е годы прошлого столетия эту задачу пытался выполнить О. Конт в шеститомном «Курсе позитивной философии», на что у него ушло примерно полтора десятилетия, а во второй половине того же века — Спенсер в своей десятитомной «Синтетической философии» (ему на это потребовалось около сорока лет), то теперь это дело под силу лишь специально созданным коллективам специалистов разных областей знания, в том числе историков науки и философов. (Спустя сто лет после выхода в свет первого тома контовского «Курса» среди приверженцев логического позитивизма возникла идея издания «Международной энциклопедии унифицированной науки», и вышла серия книг под этим общим названием, но к настоящему времени издание прекращено. По-видимому, одна из причин приостановки проекта — отсутствие согласия в том, на какой основе возможна «унификация науки» в связи с кризисом логического позитивизма.)

В современных условиях трудности систематизации научного знания неизмеримо возросли, и теперь уже не приходится считывать на энциклопедически образованного индивидуума, способного в одиночку (или с помощью секретарей, как это делал Спенсер) справиться с таким гигантским делом. Зато теперь известны методы, так сказать, организационного «усиления интеллекта» путем объединения творческого потенциала

людей в рамках единого проекта. Тем более, что успешный опыт энциклопедического охвата знаний в пределах отдельных наук уже есть. Таков, например, пользующийся мировой славой учебник физики Л. Д. Ландау и Е. М. Лифшица. Конечно, трудности интеграции знаний в междисциплинарных масштабах значительно больше, но все-таки они преодолимы в принципе, особенно если не претендовать на абсолютную истину. Роль философов в этом деле действительно, как и предвидел Гегель, могла бы состоять в решении некоторых содержательно-логических проблем: формулировании общенаучных понятий, с помощью которых обеспечивался бы логически-смысловой переход от одной предметной области к другой, построении развернутой концептуальной схемы, в которой резюмировалось бы движение знания на разных уровнях общности от понятий наиболее узкого применения до философских категорий, выявлении и систематизации логики исторического развития знаний в отдельных науках, определении корреляционных связей интеллектуального прогресса в различных предметных областях и т. д.

Что касается философии духа, то здесь систематизаторское искусство Гегеля особенно поражает. И немудрено: ведь здесь он (как и сама «идея», похождения которой он описывал) был «у себя дома». Первым примером его успеха может служить все та же «Наука логики». Достаточно только сравнить гегелевскую систему категорий с той, которой пользовались его предшественники, например Кант, чтобы не только понять, но и почувствовать, какой колоссальный объем эмпирического материала, самого разнородного по содержанию, «просеял» он в своем сознании, чтобы выделить из него, как он сам выражался, «алмазную сеть категорий».

В философии субъективного духа он имеет дело с материалим антропологии и психологии, посредствующим звеном между которыми выступает изобретенная им самим наука — феноменология. Антропология — низший раздел знания о духе, поскольку она есть наука о душе, еще погруженной в природу, о «природной душе», еще не отделимой от телесной формы своего бытия. Отсюда в этот раздел входят расовые различия, природные задатки, темперамент, характер. Вторую часть антропологии составляет учение о «чувствующей душе». «Эта ступень духа сама по себе есть ступень его темноты, поскольку ее (ступени.— М. К.) определения не развиваются еще до сознательного и осмысленного содержания; в этом смысле эта ступень вообще формальна. Своеобразный интерес она приобретает, поскольку существует как *форма* и тем самым проявляется как *состояние...* в котором развитие души, определенное уже далее к сознанию и к рассудку, может снова упасть на низшую ступень. Более истинная форма духа, существующая в более подчиненной и более абстрактной форме, содержит

в себе несоразмерность, которая есть болезнь. В этой сфере абстрактные формообразования души должны рассматриваться то сами по себе, то как болезненные состояния духа, потому что эти последние могут быть поняты исключительно исходя из первых».²⁶

Большую часть того, что Гегель относил к антропологии, теперь включают в психологию, но нас сейчас не интересует проблема соотношения этих наук по существу. Отметим только, что его генетическая систематизация содержит интересную и оригинальную трактовку психопатологии как возвращения развитой психической жизни к уже пройденному низшему уровню и насильтственного задержания психического на этом уровне. Совершенно оригинален, как мы уже отмечали, Гегель в учении о сознании и самосознании, образующем специфический предмет феноменологии. В феноменологии рассматривается образование «я»— порождение и проявление того факта, что психическое уже поднялось на ступень сознания, которое возникает, как только субъективное начинает противополагать себе объективное как предмет. Но в рамках феноменологии движение сознания по ступеням восходящего духа происходит как изменение предмета сознания, потому что до сознания еще не доходит, что всякий предмет сознания есть его собственный предмет и что, следовательно, истинная точка зрения есть тождество субъекта и объекта. Уяснение этого обстоятельства поднимает сознание на ступень разума, который, по Гегелю, и составляет уже собственный предмет психологии постольку, поскольку он выступает еще только со своей субъективной стороны.

Общую ограниченность философии Канта и Фихте Гегель усматривает в том, что оба эти мыслителя задержались на позиции феноменологии сознания и не поднялись на следующую ступень. «Кантовскую философию всего точнее можно рассматривать в том смысле, что она поняла дух как сознание и содержит в себе исключительно только определения его феноменологии, а не его философии. Она рассматривает «я» как отношение к чему-то потустороннему, что в своем абстрактном определении называется вещью в себе... В философии Фихте всегда приходится иметь дело с затруднениями в вопросе о том, как «я» должно овладеть «не-я». Истинное единство обеих этих сторон здесь никогда не достигается».²⁷

Феноменология духа занимает совершенно своеобразное место в системе наук о человеке. По существу своему это учение о формировании личности в процессе общения и активного взаимодействия с другими людьми. Фактически здесь речь идет о социально-исторических предпосылках возникновения

²⁶ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 3, с. 134.

²⁷ Там же, с. 222.

человека не как создания природы, а как социального существа. В таком случае Гегель несомненно прав, поставив феноменологию непосредственно перед психологией, ибо последняя уже предполагает исторически сформировавшуюся личность, так что сам процесс ее формирования для нее остается, так сказать, «за кадром».

На ступени разума, или духа как такового, мы попадаем уже в сферу человеческой деятельности. «Только *душа пассивна, свободный дух* по существу активен, производителен».²⁸ Эти слова в афористически сжатой форме содержат все учение Гегеля о человеке и человечестве, а по своему непосредственному смыслу указывают на то, что сущность человека не может быть понята в рамках одной только психологии и для полного своего раскрытия нуждается в привлечении всего того, что ею «произведено». Чтобы понять человека, субъективный дух надо рассмотреть в единстве с объективным и абсолютным. Иначе говоря, психологическое знание должно быть дополнено и углублено социально-историческим, культурологическим.

²⁸ Там же, с. 260.

Глава третья

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ

С легкой руки позднего Шеллинга, объявившего рационализм от Декарта до Гегеля «философией необходимости», отрицающей свободу, учение Гегеля часто воспринимается в неполном, усеченном виде, так что его философско-антропологическая проблематика тонет в глобальной схеме движения мирового разума. В глазах иррационалистов величайший рационалист в истории классической философии всегда выглядел «душителем свободы», философским провозвестником полного поглощения личности «социумом». Такого мнения придерживаются не только философские представители «абстрактной субъективности», как бы их окрестил наш философ, но и немало людей передового образа мыслей на Западе, далеких, в общем, от гипертрофированного индивидуализма и антисциентизма.¹ И это объясняется определенным истолкованием социально-политической философии Гегеля: ведь он «обожествил» государство, а что такое современное империалистическое государство, хорошо знает каждый, кто не забыл две мировые войны, застрельщиком которых была как раз Германия...

Конечно, Гегель был «государственник», и это вполне естественно для поклонника античной культуры эпохи ее высочайшего расцвета, у которого вызывало омерзение корыстолюбие буржуазного общества с его безграничным индивидуализмом. От этого «духовного царства животных»² он и искал

¹ См., например: Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.

² В оригинале «geistige Tierreich». Традиционный русский перевод грешит буквализмом («духовное животное царство») и не совсем ясно передает мысль Гегеля. Может быть, лучше было бы перевести «царство члопекообразных животных», ибо, по существу, речь идет об этом, а слово «духовный» имеет у Гегеля более широкий смысл, чем тот, к которому мы привыкли, и совпадает с человеческой деятельностью вообще. Но предлагаемый нами перевод легко атаковать с позиций буквализма.

спасения в государстве, но не в каком попало, а в разумно устроенном. Что далеко не всякое государство соответствует идее, он не только понимал «про себя», но возвещал громогласно. Вот какую характеристику получает у него французский абсолютизм накануне падения: «Какое это было государство! Бесконтрольнейшее господство министров и их девок, жен камердинеров, так что огромная армия маленьких тиранов и праздношатающихся рассматривала как свое божественное право грабеж доходов государства и пользование потом народа (перевод Б. Столпнера.— *M. K.*). Бесстыдство, несправедливость достигали невероятных пределов, нравы только соответствовали низости учреждений; мы видим бесправие индивидуумов в гражданском и политическом отношениях, равно как и в области совести, мысли».³

Для Гегеля приверженность «настоящему государству» вполне совместима со свободой личности, более того, лишь в государстве она получает историческое существование. Гегелевская доктрина была философией свободы, но в ином, разумеется, смысле, чем у позднего Шеллинга или у современных экзистенциалистов, а также «экзистенциализированных марксистов» вроде Сартра, Адорно и Маркузе. Ведь нельзя забывать, что свобода — атрибут духа, так же, как тяжесть — атрибут материи. Свобода есть возвращение духа к самому себе в результате уяснения глубинного тождества разума «внутри» — в человеческом сознании и разума «снаружи» — в его внешней (природной и социальной) объективации. Свобода есть снятие объективации, преодоление «овнешнения», распредмечивание и «присвоение» духом всего, что им создано.

Может показаться, что мы имеем дело с типичной установкой на философскую мудрость: познание сути вещей делает мудреца свободным. В такой интерпретации эта мысль так же стара, как и заветы семи античных мудрецов. Но мысль Гегеля совсем иная, потому что у него иное понятие философии. Философия для него не просто достижение индивидуального самосознания и духовное самопреобразование субъекта этого постижения. Она — квинтэссенция духа времени, глубочайшее свидетельство общего характера эпохи, а вовсе не приватный взгляд самоуглубленного индивидуума. «Тем самым мы... обнаруживаем, что философия отнюдь не возвышается над своей эпохой в качестве чего-то, в корне отличного от ее всеобщей определенности; но один и тот же дух пронизывает действительность и философское мышление. Разница заключается лишь в том, что последнее есть подлинное самосознание действительного. И эпоха, и ее философия несут в себе одно и то же движение; разница же заключается только в том, что определенность эпохи кажется как бы случайной, неоправданной

³ Гегель. Соч., т. XI, с. 389

и может находиться в *непримиримом, враждебном отношении к истинно существенному* содержанию, тогда как философия в качестве оправдания принципа есть одновременно *всеобщее успокоение и умиротворение*⁴.

И действительно, приметы времени наложили сильнейший отпечаток на все содержание гегелевской философии, которая всецело оказывается детищем своей эпохи и уже поэтому не имеет основания претендовать на абсолютную истину. Абсолютная истина предполагает полную независимость мыслящего субъекта от каких бы то ни было исторических воздействий и детерминирующих социальных факторов. Но вопреки тому, что думал об этом сам Гегель, глубокая укорененность его философии в своем времени и делает ее сейчас такой актуальной и стимулирующей мысль.

Самосознание одной эпохи может пригодиться в иную эпоху, если между ними есть исторически преемственная связь и, следовательно,—общность (хотя бы до известной степени) социальных условий и проблем. Гегель жил во время революции и победы новых общественных отношений, когда то, что зрело исподволь столетия, внезапно выступило на поверхность и властно потребовало социального признания и политico-юридического оформления. Наша эпоха во многом похожа на гегелевскую, только во много раз выросла, как выражался Маркс, «основательность исторического действия», ибо его содержанием служит уже не буржуазная, а социалистическая революция и строительство нового мира.

БОРЬБА И ТРУД В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

Среди прочего Гегель замечателен тем, что сумел в рамках идеалистического понимания человека как «саморазвивающегося духа» увидеть решающую роль социального в формировании человеческой индивидуальности. Его философская антропология в этом смысле социологична, или, вернее, социально-исторична. То же самое до Гегеля можно было заметить, пожалуй, только у Вико⁵, но у немецкого мыслителя эта точка зрения гораздо содержательнее. В глубинных пластиах человеческого сознания, скрытых от обычной психологической интроспекции и недоступных прямому экспериментальному изучению, Гегель разглядел отношение к другому человеку как предпосылку всего дальнейшего развития индивидуальности. Он убеждает в несостоятельности «атомистического» представления об обществе как продукте сознательного соглашения заранее готовых для общественной жизни, уже сформировавшихся личностей, которым достаточно только собраться вместе и провоз-

⁴ Гегель. Философия религии, т. 1. М., 1975, с. 241.

⁵ См.: Киссель М. А. Джамбаттиста Вико. М., 1980, гл. IV.

гласить образование государства, чтобы сразу стать «гражданиами».

Не только гражданином, но и человеком нельзя стать вне социальной связи. Сознание, «я», вопреки убеждению Декарта и Фихте, вообще не может рассматриваться как исходный пункт рассмотрения человека. Человек «опосредствован» жизнью, и он прежде всего тоже есть жизнь. А жизнь есть вечное возникновение и разрешение противоречия: «Живое имеет потребности и, таким образом, является противоречием, но удовлетворение потребностей есть снятие противоречия».⁶ Таким образом, идеалист Гегель исходным в понимании человека считает органические потребности живого организма. «Практический процесс, правда, есть изменение и снятие внешней неорганической природы в ее самостоятельном материальном существовании, но это все же процесс несвободный, ибо организм в животном влечении направлен вовне... Первым является здесь, стало быть, чувство зависимости субъекта, созидающего, что он не самостоятелен, но это отрицательное другое для него необходимо, а не случайно; это — неприятное чувство потребности... живое само заключает в себе недостаток, хотя он вместе с тем и снят, потому что живое сознает свою границу как недостаток (и снимает «недостаток» в действии.—М. К.)... Великий человек имеет великие потребности и стремится удовлетворить их. Великие деяния происходят только из глубокого страдания души... Таким образом, в отрицательном живое существо вместе с тем положительно существует при себе; и в этом тоже привилегия высших натур — существовать в виде такого противоречия».⁷

Невозможно было удержаться от желания привести эту выдержку, ибо она принадлежит к числу тех мест у Гегеля, где совсем не сказывается идеализм общего замысла и построения. В настоящее время изучение человека через потребности — азбучная истина для психолога, социолога, философа, и все более или менее тонкие построения, пытающиеся так или иначе объяснить мотивационную структуру личности, отталкиваются так или иначе от этого понятия. Другое дело, что сторонник строгих методов исследования, быть может, воздержался бы от таких выражений, как «противоречие», «отрицательность», «страдание». Но и они не лишены смысла, если учитывать, что потребности не только испытываются в виде первичных органических ощущений недостатка, но и переживаются, взаимодействуют с другими психическими образованиями и в той или иной мере охватываются сознанием и в нем живут.

Крайне поучительно, как Гегель переходит от абстракции потребности (потребность «абстрактна», потому что еще очень

⁶ Гегель. Философия религии, т. II. М., 1977, с. 237.

⁷ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 2. М., 1975, с. 506.

мало говорит о человеке, так же, как и первая логическая категория онтологии) к воспроизведению «конкретной целокупности» человеческой деятельности. Это как раз то, что отличает его подход от позиции Фейербаха с его антропологическим материализмом, застрявшим на исходных определениях потребности и отношения к другому («я и ты»), и от позиции экзистенциального идеалиста Сартра, который в первом своем большом трактате «Бытие и Ничто» исходил при определении сущности человека из понятия отрицательности, рассматривая это понятие как единственно необходимое для философской антропологии.

Человек обязательно должен быть взят в единстве с миром, в котором он живет, от которого зависит и который сам изменяет. Человек вне мира — абстракция, а не реальность. «При этом мир этот, находящийся вне человека, имеет свои нити в нем так, что то, что человек есть действительно для себя, состоит из них; так что, если эти внешние моменты исчезают, отмирает и сам человек...».⁸

Человек не есть покоящаяся сущность, он — само движение, т. е. деятельность. «Истинное бытие человека, напротив, есть *его действие*».⁹ Первичной формой деятельности является удовлетворение органических потребностей. В раннем своем произведении «Система нравственности», законченном еще в 1803 году — за четыре года до появления «Феноменологии духа», Гегель выделяет следующие «моменты труда»: 1) соотношение субъекта с объектом, или идеальное определение его через вожделение: это — овладение (слово «идеальное» здесь не должно сбивать с толку. Овладение предметом удовлетворения потребности «идеально» только в том смысле, что сам процесс труда еще не начался.— *M. K.*); затем реальное уничтожение его (объекта.— *M. K.*) формы... или деятельность самого труда; наконец, 3) уничтожение владения продуктом... и переход к наслаждению, которое остается целиком идеальным (т. е. потреблением. В другом месте своего манускрипта Гегель прямо употребляет это слово.— *M. K.*).¹⁰

Ни один философ до Гегеля не делал предметом философской рефлексии темы и проблемы политической экономии, и то, что он обратился к этому предмету, пожалуй, больше всего другого свидетельствует о глубине понимания им характера новой эпохи, в которую вступила на его глазах Европа, — эпохи торжества буржуазии. Ведь классическая политическая экономия стала своего рода светской религией буржуазного общества, идеологическим обоснованием разумности капиталистической организации общества и глубокой якобы укорененности

⁸ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 3. М., 1977, с. 145.

⁹ Гегель. Соч., т. IV, с. 172.

¹⁰ Гегель. Политические произведения. М., 1978, с. 281.

мотивов капиталистического предпринимательства в самой «человеческой природе». Диалектическое мышление Гегеля, конечно, не могло примириться с примитивной концепцией утилитаризма, принимавшего абстракцию *homo economicus* за реальность человеческого существа, но и пройти мимо экономических определений человеческой деятельности он тоже не счел себя вправе. И это обстоятельство в немалой степени способствовало тому, что его философская антропология приобрела необычную свежесть и жизненную силу, вызывающую почтительное изумление даже у современных учеников Кьеркегора, ярого ненавистника системы абсолютного идеализма.

В структуре труда, в его абстрактных моментах Гегель находит тонкую сеть опосредствований, связывающих индивидуума с общественным целым и включающих его, как он выражается, в «систему потребностей». Решающее значение он придает самому процессу труда как формирующему человеческую индивидуальность фактору в отличие от эфемерного чувства удовлетворения: «...данное удовлетворение само есть только исчезновение, ибо ему недостает *предметной* стороны или устойчивого существования. Труд, напротив того, есть *заторможенное* вожделение, задержанное исчезновение, другими словами, он *образует*».¹¹ С другой стороны, объективная предпосылка труда и результат труда представляют собой сферу владения и интереса. «*Субъект* есть деятельность удовлетворения влечений... Поскольку содержание влечения в смысле дела отличается от этой его деятельности, постольку дело, получившее осуществление, содержит в себе момент субъективной единичности и ее деятельности; это и есть *интерес*. Ничто не осуществляется поэтому помимо интереса».¹²

Но эта сфера интереса знаменует собой нечто большее, чем средство удовлетворения потребностей. В ней впервые по-настоящему выступает самосознание личности, удостоверяемое другим самосознанием. Удовлетворение результатом труда имеет очень сложную структуру, которую молодой Гегель несколько поверхностно обозначил словом «наслаждение». «Идеальность» наслаждения, о которой шла речь в цитате из «Системы нравственности», заключается не только в «рефлексии в себя» (излюбленное гегелевское выражение, означающее обратное воздействие «положенного», порожденного, обоснованного на исходную основу). Вернее сказать, «рефлексия в себе» уже обусловлена соотнесением с другим субъектом, идеальное присутствие которого и составляет предпосылку получаемого первым субъектом наслаждения в этом акте рефлексии. Выражаясь менее абстрактно, это значит, что наслаждение есть самонаслаждение, т. е. наслаждение от себя. Но, как

¹¹ Гегель. Соч., т. IV, с. 105.

¹² Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 3, с. 321.

показывает сама форма высказывания, «наслаждение от себя, или самим собой» предполагает отнесенность произведенного действия к «я». Но «я» — это совершенно специфическое «формообразование», которое только «виртуально», в возможности, заключено в простом акте удовлетворения потребности.

Это удовлетворение было бы просто животным, физическим удовлетворением, если бы к нему не присоединялся идеальный элемент «я», но, в свою очередь, этот элемент «я» никогда не возник бы в сознании, т. е. сознание не стало бы самосознанием, если бы не существовал «он»—«другой»; причем этот «другой» должен существовать не просто как физическое существо, но как субъект, иное самосознание, делающее первое сознание своим предметом. И вот поскольку другое самосознание делает предметом «меня», и возникает мое «я». Но это было бы какой-то чудодейственной магией, если понимать только что сказанное буквально: ведь «другой» может сколько угодно делать меня предметом своего сознания, а я могу спокойненько жить, ничуть не интересуясь этим, не претерпевая никаких метаморфоз в своем внутреннем существе. Значит, суть описываемого процесса надо понимать иначе: все это происходит во мне, т. е. в процессе «рефлексии в себя» (меня ведь еще нет) происходит раздвоение первоначального субъекта, который еще субъект только по имени, а не по существу, на самосознание и предмет. «Предмет» — это и есть мое «я», а самосознание — это «другой», который, таким образом, «идеально присутствует» во мне, хотя в чувственном созерцании «другой» может предстать в бесчисленном множестве эмпирических отдельных существований.

Итак, в «Феноменологии духа» читаем: «Самосознание есть для самосознания. Лишь благодаря этому оно в самом деле есть, ибо лишь в этом обнаруживается для него единство его самого в его инобытии... Тем самым для нас уже имеется налицо понятие духа. То, что в дальнейшем приобретает сознание, есть опыт, показывающий, что есть дух, эта абсолютная субстанция, которая в совершенной свободе и самостоятельности своей противоположности, т. е. различных для себя существ самосознаний, есть единство их: „я”, которое есть „мы”, и „мы”, которое есть „я”».¹³ Это замечательнейшее рассуждение «Феноменологии духа» стойт того, чтобы на нем остановиться подробнее. Во-первых, здесь отчетливо виден логический механизм преодоления позиции субъективного идеализма и перехода к объективному и абсолютному духу: «мое» и всякое сознание вообще есть «мы-сознание», абстрактным изолированным моментом которого и является мое «я». Если бы было только одно-единственное сознание, то оно осталось бы бессо-

¹³ Гегель. Соч., т. IV, с. 98, 99.

знательным, т. е. никогда не пришло бы к сознанию себя самого.

В новейшей буржуазной философии возникающая в этом рассуждении проблема получила название «интерсубъективности»: как, отправляясь от непосредственно данного мне сознания, обосновать существование объективной истины и подлинной реальности, которая должна быть одна для всех. Это главная проблема, над решением которой ломал голову Гуссерль в одном из последних своих произведений — «Картезианские размышления», но так и не достиг успеха. Не достиг потому, что если описывать только то, что выступает в сознании, и так, как оно выступает (этого требует феноменологический метод), то перехода к чужому сознанию в его подлинной жизни нет, а есть лишь, как выразился Гуссерль, «аналогизирующая ап-презентация», т. е. создание образа другого сознания по аналогии со своим. Реальность чужого сознания не получает, таким образом, настоящего теоретического оправдания — непосредственного усмоктения предмета в его подлинности, аналогия же, как давно установлено логикой, — не доказательство.

По сравнению с Гуссерлем Гегель имеет то преимущество, что исходит не из готовой субъективности — уже сформировавшегося «эго», но стремится воспроизвести самый ее (субъективности) генезис из жизни и присущего ей «вожделения». А «вожделение», несомненно, направлено на реальный, независимо существующий внешний объект, каковым и оказывается другое самосознание! Казалось бы, все в порядке, демонстрация по всем правилам рассуждения налицо. Но радоваться (сторонникам гегельянского идеализма) рановато: в процессе рассуждения Гегель подменил тезис, ибо в его рассуждении одно и то же слово «вожделение» употребляется в разных смыслах: то в смысле органической потребности, которая действительно ради своего удовлетворения нуждается во внешнем объекте и потому действительно «полагает» его; то в смысле нравиться прежде всего себе самому. Вот это вожделение и полагает другое «я», но уже не как реальность, а как нечто идеальное, т. е. как мысленный образ другого субъекта, делающего меня своим предметом, т. е. оценивающего меня, одобряющего или не одобряющего.

Что наша интерпретация по крайней мере правдоподобна, доказывает следующая цитата: «*Самосознание достигает своего удовлетворения только в некотором другом самосознании*».¹⁴ Но это уже иного сорта удовлетворение, удовлетворение потребности уже действительно духовного порядка — потребности в признании. «*Самосознание есть в себе и для себя потому и благодаря тому, что оно есть в себе и для себя для некоторого другого, т. е. оно есть только как нечто признанное...* Ана-

¹⁴ Там же, с. 99.

лиз понятия этого духовного единства в его удвоении представляет собой для нас движение *признавания*.¹⁵

Гегель, таким образом, доказал не совсем то, что хотел доказать. Вместо «субстанциальности» сознания, его реальной общности и самотождественности в различных эмпирических воплощениях, т. е. в реально существующих людях, он доказал, что индивидуальное сознание является вместе с тем и общественным сознанием. Оказывается, и «внутри себя» — в самосознании — человек не одинок: думая о себе, он обязательно думает о других, но не в смысле альтруистического принципа «любви», как несколько позже рассуждал Фейербах (и здесь он приспособливал гегелевские мысли к ограниченной точке зрения антропологического материализма), а в смысле структурно-психологическом. Гегель открывает механизм формирования самосознания и показывает значение признания как фактора формирования личности. Сейчас это азбучные истины психологии и социологии.¹⁶ Но вошли эти истины в научное сознание без какого бы то ни было непосредственного влияния гегелевских идей через психологию «интеракционизма» и родственные ей направления социально-психологической мысли (хотя основоположники интеракционизма Гегеля знали, но нельзя сказать, что досконально). Здесь сказалось отдаление психологии, окончательно сформировавшейся в экспериментальную науку примерно сто лет тому назад, от философии и сам спекулятивный способ изложения мыслей, опять-таки очень далекий от общенаучного стиля. К тому же надо добавить еще и специфические трудности рациональной интерпретации «Феноменологии духа», пожалуй,最难的 для понимания произведения во всем гегелевском наследии.

Трудность понимания «Феноменологии духа» связана с дерзкой новизной ее замысла: воспроизвести средствами философской рефлексии над данными индивидуального самосознания историю этого самосознания вплоть до возникновения той специфической точки зрения, которую представляет рефлектирующий субъект, т. е. сам Гегель, и тем самым обосновать его точку зрения, не привлекая никакого иного материала, кроме внутренних данных самосознания. «Так как завершение духа состоит в том, чтобы в совершенстве знать то, что он есть, свою субстанцию, то это знание есть его *ход внутрь себя*, в котором он покидает свое наличное бытие и передает свое формообразование воспоминанию. В своем уходе в себя он погружен в ночной мрак своего самосознания (давно уже проиденные его этапы, трудноразличимые из настоящего. — М. К.), но его исчезнувшее наличное бытие сохранено в этом мраке;

¹⁵ Там же.

¹⁶ См.: Кон И. С. 1) Социология личности. М., 1968; 2) Открытие Я. М., 1978.

и это снятое наличное бытие — прежнее, но вновь рожденное из знания — есть новое наличное бытие, некоторый новый мир и духовное формообразование».¹⁷

Конечный дух, обогащенный знанием истории сознания, приобретает новое качество и становится бесконечным, т. е. абсолютным. Феноменология, стало быть, позволяет каждому, кто пожелает пройти ее путь, без помехи систематической философии встать на точку зрения «науки», отправляясь от самой примитивной, элементарной позиции сознания, принимающего за истинность чувственную достоверность. Чувственная доэтоверность — установка обыденного наивного сознания, совсем не привыкшего мыслить, а задача феноменологии и заключается в том, чтобы вовлечь наивного субъекта, не умеющего углубляться в предмет и довольствующегося общепринятыми мнениями, в настоящее мышление. Таким образом, в феноменологии субъект продвигается от мнения к знанию, но нельзя думать, что этот переход — однократный акт и что, следовательно, мнение и знание отделены друг от друга четкой границей, которую достаточно переступить, чтобы сразу прийти к истине. Нет, здесь действует тот же самый механизм «опосредствования», что и в логике, но только там «драма идей» развертывалась в эфире чистого мышления (до человека и без человека), а здесь конечный субъект должен на собственном опыте испытать муку неожиданного разочарования в незыблемых, казалось бы, убеждениях, взять на себя тяжкий труд пересмотра сложившихся мнений и постепенно продвигаться вперед.

В сфере феноменологии движущая сила — это реальный «опыт сознания», в котором субъект убеждается в неадекватности своих первоначальных представлений о предмете самому этому предмету. «Сознание в себе самом дает свой критерий, и тем самым исследование будет сравнением сознания с самим собою... На этом различении, которое имеется налицо, основана проверка. Если в этом сравнении одно не соответствует другому, то, по-видимому, сознание должно изменить свое знание, дабы оно согласовывалось с предметом; но с изменением знания для него фактически изменяется и сам предмет, так как наличное знание по существу было знанием о предмете; вместе со знанием и предмет становится иным, ибо он по существу принадлежал этому знанию. Тем самым для сознания выясняется, что то, что прежде было дано ему как в-себе-бытие, не есть в себе или что оно было в себе только для него».¹⁸

Короче говоря, «опыт сознания» заключается в том, что человек, осмысливая свои представления, сознавая как следует их действительное содержание, приходит к выводу о том, что предмет (действительность, реальный мир) иной, чем ранее

¹⁷ Гегель. Соч., т. IV, с. 434.

¹⁸ Там же, с. 47—48.

представлялся. Тем самым субъект вынуждается принять более высокую точку зрения на действительность, более высокую потому, что она уже вырастает из знания (а не простого мнения), знания о несостоятельности прежней позиции. Но эта вторая позиция точно так же подвергается самоотрицанию, как только субъект рефлексивно охватывает ее содержание, и т. д. вплоть до окончательной точки зрения абсолютного духа.

Примерно сто лет спустя после появления «Феноменологии духа» Гуссерль, не зная Гегеля, интуитивно натолкнулся на аналогичный механизм в поисках философского обоснования «чистой логики». Этот механизм он назвал «тематизацией интенций». Первоначально объект дан сознанию лишь «интенционально», т. е. он лишь подразумевается, «имеется в виду», «мнится». Работа сознания — осознавание — заключается в превращении подразумеваемого в актуально данное для интеллекта, в предметно мыслимое. Это он и назвал «тематизацией интенций», т. е. превращение простой «интенции» как мнения о предмете в рассмотрение наличного предмета, уже не подразумеваемого, а действительно *предстоящего* сознанию. Этот процесс Гегель и называл «опытом сознания». Основываясь, по-видимому, на этой аналогии, Кожев и провозгласил в свое время гегелевский метод «феноменологическим в гуссерлевском смысле слова».

Но Кожев упускает из виду решающее отличие гегелевской феноменологии от гуссерлевской — то, что «опыт сознания», по Гегелю, есть не просто интеллектуальный прием идеалистически ориентированного философского сознания, а действительная история, история самоформирования («образования») духовного мира современного человека, современного французской революции и наполеоновским войнам. Поэтому движение сознания в «Феноменологии духа» представляет собой историю духовного развития личности, вырабатывающей у себя такой образ мыслей, чтобы «быть с веком наравне». И каждый новый этап на этом пути — не только более правильный взгляд на вещи, но и соответствующий этому взгляду образ действий, настроений и чувствований, т. е. новая жизнь. Это историко-философская параллель классическому «роману воспитания» вроде романов Гете о Вильгельме Мейстере.

Но только у Гегеля субъектом, претерпевающим последовательную ломку прежних убеждений и вовлеченным в мучительный процесс самоизменения, является не определенная индивидуальность со своим особым обликом и неповторимой судьбой, а человек вообще, эталонный экземпляр рода человеческого, вобравший в себя результаты всего предшествующего всемирно-исторического процесса. Это своего рода модель человека, претворившего в себе судьбу человечества, всемирная история, повторенная в сознании уже не Адама, а его прямой противоположности — не первого, а последнего человека, по-

следнего в том смысле, что он достиг духовного «потолка» своей эпохи и дальше ему расти просто некуда.

Соотнесенность с действительной историей делает описание «формообразований сознания» картиной духовной жизни исчезнувших эпох, представленных в виде слоев индивидуального сознания. Это стремление проследить этапы формирующего прошлого в настоящем, увидеть в индивидуальном социально-историческое и, наоборот, в социально-историческом — порождение индивидуальности, которая выступает одновременно и как творец, и как продукт окружающих обстоятельств, т. е. всегда во взаимодействии с широким социальным целым. И естественно поэтому, что тот же А. Кожев приходит к выводу, что «Дух (по Гегелю.— М. К.) есть Человек в Мире»,¹⁹ отождествляя этот тезис с «бытием в мире» Хайдеггера. Но Хайдеггер озабочен определением самой «мирскости мира» (die Weltlichkeit der Welt), всеобщей основы «сущего», которое он принципиально отделяет от подлинного «бытия». Все те определения, которые принимает сознание в «Феноменологии духа», согласно Хайдеггеру, не могут считаться «экзистенциалами» — манифестиацией человеческого бытия, но всего лишь «онтическими» (эмпирическими) характеристиками. Да и сам мир, по Хайдеггеру, имеет, в сущности, только одну универсальную характеристику — «подручность», т. е. с исторической точки зрения никак не дифференцирован.

Совсем иначе у Гегеля. Сознание и самосознание — конститутивный признак человека. Ниже этого уровня («фундаментальнее», на что притязал своей «экзистенциальной аналитикой» Хайдеггер) вообще нет человека, а есть лишь органическая жизнь. Вместе с сознанием, как мы видели, дано и отношение к другому сознанию. Так гегелевский «субъективный дух» обретает социально-психологическое измерение. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что Гегель — провозвестник социальной психологии, ее спекулятивный прародитель. И как водится в таких случаях, в философском предвосхищении не найдешь аналитической разработки относящихся к этой области тем и рационально обоснованной последовательности изложения, не говоря уже о специально подобранном эмпирическом материале. Но этот недостаток искупается новизной общей идеи, таящей в себе самые разнообразные частные импликации, каждая из которых может быть отдельно разработана в ее смысловом содержании и сопоставлена так или иначе с эмпирически фиксированными фактами. Многообразие ее содержания и делает ее всего лишь философски-спекулятивным предвосхищением подлинно научного рассмотрения.

Но о какой идее, собственно, идет речь? О той, экспликацию которой мы уже начали, — о генезисе «я» как продукте и про-

¹⁹ Кожев А. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, 1947, p. 536.

явлении межличностных отношений и о развитии «я» вместе с развитием межличностных отношений, которые на определенном этапе приобретают уже неоспоримые признаки исторической действительности. А вначале перед нами всецело абстрактная модель отношения к другому: «Самосознание есть прежде всего простое для себя бытие, равное себе самому благодаря исключению из себя всего другого; его сущность и абсолютный предмет для него есть „я“... Но другое есть также некоторое самосознание; выступает индивид против индивида».²⁰ «Для-себя-бытие», таким образом, представляет собой абстракцию отрицания, противопоставления себя всему остальному. Чистое самосознание, подобно чистому же бытию в логике, равносильно «ничто».

Этим ходом мысли воспользовался Сартр в своем трактате «Бытие и Ничто», прямо провозгласив человеческое «я», взятое в его чистой субъективности, чистым отрицанием, не имеющим в себе ни атома позитивной бытийственности, простой «нигилирующей активностью». Гегель все-таки не называл для-себя-бытие «ничем», но зато это сделал Кожев, который, комментируя «Феноменологию», говорил: «...человек не есть вечно тождественное себе Бытие, но некоторое Ничто, приобщающее к небытию (*le néant*)... посредством отрицания Бытия... посредством отрицания, которое является делом борьбы и труда».²¹ В этих словах заключена программа не только первого, философско-онтологического трактата Сартра, но и его второго крупнейшего произведения философско-исторического характера — «Критики диалектического разума», которую автор так и не сумел закончить за двадцать лет, отпущеных ему судьбою со времени выхода в свет первого тома «Критики».

Зависимость Сартра от Гегеля простирается и далее, ее можно найти и в описании антагонистической структуры взаимного признания, с которого начинается, как мы видели, настоящее бытие сознания. Сознание формируется в отношении к другому сознанию, но это отношение есть обоюдное отрицание друг друга. «Поскольку это есть действование другого, каждый идет на смерть другого... Отношение обоих самосознаний, следовательно, определено таким образом, что они подтверждают самих себя и друг друга в борьбе не на жизнь, а на смерть... И только риском жизнью подтверждается свобода, подтверждается, что для самосознания не *бытие*, не то, как оно непосредственно выступает, не его погруженность в простор жизни есть сущность, а то, что в нем не имеется ничего, что не было бы для него исчезающим моментом,—то, что оно есть только чистое для-себя-бытие».²²

²⁰ Гегель. Соч., т. IV, с. 101.

²¹ Кожев А. *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 175.

²² Гегель. Соч., т. IV, с. 101—102.

Борьба идет за то, чтобы сохранить для-себя-бытие и не стать всего лишь бытием для другого, т. е. «сознанием в виде веществности». Аналогичным образом Сартр обнаруживает, что «конфликт есть сущность отношения к другому»,²³ что все межличностные отношения суть борьба за сохранение своей свободы путем присвоения свободы другого. По Сартру, такая борьба разрешения, завершения, в сущности, не получает, и в этом смысле человек есть «бесплодная страсть». Не то у Гегеля: борьба самосознаний не на жизнь, а на смерть находит разрешение в феномене господства и подчинения. Так абстрактно антропологический (в философском смысле этого слова) анализ внезапно обнаруживает связь с реальной почвой истории, которая до этого момента оставалась «за кадром» спекулятивной диалектики сознания и самосознания. У Сартра же отношение сознаний рассматривается как вечная метафизическая проблема человеческого существования...

Но посмотрим, как у Гегеля философская антропология не-заметно превращается в анализ общественных отношений, взятых в их проявлении посредством сознания соотносящихся между собой людей. Оказывается, отношение между сознаниями опосредствуется «вещью», являющейся предметом «вожделения» каждого из них. Складывающееся отношение господства и подчинения воплощается в неодинаковом отношении конкурирующих сознаний к вещи: для одного эта вещь не имеет самостоятельного значения, она подвергается отрицанию во имя для-себя-бытия, а для другого, напротив, самостоятельна вещь и, следовательно, он сам несамостоятелен, теряет свое для-себя-бытие и становится бытием для другого. Вот тут Гегель и делает решающий шаг, к которому читатель, по правде говоря, совсем не был подготовлен предыдущим ходом мысли, выдержаным в духе спекулятивно-диалектической феноменологии сознания. Для-себя-бытие он объявляет «господином», а бытие для другого — «рабом». «Господин относится к рабу через посредство самостоятельного бытия (вещи.—М. К.), ибо оно-то и держит раба; это — его цепь, от которой он не мог абстрагироваться в борьбе, и потому оказалось, что он, будучи несамостоятельным, имеет свою самостоятельность в веществе... Напротив того, для господина *непосредственное* отношение (к вещи — М. К.) становится благодаря этому опосредствованию чистой негацией вещи или *потреблением*... Господин, который поставил между вещью и собой раба, встречается благодаря этому только с несамостоятельностью вещи и потребляет ее полностью; сторону же самостоятельности [вещи] он представляет рабу, который ее обрабатывает».²⁴

²³ Sartre J. P. *L'Être et le Néant*. Paris, 1943, p. 434.

²⁴ Гегель. Соч., т. IV, с. 103.

Впервые Гегель вводит в орбиту философской рефлексии понятия, казалось бы, уместные только в сфере экономической, которые дотоле были совершенно чужды философскому мышлению, стремящемуся уяснить, что же, собственно, представляет собой человек. Тем более удивительно, что эта новация принадлежит идеалисту, развивающему учение о человеке в контексте философии духа. Все дело, однако, в том, что этот идеалист сумел сначала глубоко почувствовать, а затем и отсканить в ясной форме понятий дух своего времени, наступление новой эры, эры господства буржуазии, которая в какой-то исторический момент действительно представляла новый принцип человеческого достоинства — принцип труда и личного достижения в противоположность принципу привилегии рождения и господства на основе «исторического права», потерявшего всякий кредит в связи с разложением феодальных отношений. Не случайно, что в этот период возникает и классическая политическая экономия с ее трудовой теорией стоимости. Буржуазная политическая экономия выработала абстракцию «экономического человека» — простого агента товарных отношений. Проще всего можно было бы подвергнуть эту абстракцию философской критике, указав на несоответствие ее реальной действительности, и гораздо труднее — извлечь из нее существенное содержание для обогащения философского понимания человека.

Стоит только принять труд за существенное определение человека, как сразу же возникает мысль об исторических условиях его (труда) осуществления, и тут действительно труд раба, низведенного до положения рабочего инструмента, является первой общественной формой, о которой имеются свидетельства писаной истории. Но тот факт, что Гегель берет не экономическое отношение само по себе, а его отражение в сознании (господское и рабское сознание), здесь, как и во многих иных случаях, придает некоторую двусмысленность его утверждениям (впрочем, вероятнее всего, что эта двусмысленность предусматривалась заранее): отношение господина и раба можно рассматривать и как исторически пройденную ступень античного мира, уже давным-давно канувшего в вечность, и как вечный момент в развитии человеческого сознания, значимый и для современного человека, поскольку он от простого вожделения поднимается к адекватному самосознанию — «абсолютному знанию».

Но непосредственно следующие затем определения — «стоицизм», «скептицизм», «несчастное сознание» — не оставляют никакого сомнения в правомерности и конкретно-исторического толкования этого раздела «Феноменологии». Речь явно идет о закате эллинско-римского этапа мировой истории и о распространении христианского сознания («несчастное сознание») в умирающей цивилизации. Многозначительно то, что в характеристике несчастного сознания Гегель совершенно избегает

общепринятого словаря теологических рассуждений, для него важно общечеловеческое содержание этого этапа индивидуального сознания, в котором он прежде всего усматривает манифестацию внутренней разорванности человеческого существа: «...удвоение, которое прежде распределялось между двумя отдельными [сознаниями] — между господином и рабом, сосредоточивается на одном; удвоение самосознания внутри себя самого, которое существенно в понятии духа, имеется, таким образом, налицо, но еще не их единство, и несчастное сознание есть сознание себя как двойной, лишь противоречивой сущности».²⁵

С этого момента жизнь сознания развертывается в «стихии борьбы» за обретение внутреннего единства, мира, покоя и счастья. Но преодоление саморазорванности и достижение внутренней гармонии личности есть вместе с тем и установление гармонического отношения к миру, в котором живет человек, к миру, говоря гегелевскими словами, «труда и вожделения». «Действительность, на которую направлены вожделение и труд, уже не есть для этого сознания нечто в себе ничтожное, подлежащее с его стороны лишь снятию и поглощению (такова исходная установка сознания, испытывающего потребность.— М. К.), а есть нечто такое, как оно само — *разорванная действительность*. Это отношение к действительности есть *процесс изменения или действование...*».²⁶

«Несчастное сознание», таким образом, ищет разрешения своих мучительных противоречий в действии, в изменении мира, в преобразовании «разорванной действительности». Оно становится могучим стимулом исторического творчества, смысл которого — в преодолении внутренней и внешней разорванности, т. е. дуализма «посюстороннего» (непосредственной субъективности — «для-себя-бытия») и «потустороннего» («в-себе-бытия» — предметной реальности за пределами сознания). Этот дуализм в принципе снимается действием, в самом понятии которого заключено «единство предметного и для-себя-бытия». Так Гегель выводит из противоречивости сознания необходимость исторической практики, понимая эту практику идеалистически — исключительно как деятельность сознания. Но если ограничиться на какой-то момент анализом одного лишь, выражаясь в терминах исторического материализма, субъективного фактора исторического процесса, то сразу становится ясным, что Гегель вплотную подходит к пониманию предметной деятельности как сущности сознания, а это понимание, как известно, составляет одну из общефилософских предпосылок диалектико-материалистической концепции сознания. И такая позиция проводится Гегелем, как мы уже отмечали, вполне последовательно и си-

²⁵ Там же, с. 112.

²⁶ Там же, с. 118.

стематически. Вот еще одно высказывание, подтверждающее это: «Сознание должно проявлять деятельность только для того, чтобы то, что оно есть в себе, было для него, или: деятельность и есть становление духа как сознания... Индивид поэтому не может знать, что есть он, пока он действованием не претворил себя в действительность».²⁷

Но деятельность сама по себе — пустое слово, если мы не знаем, в каких формах она осуществляется, и вся та книга, в которой, по существу, содержится гегелевская философская антропология, есть описание многообразных способов действия субъекта, организованных диалектически в ступенчатую последовательность восхождения к действию, воплощающему субстанциальное содержание. Надо, конечно, помнить, что у Гегеля различие между теоретическим и практическим всецело относительно, ибо для него каждое из «формообразований сознания» есть «дело», и, следовательно, знание тоже рассматривается как форма деятельности, ведь недаром у него понятие не только некое мыслимое содержание, но и ценность, стремящаяся себя реализовать. Диалектика действия тоже подчинена общему закону встречного движения субъекта к субстанции и субстанции к субъекту, и степень удаленности их друг от друга оказывается мерилом духовного развития индивидуума. Вначале субъект всецело формален, он — субъект по одному лишь имени, т. е. он еще не действителен, а только существует как наличное бытие природной единичности, как «природное сознание», т. е. побуждения и склонности. Поэтому и дело такого субъекта характеризуется бессодержательностью абстрактной пустоты, приносящей одно мимолетное удовлетворение и не умеющей запечатлеть свою «самость» (сущность, если говорить на обычном языке) в предметном облике. Отчуждение в предметность — необходимая предпосылка самого становления субъекта, того «внутреннего», что в нем есть и что составляет его сущность, ибо «внутреннее», т. е. духовно-душевное содержание личности, есть возвращение в себя («рефлексия») посредством негации достигнутого на данном этапе развития предметного воплощения. Это чередующееся движение от внешнего к внутреннему и от внутреннего снова к внешнему, пожалуй, более всего подходит в качестве общефилософской модели того процесса, который мы привыкли обозначать словами «духовное созревание личности».

По-видимому, можно даже сказать, что до Гегеля философия почти не уделяла внимания специфике этого процесса духовного созревания, духовного формирования личности. Правда, с незапамятных еще времен философия руководствовалась девизом «познай самого себя», но само познавание это, как правило, трактовалось как приватное самоуглубление отрещив-

²⁷ Там же, с. 212.

шегося от мирских дел человека, в одиночку вопрошающего «тайну» собственного бытия. В последнее время эта традиция принципиально антиисторического самоуглубления как единственного пути к пониманию человека и была представлена так называемыми «экзистенциальными мыслителями» типа М. Бубера, К. Ясперса, Г. Марселя. Эти философы надеялись интуитивно высветить вечные, по их мнению, онтологические глубины человеческой личности, забывая о том, что всякая духовная глубина, как это превосходно показал Гегель в «Феноменологии духа», отнюдь не изначальна, но представляет собой историческое достижение, все равно, имеем ли мы в виду человечество в целом или совершенно определенную личность. Действительная история, остающаяся за кадром экзистенциалистских построений, позволяет уяснить и сами не учитываемые экзистенциальными мыслителями предпосылки их трагической концепции человека. Эти предпосылки — возвращение философской рефлексии вспять — к эпохе «несчастного сознания», испытывающего отвращение к практической деятельности и трагически переживающего свое отчуждение от мира. Но Гегель показал, что уход в себя и интенсивнейшее ощущение разлада с окружающим социумом есть всего лишь момент духовного возмужания человека и человечества, временная передышка и накопление сил для нового броска в сферу предметного самосуществования. Остановка на каком-то одном моменте этого процесса есть духовная смерть индивидуума или целой исторической эпохи. Диалектика живой личности и живого общества заключается в преодолении односторонностей и в достижении гармонической полноты самопоявления.

ИСТОРИЯ КАК САМООСВОБОЖДЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

«Феноменология духа» уже, по существу, и есть философия истории, ибо она открывает ту истину, что бытие человека носит социально-исторический характер и формирование развитой духовной индивидуальности воспроизводит в сокращенном виде, как отмечал Энгельс, исторический путь человечества. Но из этого, между прочим, следует, что такие определяющие черты человеческой личности, как «борьба и работа», являются вместе с тем и общепроприетарными категориями. Недаром эти слова возникают на последних страницах «Феноменологии», где Гегель прямо говорит о «тяжелой работе» истории, требующей значительного времени, о ее «медлительном движении», вызванном необходимостью «пробиться сквозь субстанцию» и «переварить» все «богатство» этой последней.²⁸ В обширном «Введении» к лекциям по философии истории он очень ясно объясняет, в чем тут дело. Философский идеалист по общей направлен-

²⁸ См. там же, с. 430, 433.

ности своих взглядов, Гегель порою был способен необычайно трезво (политически трезво) оценивать историческую действительность и подлинную мотивацию человеческой деятельности. Из общей конструкции системы вытекает, что история есть осуществление «идеи» и тем самым есть прикладная логика. Но из этого никоим образом не следует, что люди сознательно стремятся воплотить «идею» в жизнь. Совсем напротив, такое бывает лишь в редчайших случаях. «Идейность», «идеалы», «добродетель» как таковые играют в истории весьма незначительную роль, ибо по большей части людям до них нет никакого дела. «Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти, интересы и лишь они играют главную роль. Конечно, там можно найти и общие цели, желание добра, благородную любовь к отечеству, но эти добродетели и это всеобщее играют ничтожную роль в отношении к миру и к тому, что в нем творится... Наоборот, страсти, свое-корыстные цели, удовлетворение эгоизма имеют наибольшую силу; сила их заключается в том, что они не признают никаких пределов, которые право и моральность стремятся установить для них...»²⁹

Вот это и есть та «субстанция», которую нужно «переварить», и самое удивительное, что она все-таки «переваривается» и притом настолько, что объективный ход истории обнаруживает разумный смысл. И самое главное — Гегелю удалось подобрать такую аргументацию в подтверждение своего тезиса, от которой нельзя отмахнуться, если, конечно, не занимаешь позиции «столического антиисторизма» (выражение Э. Ю. Соловьева), как Шопенгауэр, Кьеркегор и их современные поклонники. Исходный пункт гегелевского воззрения на историю типичен для исторического сознания, если можно так выразиться, «постфеодального общества»: эгоистический индивидуализм как атрибутивная характеристика реальной, действующей личности. Такой взгляд сложился еще в эпоху Ренессанса, и Макиавелли стал его классическим выражителем. Освободившись от пут словно-корпоративного общества, новая личность сразу обнаружила бешеное упоение жизнью. Из этого источника выросло и безмерное стремление к совершенству, сжигавшее душу Микеланджело, и звериные страсти, верную картину которых дает драматургия «елизаветинской Англии», и прежде всего, конечно, Шекспира. А посредине между этими крайностями — непрекращающаяся борьба без правил за жизненное преуспечение.

²⁹ Гегель. Соч., т. VIII, с. 20.

Гегель был непосредственным свидетелем оргии буржуазного стяжательства, охватившего послереволюционную Францию, и трагических последствий промышленной революции в Англии. Научная серьезность не позволила ему найти убежище от не-приглядной действительности в сфере прекраснодушных идеалов, к чему всегда тяготело буржуазное филистерство и немецкое в особенности. Разумность исторической действительности надлежало найти в ней самой, а не в потустороннем мире, куда и убегало «несчастное сознание». Так что он и здесь не облегчает себе заранее условия решения задачи, не оперирует односторонне подобранными фактами и не старается навязать фактам априорную схему. Напротив, он со всей определенностью высказывает против исторического априоризма и делает это сразу же, как только начинает вводить слушателей в курс дела: «Темой этих лекций является философская всемирная история, т. е. не общие размышления о всемирной истории, которые мы вывели бы из нее и желали бы пояснить, приводя примеры, взятые из ее содержания, а сама всемирная история».³⁰

Поразительно, что немало авторов, писавших о Гегеле, не придали надлежащего значения этому исходному разъяснению замысла философии истории. Наоборот, в буржуазной литературе гегелевская философия истории понимается именно так, как, согласно разъяснению самого автора, его не следует понимать, а именно — «как общие размышления о всемирной истории», подкрепленные отдельными примерами. Гегель же утверждает, что его задача совсем иная: «философская всемирная история», т. е. изложение истории человечества в глобальном масштабе, а не история отдельного народа или даже «всеобщая история» как простая компиляция фактов, изложенных в сокращенном виде, чтобы хватило места сказать обо всем по-немножку.

Задача состоит в том, чтобы как следует организовать наличный фактический материал и представить его как связное целое. Для того и нужна философия, чтобы, как и везде, упорядочить и систематизировать факты и представить целостную картину исторического движения человечества. Иначе говоря, нельзя ограничиться обсуждением одних общих принципов построения всемирной истории, нужно на деле показать их применимость и плодотворность в историческом рассмотрении. Такая процедура, как мы уже отмечали в первой главе, вообще соответствует природе философской верификации: всеобщность применения принципа есть доказательство его философской истинности. «Я уже обращал внимание на это отличие принципа как такового от его применения, т. е. проведения и осуществления в действительности духа и жизни; это различие является

³⁰ Там же, с. 3.

основным определением в нашей науке, и его следует постоянно иметь в виду».³¹

Снова и снова Гегель проводит очень важную и, по существу, правильную мысль: немногого стоят общие принципы, если не показано, могут ли они «работать» в научном воспроизведении целостного объекта, ибо отдельные иллюстрации применимости на манер эмпирической индукции ровным счетом ничего не доказывают. Таким образом, и в области исторической науки, как и в области логики, естествознания и философской антропологии, Гегель выступает как систематик, не ограничивающийся изложением одних методологических принципов, но «тяжелой работой понятия» умеющий выявить порядок и смысл в хаотической и случайной на первый взгляд фактической данности. Как раз это его качество и придавало его системе ореол несокрушимой научной убедительности.

Итак, философия истории Гегеля, по крайней мере по своему замыслу, вовсе не философия, а история, в изложении которой принимает участие и философия. Но какова же, собственно, ее (философии) роль? Почему «всемирная история» по необходимости оказывается философской? Потому, что историк не может обойтись без мышления, и эта потребность тем больше, чем шире охват исторических явлений. «Даже обыкновенный заурядный историк, который, может быть, думает и утверждает, что он пассивно воспринимает и доверяется лишь данному, и тот не является пассивным в своем мышлении, а привносит свои категории и рассматривает при их посредстве данное».³² Активность мышления вовсе не противоречит требованию научной объективности. Как раз наоборот, когда историк некритически заимствует категории, которыми пользуется в изложении фактов, тогда почти неизбежным становится априоризм и произвол интерпретации. «Итак, лишь из рассмотрения самой всемирной истории должно выясниться, что ее ход был разумен, что она являлась разумным, необходимым обнаружением мирового духа... Но здесь мы должны рассматривать историю в том виде, как она существует: мы должны производить наше исследование исторически, эмпирически; между прочим, мы не должны дать обмануть себя историкам-специалистам, потому что они, особенно пользующиеся значительным авторитетом немецкие историки, делают то, в чем упрекают философов, а именно — допускают априорные вымыслы в истории. Например, очень распространен вымысел, будто существовал первый и древнейший народ, которому сам бог дал совершенное понимание и мудрость, полное знание всех законов природы и духовной истины...».³³

³¹ Там же, с. 18.

³² Там же, с. 12.

³³ Там же, с. 11—12.

Нахождение разумной связи исторических явлений не есть философский априоризм, который заключается на самом деле в искусственном конструировании и насильственном привнесении идеи в эмпирию, а также в прямом диктате вневидимых суждений религиозного (как в случае с тезисом о «совершенном древнейшем народе»), националистического и т. п. порядка. И в области истории главная трудность — найти подтверждаемую фактами интеллигibleльную схему развертывания исторического процесса. И Гегель находит такую схему: «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы — прогресс, который мы должны познать в его необходимости».³⁴ Эта схема и образует каркас всемирной истории в гегелевской интерпретации. Попробуем вдуматься в основания такого взгляда и проверить фактический материал, приводимый Гегелем в его подтверждение.

Теоретические основания этого взгляда заключены в исходной дефиниции духа как принципа свободы, ибо история есть произведение духа. «Всемирная история, как было определено раньше, излагает развитие сознания духа о его свободе и о производимой этим сознанием реализацией. Развитие выражается в том, что оно является рядом ступеней, рядом дальнейших определений свободы, вытекающих из понятия предмета (т. е. духа. — M. K.). Логическая, и еще более диалектическая природа понятия... выясняется в логике. Здесь мы должны лишь признать, что всякая ступень, как отличающаяся от другой, имеет свой собственный определенный принцип. Таким принципом в истории является определенность духа — особый дух народа. В этой определенности он выражает как конкретные все стороны своего сознания и хотения, всей своей действительности; она является общей отличительной чертой его религии, его политического строя, его нравственности, его правовой системы, его нравов, а также его науки, искусства и технического умения».³⁵

Всемирная история, таким образом, слагается из совокупности духовных организмов, каждый из которых представляет собой относительно самостоятельное замкнутое целое, проходящее в своем развитии основные фазы, характерные для всякой органической индивидуальности, включая и отдельного человека: рождение, рост, старение и смерть. Добившись реализации своего принципа, отдельный народ постепенно утрачивает способность идти вперед и тем самым незаметно для себя самого превращается из духовного организма в простое природное существование, обретенное на разрушение и гибель. «Народ живет так, как живет стареющий индивидуум, наслаждаясь самим собой, довольствуясь тем, что он именно таков, ка-

³⁴ Там же, с. 19.

³⁵ Там же, с. 61.

ким желал быть, и что он достиг того, чего он желал достигнуть... Эта привычка (часы заведены и сами собой продолжают идти) вызывает естественную смерть... Таким образом, индивидуумы и народы умирают естественной смертью; если последние и продолжают существовать, то это лишенное интересов, безжизненное существование... это политическая пустота и скука. Если бы должен возникнуть действительно общий интерес, то дух народа должен был бы дойти до того, чтобы пожелать чего-либо нового, но откуда же могло бы явиться это новое? Это было бы более высокое, более общее представление о себе самом, это значило бы, что он пошел далее своего принципа, но именно при этом оказывается налицо принцип, получающий более широкое определение, новый дух».³⁶

Мы убеждаемся из этой выдержки в том, что смертность культуры, о которой с таким пафосом возвестил П. Валери³⁷ и которую О. Шпенглер и А. Тойнби положили в основание своей концепции, справедливо названной «культурно-исторической монадологией», не была тайной и для Гегеля. Только он не видел в этом факте препятствия для признания прогрессивной преемственности общественного развития. Исторические индивидуумы (народы) умирают, исчерпав свои жизненные силы, но история идет вперед, так как эстафета прогресса переходит к другому народу, а затем, когда и он выдохнется, к третьему, и так до тех пор, пока понятие духа не получит полной реализации в социально-исторической действительности. В таком взгляде, разумеется, нет безоблачного оптимизма, да его и не может быть при диалектически-конкретном постижении исторической действительности.

Конечно, гибель «прекрасной индивидуальности», каковой была, по Гегелю, греческая культура, наполняет душу саднящей болью, так же, как и зрелище постоянного попрания человечности, разорительных войн, опустошения и разрушения материальных и духовных ценностей. Но означает ли это, что историческое движение человечества представляет собой бессмысленную перемену декораций при одном и том же и к тому же малопривлекательном содержании, как считал, например, Шопенгауэр, ярый ненавистник гегелевского стиля мышления? Гегель согласен, что на историю можно смотреть, как на «бойню», но была ли эта бойня лишена смысла — вот в чем для него основной вопрос. Философское понимание, по Гегелю, требует научной объективности, не исключающей моральной оценки происходившего, но и не ограничивающейся установками морального сознания, ибо это последнее составляет всего лишь один «момент» понятия, стремящегося к объективности. Гегелевская неприязнь к субъективистскому морализированию мог-

³⁶ Там же, с. 71—72.

³⁷ Валери Поль. Об искусстве. М., 1976, с. 105.

ла вызвать (и действительно вызвала у многих) впечатление равнодушно-циничного примирения со всякой исторической несправедливостью. Так, известный культурфилософ XX столетия Ортега-и-Гассет обронил однажды такую фразу: «Его (Гегеля.—М. К.) философия императорская, цезаристская, чингисхановская».³⁸ Думаю, это суждение крайне несправедливо, хотя подоплека его ясна. Гегелевская позиция не «императорская», она скорее олимпийско-созерцательная, обозревающая историческое прошлое с такой огромной высоты, которая позволяет охватить весь путь человечества одновременно и сразу. Ведь только поднявшись над точкой зрения ограниченной субъективности с ее «законом сердца», можно попытаться уяснить всеобщее содержание мирового процесса. Возможно ли это в действительности? Ведь тогда человек должен отрешиться от всего человеческого и подняться в горные высоты чистого духа. Спекулятивная философия исходит из предпосылки, что это возможно, что познание абсолютной истины приобщает к божеству. И эту предпосылку абсолютной объективности с научной точки зрения оправдать никак нельзя.

Что же касается «цезаризма», то и тут необходимы уточнения. Гегель действительно превозносит Цезаря и в еще большей степени Александра Македонского, этого «гениальнейшего юношу», в котором он даже усматривает символ юной и прекрасной греческой культуры. Но делает он это вовсе не из холопского преклонения перед силой и эстетски-нищшеанского любования самоутверждением «сверхчеловека». В деятельности таких людей он видел «субстанциальное содержание», определявшееся исторической необходимостью. По этой же самой причине Гегель до конца дней своих восхищался Наполеоном, что было совершенно несовместимо с казенным прусским патриотизмом, по отношению к которому он демонстрировал лояльность в последние пятнадцать лет своей жизни.

Но Чингисхан для него — совсем другое дело. И вот доказательство. В знаменитом разделе «Географическая основа всемирной истории» читаем следующее: «Монголы питаются лошадиным молоком, и таким образом лошадь является для них пищей и в то же время оружием. Такова их патриархальная жизнь, но часто они собираются большими массами и благодаря какому-нибудь импульсу приходят в движение. Прежде мирно настроенные, они внезапно, как опустошительный поток, нападают на культурные страны, и вызываемый ими переворот не приводит ни к каким иным результатам, кроме разорения и опустошения. Такие движения народов происходили под предводительством Чингисхана и Тамерлана: они все растаптывали,

³⁸ Цит. по: Drue H. Psychologie aus dem Begriff. Hegels Persönlichkeits-theorie. Berlin, New York, 1976, S. 114.

а затем опять исчезали, как сбегает опустошительный лесной поток, так как в нем нет подлинного жизненного начала».³⁹

Таким образом, Гегель отнюдь не считает, что все происходившее в истории разумно и законосообразно; так же, как и в природе, далеко не все есть идея, а природное составляет предпосылку исторического, ибо само формирование духа начинается, как мы уже видели, с природного сознания. Свет свободы занимается медленно, с огромным трудом человеческое сознание высвобождается из погруженности во внешнюю предметность, и многие народы, о которых нам сообщают исторические свидетельства, еще не являются в полном смысле слова историческими. «В Персии начинает проявляться принцип свободного духа в противоположность... естественности... Благодаря этому обнаружилась необходимость прогресса: дух открыл себя и он должен осуществлять себя. Китаец имеет значение лишь как умерший (Гегель имеет в виду огромное значение культа предков в древнекитайской идеологии.—М. К.); индус или умерщвляет самого себя, погружается в Браму, заживо умирает в состоянии совершенной бессознательности (уходит в нирвану.—М. К.) или он от рождения является здешним богом (если принадлежит к высшей касте браминов.—М. К.); здесь нет изменения, нет прогресса, так как прогресс возможен лишь благодаря тому, что выдвигается самостоятельность духа».⁴⁰

Таким образом, великие страны Азии — Китай и Индия — оказываются у Гегеля за порогом истории. Это само по себе говорит о несомненной узости гегелевского критерия историчности. Эту его ограниченность принято называть «европоцентризмом», но с научной точки зрения важно установить глубинные осования этой аберрации, не довольствуясь одной негативной оценкой. Конечно, одной из причин было недостаточное проникновение в «дух» этих двух культур. Ведь научное изучение их тогда еще только начиналось. Своеобразие индийского и китайского искусства и философии, их специфическая утонченная духовность в наше время широко признаны и оценены по достоинству. И даже больше: от бед империалистической эпохи многие представители западной интеллигенции ищут спасения в интеграции духовных ценностей Европы и Азии. «Паломничество в страну Востока», о котором Герман Гессе говорил еще в 20-х годах, ныне уже перестало быть достоянием узкого круга антибуржуазно настроенных художников и, можно сказать, уже ассилировано «массовой культурой» буржуазного общества (это особенно заметно в США).

И все же одного недостаточного понимания Гегелем специфики азиатских культур явно мало для объяснения его «европо-

³⁹ Гегель. Соч., т. VIII, с. 85.

⁴⁰ Там же, с. 206.

центризма». Главное все-таки было, по-видимому, в том, что они не укладывались в ту схему развития исторического процесса, которую Гегель «вычитал» в истории Европы. В своей трактовке азиатской истории он исходил из одного решающего факта, которому придавал основополагающее значение: из существования на Востоке в продолжение двух с лишним тысячелетий застойной политической формы деспотии с неограниченной властью правителя и полным бесправием личности. И это состояние не может не приводить к глубокой нравственной деградации общества: «В Китае не может существовать большого различия между рабством и свободой, так как перед императором все равны, т. е. все одинаково бесправны. Так как отсутствует честь и ни у кого нет особых прав по сравнению с другими, то преобладает сознание униженности, легко переходящее в сознание низости... Если, таким образом, с одной стороны, науки, по-видимому, в высшей степени уважаются и ими усиленно занимаются, то, с другой стороны, в них не обнаруживается именно той свободы, которая является основой глубокого внутреннего содержания, и в них отсутствует подлинный научный интерес, благодаря которому науки становятся теоретическим занятием. Здесь нет свободного, идеального царства духа, и то, что здесь можно назвать научным, имеет эмпирический характер и по существу дела утилизируется государством для удовлетворения государственных и иных потребностей».⁴¹

Индия, с точки зрения Гегеля, в одном отношении воплощает прогресс по сравнению с Китаем, ибо в ней, «из деспотического единства образуются самостоятельные члены. Однако эти различия становятся прирожденными: вместо того, чтобы, как в органической жизни, приводить душу... в деятельное состояние и свободно ее создавать, они становятся окаменевшими и закоченелыми, и их прочность обрекает индийский народ на унизительнейшее порабощение. Этими различиями являются касты».⁴²

Вот тут и становится ясным, что гегелевская оценка Востока была в известной мере неисторичной и односторонней. По отношению к Востоку он не сумел провести в жизнь свой собственный принцип целостного рассмотрения. Но его односторонность вполне понятна и, более того, на мой взгляд, исторически оправданна, хотя теоретически решения проблемы не дает. Дело в том, что Гегель смотрит на Восток глазами передового человека своего времени, современника Великой французской революции, и за критерий оценки берет социально-политические достижения буржуазного общества, освобождавшегося от пут феодализма. Его основной критерий — «реальная свобода», пра-

⁴¹ Там же, с. 124, 127—128.

⁴² Там же, с. 137.

вопорядок, гарантии личной независимости в сочетании с эффективной государственной властью, способной умерять зоологический индивидуализм «гражданского общества». И в данном случае уже неважно, что сам этот критерий теоретически противоречив, а политически далеко не соответствовал реалиям буржуазного общества. Существенно то, что если принимать в качестве масштаба измерения культурных достижений буржуазно-демократические свободы, то, пожалуй, к иной оценке Востока, чем у Гегеля, и не прийти. Так что дело здесь не столько в «европоцентризме», сколько в абсолютизации социально-политических критерии при изучении культуры.

Временами и сам Гегель чувствовал необходимость более дифференцированного подхода к проблеме Востока. Так, он констатирует, что в большинстве азиатских стран политический произвол все-таки встречает осуждение нравственного сознания, единственным исключением он считает Индию. «Китай, Персия, Турция, вообще Азия — страна деспотизма и в дурном смысле тирании; но последняя считается чем-то ненормальным и она не одобряется религией, моральным сознанием индивидуумов. Здесь тирания возмущает индивидуумов, они ненавидят ее и считают ее стеснительной. Поэтому она случайна и ненормальна: ее не должно быть. Но в Индии тирания в порядке вещей, так как там не существует чувства собственного достоинства, которое можно было бы противопоставить тирании и которое заставляло бы возмущаться ею; остаются лишь физическое страдание, отказ от удовлетворения необходимейших потребностей и от удовольствий и лишь в этом проявляется отрицательное отношение к тирании».⁴³ Здесь содержится возможность более глубокого понимания диалектически противоречивого единства социально-политической структуры и духовной культуры древнего Востока; вторая уже не рассматривается как пассивное воспроизведение первой, но наоборот — как ее негация, выражение протesta. И все же основным критерием оценки у Гегеля остается «прогресс в сознании свободы», прогресс, который в конечном счете приводит к «современному правовому государству», т. е. к идеализированному господству буржуазии в форме конституционной монархии. Политическая отсталость Востока лежит в основе гегелевского негативизма.

Но почему Гегель в философии истории все время говорит о «сознании свободы»? Этот момент в существующей литературе не всегда как следует оттеняется, что заставляет остановиться на самом понятии истории. История, по гегелевскому определению, есть деятельность духа, а субстанцией духа, опять-таки по определению, является свобода. Подобно природе, мир истории не сводится к одной только субстанции, а развертывается и в чувственно-эмпирической стихии, но только в при-

⁴³ Там же, с. 152—153.

роде — это пространство, а в истории к нему добавляется еще и время (чтобы показать специфику исторического мира, Гегель подчеркивает значение времени, но это не значит, что история совершается вне пространства; более того, Гегель, по существу, подходит и к понятию социального пространства, о чем свидетельствует все тот же раздел о географической основе всемирной истории).

К эмпирической стихии истории относится и «человеческий элемент» — вся та масса желаний, стремлений, интересов, борьба которых образует «материю» исторического процесса. Форма же его (в аристотелевском смысле слова) и «телос» — самореализующаяся цель и воплощающийся смысл и есть идея свободы. В логике идея свободы обладает «в-себе-бытием» (что характерно, как мы помним, для всех категорий логической сферы), а в сфере духа она приобретает для-себя-бытие, которое и реализуется долгим и тяжким трудом в ходе истории. Но для-себя-бытие на обычном языке и есть сознание, в данном случае — сознание свободы. «Философия имеет дело лишь с блеском идеи, отражающейся во всемирной истории. Отвращение к волнениям непосредственных страстей в действительности побуждает приступить к философскому рассмотрению; его интерес заключается в том, чтобы познать ход развития самоосуществляющейся идеи, а именно идеи свободы, которая существует лишь как сознание свободы».⁴⁴

Таким образом, степень сознания свободы определяет фазу исторического процесса, которую воплощает собой данный всемирно-исторический индивидуум — тот или иной народ. Причем, как мы уже видели, каждый народ в состоянии провести в жизнь только одну «степень свободы», на большее у него нет сил, и как только процесс осуществления «принципа» (а принцип и есть та «степень свободы», которая воплощена в деятельности данного народа) заканчивается, народ обречен на прозябание или насильтственную ассимиляцию. Так должно было быть по крайней мере согласно общей исходной схеме. Но при наложении схемы на реальный исторический процесс, естественно, возникают трудности, потому что «всемирно-исторических народов» оказывается больше, чем «принципов», которые нужно осуществить. Принципов же всего три — не больше и не меньше, ибо их число определяется триадичной структурой понятия — общее, особенное, единичное, чему в истории соответствуют три всемирно-исторических суждения: только один свободен — абстрактно-всеобщий представитель народа, его самодержавный правитель; только некоторые свободны — греко-римский мир; каждый человек свободен — германский мир.

Вот теперь и возникает заключительный вопрос: что Гегель доказал и чего не доказал в своей философии истории? Можно

⁴⁴ Там же, с. 422.

легко отмахнуться от этого вопроса, сославшись на исторический идеализм его. Но такой подход, как представляется, противоречит диалектико-материалистическому методу с его непрерывным требованием «исправлять и углублять» (В. И. Ленин), а не отбрасывать.

Думается, Гегель действительно показал, что в историческом процессе сознание свободы развивается и притом именно так, как он об этом говорит, т. е. от признания правомерности деспотизма к демократическому сознанию принципиального равенства людей. При желании это положение можно даже назвать закономерностью развития общественного сознания. Но чего Гегель не доказал, так это свой тезис о синхронности развития сознания с преобразованием общественных институтов, социального строя в целом. В этом сказалась буржуазная ограниченность его кругозора: Великая французская революция, размышления над последствиями которой сыграли едва ли не определяющую роль в формировании всей его концепции истории, не завершила собой мировой истории, но лишь поставила во весь рост великую проблему действительного освобождения человечества. И сам Гегель своим анализом современной ему исторической действительности до некоторой степени способствовал уяснению того, что «человеческая эманципация», пользуясь терминологией Маркса и Энгельса периода формирования их взглядов, еще впереди.

ДИССОНАНСЫ ЗАВЕРШАЮЩЕЙ ФАЗЫ

Итак, история неизбежно приходит к своему концу, ибо сознание свободы достигает апогея и дальше идти некуда, по крайней мере в принципе. Что же остается делать человечеству?— естественно спросить у Гегеля. Прежде всего необходимо довершать дело свободы, распространять ее принцип повсюду. Ведь даже в Европе (а «германский мир», о котором идет речь в философии истории,— это как раз ведущие страны Западной Европы—Англия, Франция и Германия) в этом отношении дело обстоит далеко не одинаково. Какова же политическая перспектива ближайшего будущего (по отношению к тому времени, когда уже полностью сложилась вся гегелевская система), мы можем узнать, если углубимся в последнее произведение Гегеля, законченное им незадолго до смерти,— «Английский билль о реформе 1831 г.». Эта статья еще раз подтверждает, что ее автор был не только любителем всемирно-исторических восларений, но и мастером социально-политического анализа локальных ситуаций. Вернее сказать, его диалектическое искусство как раз и проявилось во взаимопроникновении обоих способов мышления. Конкретная ситуация вдруг обнаруживает общие черты эпохи, а эпоха, в свою очередь, обретает живую плоть исторического бытия.

Что и говорить, в этой статье уже не найти былого радикализма «Феноменологии духа», но социальный критицизм, хотя и в умеренных дозах, присутствует и в ней. Вот общая его оценка положения в стране: «Столь очевидное отставание Англии от других цивилизованных государств Европы в области создания подлинно правовых институтов произошло по той простой причине, что правительенная власть этой страны находится в руках тех, кто обладает множеством привилегий, противоречащих сущности разумного государственного права и истинно справедливого законодательства».⁴⁵ «Привилегии противоречат сущности разумного государственного права» — не так уж мало написать такое в статье, которая просматривалась королем прусским...

Гегелевский разум по-прежнему не только обосновывает то, что неизбежно и назрело, но и отвергает исторически сложившееся «наличное бытие», если его, как любил говорить мыслитель, «оставила необходимость». В молодые годы все это мертвое, обреченное на исчезновение внешнее существование Гегель объединял понятием «позитивность». Отблеск этого понятия можно найти и в последней его работе: «Как ни велик контраст между огромным богатством и ужасающей бедностью внутри Англии, не меньший, если не больший, контраст составляют, с одной стороны, привилегии английской аристократии и вообще институты английского позитивного права, а с другой — правовые отношения, законы, в том виде, какой они обрели в цивилизованных государствах континента, и принципы, которые, будучи основаны на общих положениях разума, не могут впредь оставаться чуждыми английскому народу».⁴⁶

Политическое неравенство усугубляет неравенство социальное, и то и другое, вместе взятые, создают опасность революционного взрыва. Революции Гегель не хочет, но возможность ее обсуждает хладнокровно: насильственное низвержение существующего порядка станет неизбежным, если политico-юридическая система не будет изменена в духе «понятий разума». Парламентская же реформа только усиливает, по его мнению, политическую нестабильность, так как радикальные элементы смогут обращаться к нации и волновать народ. Поэтому он не считал эту меру целесообразной, но вовсе не из-за того, как иногда считают, что стал «сторонником аристократии», его отношение к ней выражено совершенно однозначно. Просто реформа избирательной системы, по его мнению, в принципе не способна изменить сколько-нибудь существенным образом политическую ситуацию Англии в надлежащем направлении. Такая точка зрения вытекала из общего взгляда Гегеля на сущность парламентаризма: в нем он усматривал лишь «формаль-

⁴⁵ Гегель. Политические произведения, с. 379.

⁴⁶ Там же, с. 407.

ную свободу»— пустой юридический принцип, служащий прикрытием сложившихся отношений господства — господства аристократии. Необычайно злободневно, так, как если бы это писал современный политический журналист, звучат следующие его слова: «Создается впечатление, что избиратели проявляют полное равнодушие к своему праву... По всей видимости, избиратели рассматривают свое право как нечто, идущее на пользу преимущественно тем, кто хочет быть избран в парламент...»⁴⁷

Впрочем, Гегель не исключал возможности, что в результате определенных преобразований в избирательной системе (но не той реформы, которая планировалась в 1831 году) и в среду «законодателей» проникнет здравое политическое сознание: «Реформы могут открыть доступ в парламент идеям, которые противоречат интересам названного класса (аристократии.— М. К.) и потому не пришли им в голову. Эти идеи составляют основу реальной свободы...»⁴⁸ Как видим, философ отмечает решающее воздействие классового интереса на образ мыслей. Таким образом, этот «абсолютный идеалист» не без основания может быть причислен к провозвестникам «социологии познания», и, разумеется, этот вывод подтверждается не только данным частным положением, но и всей его философско-исторической концепцией. Ведь она предполагает, что интеллигентский горизонт каждой исторической эпохи определяется специфическим характером данной ступени развития «духа», т. е. специфической структурой социокультурных ценностей, от которой зависит индивидуальное сознание.

Зависимость мышления от социального бытия Гегель демонстрирует и помимо своей воли: аналитическая проницательность суждений об английских делах сменяется неопределенно апологетическими, а иногда даже льстивыми фразами, когда речь заходит о Германии: казенный патриотизм все-таки дает о себе знать. Чувствуется, что почитатель Наполеона, воспринявший низвержение «корсиканского чудовища» как личную потерю, хочет, чтобы забыли его прошлое. Что ж, он человеком был...

Времена изменились и вместе с ними изменился и сам философ, но не «субстанциально». Как Пушкин после восстания 14 декабря, он мог бы сказать: «я песни прежние пою»; сместились некоторые акценты, «отредактирован» текст в сторону сближения (чаще всего внешнего) с официальной точкой зрения, но основной мотив остался тем же самым: «реальная свобода» в отличие от формальной и абстрактной есть основная характеристика новой и последней эпохи мирового духа. Как представляется, это различие полностью сохраняет свое значение и для нашего времени, хотя конкретно-историческое наполнение этого различия стало почти совсем иным. По

⁴⁷ Там же, с. 397—398.

⁴⁸ Там же, с. 406.

Гегелю, Англия — страна «формальной свободы», Франция — «абстрактной», и только в Германии свобода стала реальной. Что такое «формальная свобода», мы уже знаем. Это свобода говорить, но не действовать. Политическая история Франции со времен революции и представляла собой диалектику абстрактной свободы: от деспотизма к анархии и от анархии снова к деспотизму. Стой, охранявший привилегии знати, был низвергнут революцией, и впервые в истории «человек стал на голову, т. е. опирался на свои мысли и строил действительность соответственно им».⁴⁹ Государство хотели построить на философских принципах свободы, равенства и братства, но натолкнулись на объективность понятия, т. е. собственную природу государственной власти и управления. С самого начала обнаружилось противоречие между общим принципом и эмпирической реальностью: «по идее» власть принадлежит народу, но фактически ее не может осуществлять весь народ: «Немногие должны быть представителями многих, но часто они оказываются только их *притеснителями*».⁵⁰ Это гегелевское замечание имеет куда более широкий смысл, чем тот непосредственный контекст, в котором оно высказано. Гегель показывает неизбежность отчуждения власти от народа в условиях так называемой «представительной формы правления» и разоблачает политическую демагогию буржуазного республиканизма, приверженцы которого твердили и твердят о том, что само существование парламента гарантирует подлинное народовластие.

Принцип всеобщей свободы при реальной невозможности его провести в практике управления приводит к перманентной борьбе за власть между различными группировками, что нарушает нормальное функционирование прежде всего «гражданского общества», т. е. экономической жизни. Так «обнаружилась абсолютная потребность в правительственной власти. Наполеон установил ее как военную власть, а затем опять как индивидуальная воля стал во главе государства (стал императором. — М. К.)... Он разогнал еще уцелевших адвокатов, идеологов и людей принципа, и теперь стали господствовать уже не подозрение, а почтение и страх. Со своейственной ему колоссальной силой характера он обратился затем за пределы своего государства, подчинил себе всю Европу и везде вводил либеральные учреждения».⁵¹ Мы специально привели длинную выдержку целиком, чтобы не создавалось впечатления, будто Гегель свойственна циничная апологетика грубой силы и глумление над «людьми принципа», ибо он тут же сообщает, каков был образ действий завоевателя, везде вводившего «либеральные учреждения». Самое, однако, интересное для нас в том, что Гегель

⁴⁹ Гегель. Соч., т. VIII, с. 413.

⁵⁰ Там же, с. 415.

⁵¹ Там же, с. 417.

за пышной историей кровавых побед видит по своему обыкновению «субстанциальное содержание» — историю воплощения принципа свободы силой оружия. И здесь он приходит к неутешительному для прекраснодушного оптимиста выводу: как бы ни была сама по себе притягательна сила принципа свободы, народу нельзя навязать силой чуждый его пониманию справедливости социальный строй, пусть этот строй даже будет в тысячу раз лучше того, при котором он привык терпеть свою нелегкую долю: «Внешнее насилие не может привести к прочным результатам: Наполеон так же не мог принудить Испанию к свободе, как Филипп II Голландию к рабству».⁵²

То же самое относится и к вожделениям господствующих классов: старый порядок нельзя возродить никакими средствами, даже самыми террористическими. «Пятнадцатилетним фарсом» Гегель назвал реставрацию «легитимной монархии» Бурбонов во Франции: время «белых лилий» безвозвратно кануло в Лету, и чужеземные штыки только усилили возмущение народа, при первом удобном случае сбросившем с себя к тому времени уже более символическое, нежели реальное, ярмо «старого порядка». И эта необратимость свершившихся основных перемен и есть единственно возможный для Гегеля исторический оптимизм, далекий от просветительских иллюзий, основанных на вере в непреодолимую силу абстрактной теоретической «истины»: «дух времени» и в самом деле непреоборим, но наивно думать, будто «максимы» того или иного идеолога сполна исчерпывают требования исторической необходимости, которая во всей своей конкретности выявляется только *post factum*, в философском самосознании исторической эпохи.

И опыт протекшей истории Гегель хочет употребить во благо своей родины — Германии, которая в его мнении, как мы уже отмечали, не тождественна «германскому миру» вообще, хотя и составляет его важнейшую часть. При обсуждении «германского вопроса» все противоречия гегелевского способа мышления, как об этом писали основоположники марксизма, выступают с особенной наглядностью. Политическую и экономическую отсталость Германии по сравнению с двумя передовыми странами Европы Гегель силится изобразить как уникальное историческое преимущество, обязанное своим возникновением благодетельному влиянию лютеровской Реформации. Благодаря Реформации, уверяст он, дух немецкого народа оказался заранее приуготовлен к восприятию «реальной свободы», абстрактное понимание которой привело во Франции к опустошительной революции, наполнившей благочестивым ужасом сердца немецких филистеров: «у нас, слава богу, такое невозможно». Впрочем, для спекулятивного философа, да к тому же профессора на службе прусского короля, не так уж мало признавать неизбеж-

⁵² Там же, с. 419.

ность революции во Франции и ее реальную возможность в Англии. Ведь его последнее произведение кончается следующими многозначительными словами, можно сказать, прогностом-предупреждением: «...Оппозиция, сформированная на чуждой существующему составу парламента основе и ощущающая свою неспособность победить в парламенте партию, находящуюся у власти, могла бы уступить соблазну и обратиться за помощью к народу, что привело бы не к реформе, а к революции».⁵³ Разве этот спокойный тон социального диагноза свидетельствует о «страхе перед революцией», как иногда можно прочитать в литературе? Перед нами уже не спекулятивный логик и не абстрактнейший «философ права», обрисовывающий «идею государства», а незаурядный политический мыслитель, устанавливающий реальную историческую возможность будущего развития событий на основе анализа интересов, как он сам выражается, «различных классов и слоев общества».

И здесь мы воочию видим, что завершение всемирной истории — тезис, необходимо вытекающий из общей конструкции всей системы,— следует трактовать не иначе, как во всемирно-историческом смысле, в смысле полного выявления общего характера эпохи, что отнюдь не исключает мышления о будущем, не исключает по крайней мере локальных, ситуационных социально-политических прогнозов.

Но вернемся к немецким делам. В этой области, по Гегелю, нечего и желать лучшего. Лютер освободил религиозную совесть немецкого народа, а немецкие князья, движимые «любовью к справедливости», сами ввели в своих землях «свободные учреждения», соответствующие духу времени. В оставшихся еще от средневековья бюрократических формах государственного управления Гегель видит преимущество по сравнению с представительными учреждениями, утвердившимися во Франции и в Англии. Формальный характер парламентских свобод служит для него аргументом в пользу чиновничьего делопроизводства, лучше всего якобы пригодного для выражения интересов социального целого. «Государством (в Германии.—*M. K.*) управляет мир чиновников и над всем этим стоит личное решение монарха, потому что... окончательное решение безусловно необходимо. Однако при незыблемых законах и при определенной организации государства то, что предоставляется единоличному решению монарха, представляется маловажным по отношению к субстанциальному. Конечно, следует считать большим счастьем, если на долю какого-нибудь народа достается благородный монарх; но в великом государстве и это менее существенно, потому что сила такого государства в его разуме».⁵⁴

Если цитированный отрывок из лекций по философии исто-

⁵³ Гегель. Политические произведения, с. 413.

⁵⁴ Гегель. Соч., т. VIII, с. 421—422.

рии сопоставить с анализом, который проведен в статье об «Английском билле», то станет ясно, что «разумность» монархического института Гегель выводит из его арбитражной роли в борьбе между аристократией, отчаянно цеплявшейся за свои «исторические» привилегии, и «средним классом» (буржуазией), добивавшейся свободы действий в социально-экономической области. По своему реальному социальному-политическому смыслу эта позиция Гегеля равносильна прогнозированию «пруссского пути» развития в Германии, что уже отмечали в нашей литературе. Речь идет опять-таки о прогнозировании, а не простом описании эмпирического положения вещей, ибо гегелевский проект «разумного государства» намного опережал тогдашнюю социально-политическую реальность Германии, как ни старался автор «Философии права» представить дело иначе.⁵⁵

Неожиданную актуальность приобрела гегелевская трактовка государственной бюрократии. «Разумность» бюрократического элемента управления заключается, по Гегелю, в том, что чиновники обладают необходимыми для этого дела знаниями, которые проверяются в ходе специальных экзаменов и связанного с ними тщательного отбора. Объективность же бюрократии в решении государственных дел гарантирована, по Гегелю, тем, что чиновничество состоит на государственном жаловании и, следовательно, не зависит от имущественных интересов «гражданского общества» (здесь Гегель просто упускает из виду, что чиновничество, по крайней мере его верхушка, рекрутируется из высших слоев существующего общества и, следовательно, не может быть равнодушно к имущественным интересам того сословия, к которому принадлежит по рождению, воспитанию и образованию).

Во времена Гегеля еще невозможно было в полной мере предвидеть развитие бюрократических тенденций в сфере го-

⁵⁵ Подробнее об этом см.: Киссель М. А. и Эмдин М. В. Этика Гегеля и кризис современной буржуазной этики. Л., 1966, с. 70—76.— В. С. Нерсесянц в монографии «Гегелевская философия права: история и современность» (М., 1974) оспаривает справедливость некоторых наших оценок. Его собственная позиция не представляется мне неуязвимой, но я не буду вдаваться с ним в полемику, потому что в главном, насколько я могу судить, наши точки зрения совпадают. Так, на стр. 258—259 своей монографии Нерсесянц пишет: «Уже К. Розенкранц довольно убедительно показал за сто лет до Вейля (современного французского ученого, автора книги «*Hegel et L'Etat*»— Paris, 1950.— М. К.), что буржуазно-правовых институтов в том виде, в каком они обосновываются в „Философии права“, в Пруссии времен Гегеля не было». Эта же точка зрения (без ссылок на Розенкранца, но на основе анализа высказываний К. Маркса и Ф. Энгельса, а также некоторых иных соображений) развивается и в нашей книге 1966 года. По сравнению с кардинальной общностью взглядов по этому вопросу имеющиеся у нас с В. С. Нерсесянцем разногласия можно считать второстепенными. (Его критику отдельных положений нашей книги см. на стр. 277—278 его монографии. Можно только пожалеть, что высказанные им критические замечания слишком лапидарны.).

сударственного управления и хозяйственной деятельности в условиях империалистической стадии капитализма. Образование гигантских промышленных корпораций, все чаще приобретающих наднациональный характер, и сращивание монополий с государственной управлеченческой структурой приводят к невероятному разрастанию административного аппарата, значением которого нельзя уже пренебрегать ни в каком философском и социологическом анализе. Функцией этого аппарата является рациональная организация управления снизу доверху — от организаций деятельности на локальном рабочем участке предприятия вплоть до принятия решений в общегосударственных и даже межнациональных масштабах. Но эта рационализация неполная и внутренне противоречивая. Диалектику капиталистической рационализации показали еще К. Маркс и Ф. Энгельс, детально проанализировавшие основное противоречие капиталистического общества и важнейшие формы его проявления. Одна из таких форм, как известно, — противоположность между организацией производства на отдельных фабриках и анархией производства во всем обществе. Антагонистический характер капиталистического прогресса, особенно в его отношении к судьбе человека, с большой впечатляющей силой отмечал Маркс: «В наше время все как бы чревато своей противоположностью... Победы техники... куплены ценой моральной деградации. Кажется, что, по мере того как человечество подчиняет себе природу, человек становится рабом других людей либо же рабом своей собственной подлости. Даже чистый свет науки не может, по-видимому, сиять иначе, как только на мрачном фоне невежества. Все наши открытия и весь наш прогресс как бы приводят к тому, что материальные силы наделяются интеллектуальной жизнью, а человеческая жизнь, лишенная своей интеллектуальной стороны, низводится до степени простой материальной силы».⁵⁶

Социальный прогресс и умаление человечности шествуют, таким образом, друг за другом, и связь этих явлений — трагическая судьба буржуазной научно-технической цивилизации. В буржуазной социологии на диалектику капиталистической рационализации натолкнулся М. Вебер, находившийся, как он сам признавал, под сильным влиянием Маркса. Антитеза свободного самоопределения личности и бюрократического механизма функционирования социальной системы (понятие это для Вебера совершенно лишено каких бы то ни было эмоционально-негативных коннотаций: бюрократия есть рациональное управление на основе научно-технической экспертизы) образует, по его мнению, главное противоречие современной цивилизации. Анализ Вебера помогает понять, что капиталистическая рационализация есть, в сущности, «целесообразность без цели» (как станет ясно из дальнейшего, это знаменитое выражение

⁵⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 12, с. 4.

Канта берется здесь отнюдь не в кантовском смысле). Технический разум всегда работает в строго ограниченных пределах, что, впрочем, и обусловливает его эффективность. Всякая проблема превращается здесь в техническую проблему, а эта последняя, несмотря на бесконечное множество индивидуализированных обличий, сводится, в сущности, к одному: как сделать больше, быстрей и удобней. Но зачем, ради чего эта бесконечная погоня за возрастанием эффективности действия? Такой вопрос, т. е. вопрос о человечески-ценностном смысле деятельности, в рамках технической рациональности даже не возникает.

Это как раз и означает, что техническая рациональность (а управление посредством чиновников-экспертов — одна из форм ее) не есть диалектическая разумность, которая, по Гегелю, обязательно предполагает гармонизацию человеческих взаимоотношений. А раз так, то вместо разумной действительности, каковая должна открываться умственному взору в завершающей фазе мировой истории, Гегель фактически демонстрирует нам царство рассудочной разъединенности с непреодоленными противоположностями. И Гегель это вынужден признать открыто и недвусмысленно. Правда, делает он это не там, где это было бы важней всего сказать, не в «Философии права» и не в лекциях по философии истории, а в «Эстетике», но все же делает. И это лишний раз свидетельствует о том, что Гегель верен был своему девизу познавать «то, что есть» и даже порой приносил в жертву научной объективности нужды системы. В самом деле, в «Эстетике» читаем: «В этом промышленном обществе, в котором каждый использует всех других и конкурирует с ними... нет человека, который сохранил бы свою самостоятельность и не был бы опутан бесконечной сетью зависимостей от других людей. То, в чем он нуждается для самого себя, либо вовсе не является продуктом его собственной работы, либо является таковым лишь в очень незначительной своей части; помимо этого, каждая из этих деятельности не носит индивидуального живого характера, а все в большей и большей мере совершается машинообразно, согласно всеобщим нормам».⁵⁷

Общество развитого разделения труда, всесторонней зависимости каждой личности от внешних факторов социального бытия и машинообразной повседневной деятельности,— как все это не похоже на обещания «Науки логики», сулившей примирение основных противоречий в лоне абсолютной идеи. В действительности же совсем иное: «наша современная, основанная на рефлексии культура» увековечивает «сурочный антагонизм между внутренней свободой и внешней естественной необходимости»,⁵⁸ ибо «рефлексия не сохраняет единства различий,

⁵⁷ Гегель. Эстетика, т. 1. М., 1968, с. 270.

⁵⁸ Там же, с. 17, 59.

забывает то о целом, то о различиях», хотя «триумф познания знаменует собой примирение противоречий».⁵⁹

Одним словом, Гегель как наблюдатель и исследователь современной ему действительности пришел в противоречие с самим собой как спекулятивным системосозиателем, выведившим действительность из понятия о ней. И это противоречие как раз и сделало его одним из самых интересных аналитиков социокультурных антагонизмов буржуазного общества. Последняя фаза всемирной истории в его объективном изображении ничуть не похожа на гармонический рай, она полна антагонизмов и борьбы, непримиренных противоположностей и, следовательно, предвещает новые социальные потрясения и новые классовые битвы, возможность которых Гегель не исключал (вспомним его анализ положения в Англии), хотя субъективно предпочитал путь мирных реформ. И все основные события первой трети девятнадцатого столетия он рассматривал в связи с великой революцией, в которой видел всемирно-историческое подтверждение разумного хода общественного развития и реальности социального прогресса.

⁵⁹ Гегель. Философия религии, т. 1. М., 1975, с. 221, 231.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, гегелевская система разбилась о реальность той самой эпохи, мысленным отображением которой она хотела быть. Но мы никогда не смогли бы сделать этот вывод, если бы само содержание гегелевской философии его не подтверждало. Значит, противоречие между методом и системой все же существует, несмотря на все старания Гегеля (см. первую главу) добиться их тождества. Философски-рефлексивное освоение исторического опыта далеко не во всем совпало с его подведением под категории логики. И это очень хорошо: из общей ложности системы вовсе не следует автоматически ложность любого гегелевского утверждения. Неприемлемы философские основоположения, пронизанные идеализмом, но вполне могут быть (и бывают) справедливы и гениальны, как отмечали классики марксизма, отдельные обобщения Гегеля. Особенно это заметно там, где философ выступает глашатаем передового общественного самосознания своей эпохи. Трудовая теория человека, дефиниция мировой истории как прогресса в сознании свободы, акцент на роли бюрократии в государственном управлении буржуазного общества и многое, многое другое — все это верно как феноменологическое описание или эмпирическое обобщение, хотя и нуждается в обосновании заново с позиций марксистской философии и социологии.

Одним словом, читая гегелевские тексты, нужно постоянно быть начеку: ни беспрекословное принятие, ни автоматическое отрицание, монашеское по своему духу отстранение от всяких контактов с «идеалистической скверной» (как бы не впасть в ересь) пользы не приносят. Материалистическое прочтение Гегеля служит постоянным источником «диалектизации» материализма и, воспитывая настоящую философскую культуру, не позволяет подменять диалектический материализм естественно-научным. Сознание специфики философских проблем и философ-

ского метода развивается и крепнет по мере освоения классического философского наследия, и очень много в этом отношении дает опять-таки Гегель. Только нельзя попадать к нему в плен, терять критическую дистанцию и забывать о принципиальной противоположности научной и спекулятивной диалектики. Некритическое отношение к гегелевской диалектике создает опасность невольной спекулятивной деформации марксизма (я не говорю здесь о принципиальной установке на «гегельянизацию» марксизма, которая нередка в буржуазной литературе). Об этом, в частности, свидетельствует давняя книга «История и классовое сознание» (1923) такого действительно незаурядного философа, как Г. Лукач. Много лет спустя сам автор говорил, что в ней он пытался «перегегельить самого Гегеля».¹

Подмена научной диалектики спекулятивной питает претензию на обладание «высшей истиной» (по сравнению со специальным знанием), рождает склонность декретировать ее везде и всюду, не считаясь с особенностями сферы деятельности, и заниматься дедукцией из общих философских принципов там, где необходим «конкретный анализ конкретной ситуации», в котором В. И. Ленин видел «живую душу» марксизма. Подлинно диалектический подход позволяет найти в гегелевском наследии мотивы идейной преемственности с передовым мировоззрением нашей эпохи, о которых, в частности, напоминает следующее высказывание великого философа: «Разворачивается последнее знамя, вокруг которого собираются народы, знамя свободного духа... Это и есть то знамя, под которым мы служим и которое мы несем. Начавшаяся с тех пор эпоха, продолжающаяся и теперь, не имела и не имеет иной задачи, кроме осуществления этого принципа в мире... Теперь право, собственность, нравственность, правление, конституция и т. д. должны быть таковы, чтобы они соответствовали понятию свободной воли и были разумны».² Гегель — философ «реальной свободы» — наш современник и союзник.

Он — наш современник, ибо ясно понимает, что свобода человека есть всемирно-историческое завоевание, а не результат простого изменения индивидуальной установки на мир, как думают приверженцы персоналистической и экзистенциалистской робинзонад. Свобода личности и свобода народа взаимно обусловливают друг друга, подлинная свобода объективируется в социальных учреждениях, чтобы стать реальностью, а не одним только внутренним убеждением одиночки, проецирующей свои заветные стремления в потусторонний мир. «Несчастное сознание», плодящее религиозные иллюзии, — вот удивительно глубокое гегелевское определение ситуации, возни-

¹ Цит. по: Jay M. *The dialectical imagination*. Boston, 1973, p. 47.

² Гегель. Соч., т. VIII, с. 389.— Русский перевод мною немного уточнен.— M. K.

кающейся всякий раз, когда устремления личности не находят опоры или прямо противоречат социальной действительности. Коррелят уродливого общества — неполноценная личность, разорванная надвое, на внутреннюю жизнь в иллюзорной трансцендентности и на внешнее реальное существование в бездуховном реальном мире. Он — наш союзник ибо знает, что не усилия отдельных умов, отыскивающих формулу спасения, движут историю, а «вожделения (интересы.— М. К.), труд и борьба» масс в течение длительного времени приводят к существенным изменениям социальной организации. И эти социальные изменения идут рука об руку с развитием сознания от животной непосредственности, позволяющей относиться к себе как к вещи, до полного расцвета духа, объединяющего человека с человечеством и требующего свободы для всех.

Таким образом, результатом всемирной истории, по Гегелю, является демократическое сознание. И это так же верно сейчас, как и во времена Гегеля. Другое дело, что Гегель — еще целиком во власти юридических иллюзий и политического консерватизма: он не замечает, что осуществление подлинной демократии требует коренных преобразований экономической структуры общества — того, что он называл «гражданским обществом». Хотя Гегель хорошо сознавал губительные следствия разгула «частного интереса», он возлагал надежды на государственное регулирование, на деятельность правительства как «живой тотальности... государства вообще».³ Но это «государство вообще» вобрало в себя немало эмпирических характеристик отсталой немецкой действительности того времени. В результате «всеобщность свободы» осталась у Гегеля на уровне философско-исторического, философско-антропологического постулата, не получившего надлежащего применения в социально-политической области: «идея» склонилась перед «внешним существованием», затратив к тому же немало усилий на то, чтобы подогнать налично сущее под требования философски обоснованной «действительности». Фактически же Гегель доказал только одно: существовавшая в Германии социально-политическая реальность неразумна, т. е. противоречит понятию «современного государства». Так гегелевская философия права зафиксировала конфликт философского сознания свободы с окружающей социальной реальностью. Отсюда и революционные потенции гегелевской доктрины, обнаружившиеся чуть ли не сразу после смерти мыслителя. Как показали Маркс и Энгельс, из гегелевской философии права при последовательном проведении ее принципов вытекали революционно-демократические и даже социалистические выводы. Последнее может показаться преувеличением, но нам достаточно сослаться на молодого Энгельса, который осенью 1843 года писал: «...коммунизм был столь не-

³ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 3. М., 1977, с. 356.

обходимым следствием неогегельянской философии, что никакое противодействие не могло помешать его развитию... Наша партия должна доказать, что либо все усилия немецкой философской мысли от Канта до Гегеля остались бесполезными или даже хуже чем бесполезными, либо их завершением должен быть коммунизм».⁴

Но почему это так? Тут нужно вспомнить «Науку логики» и обоснованный в ней логический критерий подлинной реальности: реальность, по Гегелю,— царство снятых противоречий в гармонически расчлененной целостности бытия. Только такая целостность может считаться вполне разумной. Иначе говоря, подлинной действительностью обладает лишь субстанция, которая в процессе развития стала субъектом. Теперь задумаемся: какой же должна быть социальная реальность, чтобы удовлетворять этому критерию диалектической рациональности? Попробуем дать содержательную интерпретацию отвлеченной философской модели действительности, которая содержится в гегелевской логике. Начнем, естественно, с «субстанции». Перечислим логические признаки этой категории, которая завершает собой раздел объективной логики — «логики сущности». Категория субстанции находится на границе между объективной и субъективной логикой. Это первый ее общий признак. Более же определенно Гегель характеризует субстанцию как «тождественную устойчивость... отношения», «созидающую и разрушительную мощь»⁵, «причину, которая в своем для себя-бытии ничему не хочет давать проникнуть в самое себя»⁶, и т. п. В этих определениях субстанция выступает как самодовлеющая абсолютная сила мироздания, однако являющая себя еще только как объективно всеобщее.⁷ Такова категория субстанции в своем особенном значении как определенный момент развертывания абсолютной идеи. Но эту категорию можно рассматривать и в сравнении с более богатыми, более конкретными категориями логики. Тогда выясняется ее ограниченность. Особенно ясно мысль Гегеля выражена в лекциях по истории философии — там, где он разбирает учение Спинозы, у которого субстанция — основополагающее понятие, принцип всей системы. Гегель именует спинозизм «негибким, неподвижным учением, единственной операцией которого является лишить все, что угодно, его определенности, особенности и бросить обратно в единую абсолютную субстанцию, в которой оно лишь исчезает и в которой гибнет всякая самостоятельная жизнь... Этот недостаток нужно восполнить, нужно ввести момент самосознания».⁸ Итак, в понятии субстанции всеобщее поглощает

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 539, 540.

⁵ Гегель. Наука логики, т. 2. М., 1971, с. 214, 206.

⁶ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 1. М., 1974, с. 339.

⁷ Гегель. Философия религии, т. 1. М., 1975, с. 359.

⁸ Гегель. Соч., т. XI. М., 1935, с. 309—310.

особенное и единичное, узурпирует их самостоятельность, т. е. не допускает развития самосознания как принципа обосабления и самостоятельности индивидуального бытия. Следовательно, субстанция — это безличная, бессознательная, внутренне не дифференцированная сила всеобщего. Эта сила активна, но не сознает своей активности, и поэтому по отношению к сознательной самодеятельности индивидуального субъекта она выступает как косное начало сопротивления новшествам, как тяжелый груз унаследованных обычаяев и традиций, инерция социального процесса.

Становление субстанции-субъекта ни в коем случае нельзя понимать как развитие субъекта из субстанции, ибо субъект дан с самого начала как предпосылка исторического процесса наряду с субстанцией, т. е. аморфной безличной социальностью. Напротив, в историческом процессе происходит встречное движение обеих противоположных сторон: субстанция тянеться к свету сознания и сознательной самодеятельности, а субъект проникается субстанциальной всеобщностью содержания, ибо первоначально он был замкнут в абстрактной субъективности, которой противостояло всеобщее. Чтобы не быть голословным, приведу соответствующее высказывание. «Это завершение духа и устранение различий в упомянутом отношении (между сознанием и чуждым ему бытием.— М. К.) могут быть постигнуты с двух сторон — со стороны в-себе-и-для-себя-бытия и со стороны сознания. Вначале они различны: то, что есть в себе и для себя, не есть для сознания... Однако оба они находятся в таком взаимодействии, при котором продвижение одного одновременно является дальнейшим формированием другого... Эта последняя точка, в которой движение отдельных сторон встречается, есть мир *нравственности*, государство».⁹

Итак, если бы реальность на самом деле была прикладной логикой, то государство было бы воплощением единства противоположностей. Но мы уже видели, что этого на самом деле нет. На каждом шагу анализа в «Философии права» Гегель вынужден констатировать конфликт и разъединяющее противоречие, а временами даже «непримиримый антагонизм», как, например, «между субстанциальным воззрением аристократии и началом свободной личности», т. е. то самое противоречие между субстанцией и субъектом, которое государство призвано упразднить! Прежде чем «примирить» социальные противоречия в иллюзорном синтезе, Гегель настолько их обнажил, что сам указал путь к истолкованию своих взглядов в духе революционного демократизма и (первоначально) утопического социализма. Две цитаты из раннего Маркса помогут яснее представить органическую логику перехода от философии «примирения с действительностью» к беспощадной критике отсталых

⁹ Гегель. Философия религии, т. 1, с. 290, 291.

немецких порядков, а затем и буржуазного общества как такого: «Разум существовал всегда, только не всегда в разумной форме. Критик может, следовательно, взять за исходную точку всякую форму теоретического и практического сознания и из *собственных* форм существующей действительности развить истинную действительность как ее существование и конечную цель»; «Политическая эманципация (буржуазная революция и ликвидация феодальных привилегий.—М. К.) есть сведение человека, с одной стороны, к члену гражданского общества, к *эгоистическому, независимому* индивиду, с другой — к *гражданину государства*, к юридическому лицу... лишь тогда, когда человек познаёт и организует свои „собственные силы” как *общественные* силы и потому не станет больше отделять от себя общественную силу в виде *политической* силы,— лишь тогда свершится человеческая эманципация».¹⁰ Противоречие существует между «гражданским обществом» и политическим государством, между сферой частного интереса («в гражданском обществе,— писал Гегель,— каждый для себя — цель, все другие суть для него ничто»¹¹) и иллюзорной всеобщностью на уровне правоотношений, которую Гегель склонен был выдавать за разрешение всех проблем социального организма. Но сама гегелевская неудача еще лучше оттеняла общее условие решения социальной проблемы, намеченное Гегелем: диалектическое единство субстанции и субъекта, всеобщего — государственного — интереса и частного интереса личности, всеобщей и индивидуальной воли. Иначе говоря, гегелевский философский критерий подлинной действительности подразумевает установление «строя гармонии», «свободной ассоциации», в которой преодолено отчуждение общества от личности и личности от общества.

Так революционно настроенные младогегельянцы, преодолевая теоретическую непоследовательность своего учителя, пришли к воззрениям, в существенных пунктах совпадающим с учением утопического социализма, учением, сформировавшимся совершенно независимо от немецкой классической философии и от диалектической доктрины Гегеля в особенности. И это совпадение не случайно. Оно лишь подтверждает, что гегелевская философия действительно заслужила название «современной эпохи, выраженной в мысли». В «Философии права» Гегель систематизировал социально-политические учения прошлого и политический опыт современности — современной ему исторической практики, хотя его классовая позиция привела к серьезной деформации полученных им выводов. Впервые в истории мысли Гегель показал плодотворность изучения социальных противоречий как методологического средства тео-

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 380, 406:

¹¹ Гегель. Соч., т. VII. М., 1935, с. 211.

ретического воспроизведения структуры и динамики исторического процесса.

В материалистически переработанном виде этот подход занял важное место и в марксистском социальном исследовании. Однако в контексте материалистического понимания истории принцип социальной гармонии приобрел уже существенно иной смысл, нежели в утопическом социализме. То, что утописты рассматривали как абстрактное долженствование (в приведенной цитате из Маркса прямо встречается это слово), простой «идеал разума», получает экономическое обоснование и социологическую конкретизацию в научном социализме: «На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех».¹² Экономический и социологический анализ в марксизме указывает на реальную возможность и способ осуществления философского идеала гармонического общества, в котором преодолено отчуждение публичной власти от индивидуума, и этот последний рассматривает государственную власть как свою собственную, хотя и многократно умноженную силу. Еще раз можно убедиться в том, что марксистская программа общественных преобразований опирается отнюдь не на одну лишь «чудотворную диалектику», как уверяют противники научного коммунизма, но на анализ объективных тенденций общественного развития, а философские обобщения играют роль методологического и мировоззренческого ориентира. И эти философские обобщения тоже возникли не из «чистого разума» кабинетного теоретика, а представляют собой, говоря ленинскими словами, сказанными о гегелевской диалектике в целом, «итог, сумму, вывод» истории социально-политической мысли и исторического опыта, прежде всего — опыта французской буржуазной революции.

Вот почему даже в наше время, когда сама социальная реальность показала полную несостоятельность гегелевских упоминаний на благодетельность бюрократического управления в рамках «правового государства», выдвинутый им критерий гармонического слияния «субстанции» и «субъекта» — общества и личности — по-прежнему пригоден, хотя бы в качестве своеобразной «бритвы Гегеля», помогающей срезать побеги левого и правого экстремизма в общественной мысли современного капиталистического мира. В основе этих противоположно направленных форм экстремизма лежат две метафизические крайности, снятия которых и хотел добиться Гегель в «Философии права». Первая крайность — анархический индивидуализм, для которого нет иного ориентира, кроме «для-себя-бытия» единичного субъекта. Это по сути дела точка зрения «граждан-

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 447.

ского общества», в котором каждый — сам себе хозяин, не допускающий вмешательства в свои дела. В эпоху государственно-монополистического капитализма и особенно за последние тридцать — сорок лет эта позиция существенно изменила свой смысл; теперь она уже обозначает не столько кredo эгоистического индивидуума в обществе частной собственности и конкуренции, сколько реакцию страдающей личности, испытывающей на себе всевластие капиталистических монополий, которые, объединяясь с государственным аппаратом, стремятся к тотальному манипулированию человеком и не только его реальным поведением, но и самыми задушевными мыслями и чувствами. Так «субстанция» полностью подавляет субъект, начисто лишая самодеятельной инициативы, без которой он превращается в простую штампованную деталь капиталистической системы хозяйства. Перед лицом бюрократического деспотизма технотронной эры (абстрактной противоположности индивидуализма) отчаявшийся индивидуум, как сказал бы Гегель, «убегает в абстрактную субъективность» и объявляет партизанскую войну существующему порядку, действуя на свой страх и риск в составе малых групп единомышленников и в стороне от масштабного революционного движения современности.

Теоретическую базу под это спонтанное выражение отчаяния пытались подвести Г. Маркузе и Т. Адорно.¹³ У них получалось, что «счастливому» буржуазному сознанию нечего противопоставить, кроме «негативной диалектики» философского мышления, призванного везде и всюду демонстрировать «неистинность целого» и обнажать антагонизмы, основываясь на «принципе нетождественности». «Некритическому позитивизму» Гегеля Адорно и Маркузе противопоставляют столь же некритический негативизм, превращающий диалектику в «логику разложения», в монотонную процедуру «разоблачения иллюзий», причем иллюзией объявляется всякое представление об органической связи целого, синтетическом единстве элементов. Без сомнения, Гегель абсолютизировал гармонию, что придало теологическую окраску всему его построению. Но это не основание для того, чтобы защищать диаметрально противоположную односторонность и всюду видеть только дисгармонию, хотя капиталистическое общество действительно полно антагонизмов. У левых экстремистов даже верные сами по себе положения немедленно приобретают софистически-демагогический смысл, ибо систематически смешиваются разные аспекты проблемы, в данном случае — структура капитализма и структура объектов научного познания. Ведь какие бы противоречия ни раздирали современное империалистическое общество, перед

¹³ См.: Marcuse H. 1) *Eros and Civilization*. New York, 1955; 2) *One-dimensional Man*. Boston, 1964; Adorno T. W. *Negative Dialektik*. Frankfurt a/Mein, 1966.

научным познанием все равно возникает проблема адекватного теоретического воспроизведения органических целостностей разного порядка.

Гегель как раз и заслуживает похвалы за то, что в эпоху господства механических моделей в науке отстаивал специфическую природу биосистем, социокультурных организмов и духовных формообразований. Диалектика и была для него методом системного отображения («моделирования») этих целостностей. Так что единство противоположностей, «гармоническая система опосредствований» не только идеологическая иллюзия (каковой она действительно оказывается при сопоставлении с реальностью буржуазного общества), но и попытка выработать новый методологический подход к изучению объектов иного рода, нежели механические агрегаты. И как известно, новейшая революция в естествознании заставила по-новому взглянуть и на природу физической реальности, переосмыслить атомистическую модель мироздания, которая долгое время служила оплотом механистических представлений. Оказалось, что и сам атом следует рассматривать как своеобразную органическую целостность, становящуюся во времени и претерпевающую качественную трансформацию при нарушении сложившихся связей системы. Это не ликвидирует, разумеется, различия между физическими и биологическими явлениями, но, наоборот, подтверждает принцип материального единства мира и дает новые аргументы против идеалистической мистификации целостности, присущей гегелевскому идеализму.

Презирая доктринерство, отвлеченные умствования и псевдотеоретические построения, подсказанные «логикой сердца», Гегель с особенной силой подчеркнул рефлексивный характер социально-философского знания. Философия есть осмысление, интерпретация и систематизация объективных результатов исторического процесса в сфере мышления и действия. Много раз он повторял, что философия должна познавать «то, что есть», а не то, что хотелось бы видеть или что «должно быть». Этот принцип систематизирующей объективности познания и позволяет развернуть имманентную критику гегелевской системы, а в материалистически переработанном виде он сохраняет свое значение и сейчас. В. И. Ленин писал: «Учение Маркса и здесь (в теории государства.—М. К.) — как и всегда — есть освещенное глубоким философским мировоззрением и богатым знанием истории *подытожение опыта*.¹⁴ «Подытожение опыта» — эта ленинская характеристика представляется принципиально важной особенно для понимания задач философии в современных условиях, когда необходимым требованием исторической ситуации становится осмысление новых явлений жизни.

¹⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 33, с. 29.

О ГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Глава первая. Архитектоника и дух системы	6
Диалектика метода и системы	8
Исследовательская программа Гегеля	21
Система противоречий	43
Глава вторая. «Наука логики» и логика науки	60
Две модели диалектики: спекулятивная и научно-эвристическая	63
Логика движения к истине	77
Две обновляющие идеи	90
Глава третья. Философия исторического самосознания	105
Борьба и труд в человеческой жизни	107
История как самоосвобождение человечества	122
Диссонансы завершающей фазы	133
Заключение	143

ИБ № 1205

Киссель Михаил Антонович

Гегель и современный мир

Редактор Г. К. Ламагина

Технический редактор А. В. Борщева

Корректоры Н. В. Ермолаева, В. А. Латыгина

Сдано в набор 18.01.82. Подписано в печать 23.08.82. М-28029. Формат 60×90^{1/16}. Гарнитура
литературная. Печать высокая. Бум. тип. № 1. Усл. печ. л. 9,5. Усл. кр.-отт. 9,09. Уч.-изд. л.
10,17. Тираж 10000 экз. Заказ № 361. Цена 65 коп.

Издательство ЛГУ им. А.А. Жданова, 199164, Ленинград, Университетская наб., 7/9.

Сортавальская книжная типография Государственного комитета Карельской АССР по делам
издательств, полиграфии и книжной торговли. Сортавала, Карельская, 42.