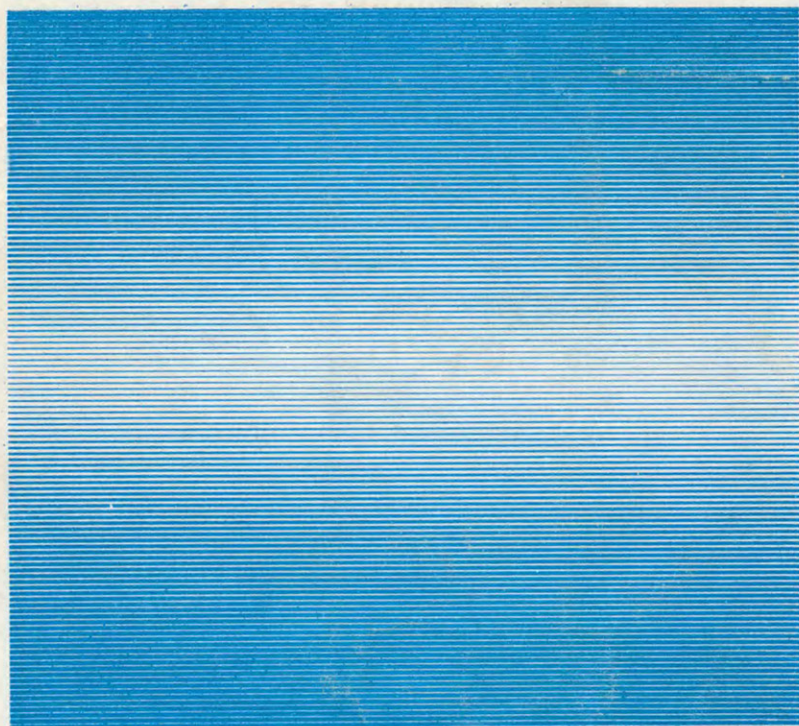


М.Ф.БЫКОВА

Гегелевское понимание мышления



«НАУКА»

Академия наук СССР

Институт философии

М.Ф.БЫКОВА

Гегелевское понимание мышления

Ответственный редактор
доктор философских наук
Н. В. МОТРОШИЛОВА



Москва «Наука» 1990

ББК 87.3
Б95

Рецензенты:

доктора философских наук
А. М. Каримский, В. А. Лекторский,
кандидат философских наук
В. В. Сильвестров

Редактор издательства
Е. А. Жукова

Б0301030000—176**6—90, I полугодие**
042(02)—90

ISBN 5-02-008052-7

© Издательство «Наука», 1990

Введение

Что есть мышление, какова его роль в жизни человека и человечества, в чем состоит его ценность? С различными ответами на эти вопросы связаны не только различные философские парадигмы, но и реальные коллизии и драмы социума, приобретения и потери цивилизации. Не случайно поэтому, что в центре столкновения идей в современном мире — борьба вокруг таких проблем, как роль и значение разума, мышления в жизни человека и цивилизации.

В этих условиях продолжение и «снятие» марксистской мыслью традиций классического рационализма, широкого мировоззренческого подхода к пониманию разума и мышления обретает громадное идейно-нравственное значение. Разум, мышление — высочайшие ценности человеческой цивилизации, и борьба за них или против них не является только «имманентной» проблемой философии. Речь идет о важнейших основаниях многовековой человеческой цивилизации и культуры. Вот почему так жизненно и актуально в современных условиях изучение понятия и концепции мышления — и в первую очередь в немецкой классической философии. Ибо исследование «мышления» в немецкой классике несет громадный мировоззренческий потенциал и имеет большое теоретико-методологическое значение для современной теоретической и философской мысли, а также для понимания всей истории философии.

Понятие «мышление» — одно из центральных в философии, становление и осмысление которого происходит в процессе всего историко-философского развития и определяется той ролью, которую оно играет в постановке и решении фундаментальных философских проблем, и прежде всего — основного вопроса философии. Именно от того, какую смысловую нагрузку несет это понятие, как оно понимается — как проявление особого внеиндивидуального духовного начала или «чистой активности сознания», либо как процесс и продукт деятельности индивидов в контексте исторического развития, общественной практики, как совокупность особых форм человеческой деятельности, — зависит выбор определенного пути и направления в философии.

Гегелевское понятие мышления, являясь одним из центральных во всей его философии, обладает глубоким логико-гносеологическим и социально-философским содержанием. Речь идет не о простом понятии, а о *понимании проблемы мышления*, о целостной концепции мышления, которое воплощается у Гегеля во

множестве различных смысловых оттенков, содержательных и функциональных аспектов. В концепции мышления по существу сплетены воедино основные принципы, характеризующие философию Гегеля в целом, — диалектика, системность, историзм. Поэтому выяснение смысловых характеристик гегелевского понимания мышления и его значения в системе является насущной задачей философов-гегелеведов: ведь оно является тем проблемным фокусом, в котором в значительной степени сконцентрированы содержание и специфика гегелевской философской системы. Дальнейшее исследование данной проблематики позволило бы открыть новые, еще невыявленные оттенки гегелевской философии, полнее вычленив реальные философские проблемы, поставленные Гегелем в связи с концепцией мышления. С другой стороны, всесторонний анализ гегелевского понимания мышления, его роли и функционального значения в философской системе позволил — ввиду особого мировоззренческого значения гегелевской философии — вскрыть глубинные культурно-исторические, философские корни марксистской концепции мышления, определить пути и перспективы развития марксистского учения о человеке.

Философы-марксисты всегда уделяли особое внимание исследованию гегелевской философии, ее диалектики — и это вполне понятно, ибо диалектический метод немецкой классической философии в значительной степени обусловил ее превращение в один из теоретических источников философии марксизма. В частности, в конце 60-х — начале 70-х годов философия Гегеля привлекла немалое внимание советских философов, доказательством чего явились специальные монографии о Гегеле, написанные А. И. Володиным, А. В. Гулыгой, М. К. Мамардашвили, В. С. Нерсесянцем, М. Ф. Овсянниковым, В. А. Погосьяном, И. Тевзадзе и др. В этот период основательно анализировались отдельные проблемы философии Гегеля — проблемы разума, сознания, свободы, человека, личности, логики, а также естественнонаучные и общественно-политические проблемы. Анализу была подвергнута и гегелевская концепция мышления. Из конкретных исследований, посвященных данной теме, можно выделить монографию М. К. Мамардашвили «Формы и содержание мышления (К критике гегелевского учения о формах познания)» (М., 1968). Необходимо подчеркнуть особое значение работ Э. В. Ильенкова, в которых критически анализировалась гегелевская трактовка «объективного» содержания мышления и обсуждался ее реальный смысл. В объяснении фундаментального значения понятия «мышление» у Гегеля, в критике объективно-идеалистического его понимания существенную роль сыграли работы В. Ф. Асмуса, П. В. Копнина, В. С. Чернышева. Значительный вклад в анализ гегелевского понимания проблем диалектики мышления (о противоречии в мышлении, о его процессуальном характере, об отношении языка к мышлению, о диалектике рассудка и разума и т. д.) и ее системоформирующей роли в философии Гегеля внесли работы А. С. Богомолова, Ю. Н. Давыдова, А. Н. Ерыгина, М. А. Кис-

сея, Н. В. Мотрошиловой, И. С. Нарского, Т. И. Ойзермана, Е. П. Ситковского, В. И. Шинкарука и др. конца 70-х — первой половины 80-х годов. Материалом для анализа служили в основном работы Гегеля «Феноменология духа» и «Наука логики».

Анализ философии Гегеля в нашей работе опирается на достижения советского гегелеведения. Однако в советском гегелеведении еще дает о себе знать тенденция рассматривать гегелевскую философию слишком общо, не концентрируя внимания на отдельных, глубоко разработанных Гегелем проблемах, на его важнейших произведениях, текстах, на центральных идеях, имеющих огромное значение для развития марксистской философии сегодня. На первых этапах развития марксистской философии, когда стояла задача «первичной» переработки историко-философского материала и установления адекватного отношения к домарксистскому наследию в целом, еще можно было мириться с подобным подходом к философии Гегеля. Но сегодня, в условиях наметившегося в западном гегелеведении своеобразного «гегелевского ренессанса» (были найдены и опубликованы новые тексты Гегеля¹, появились их толкования, вышло много специальных текстологических гегелеведческих работ), настоятельно необходим более глубокий, всесторонний, конкретный анализ философской системы Гегеля, поставленных ею реальных проблем. Ведь даже основные тексты и широкий круг конкретных проблем, связанных с основополагающими гегелевскими понятиями — «дух», «разум», «мышление», «сознание» и т. д., диалектические структуры, разработанные великим философом, пока исследованы не достаточно конкретно. Современный же уровень развития философии требует тщательной текстологической работы по выяснению различных содержательных оттенков важнейшего для Гегеля понятия «мышление» и проблемного значения соответствующих гегелевских размышлений.

Необходимо учитывать, что мировое гегелеведение сегодня вступило в качественно отличный от предыдущего этап аналитической деятельности, характеризующийся углубленной текстологической работой. При решении конкретных исследовательских задач современное западное гегелеведение все больше и больше обращается к текстам Гегеля — как известным, так и неизвестным ранее, порою находя в них еще нетронутую исследователями «целину» гегелевских мыслей и неразгаданных тайн. Западные гегелеведы обращались и к анализу проблемы мышления. Конкретные шаги по исследованию гегелевской концепции мышления и самого понятия предприняты в работах таких зарубежных авторов, как Л. Габрих, Г. Гюнтер, К. Дюзинг, Ж. Д'Онт, Х. Киммерле, Г. Мюллер, Л. Пунтель, М. Ридель, Д. Хеприх, Г. Ярчик и др. В их толковании ряда конкретных проблем гегелевской философии, связанных, в частности, с его пониманием мышления,

¹ Аналитический обзор опубликованных новых текстов Гегеля дан в статье Н. В. Мотрошиловой «Современное исследование философии Гегеля: Новые тексты и проблемы» // *Вопр. философии*. 1984. № 7. С. 81–97.

имеются несомненные успехи. Существенным вкладом, например, являются актуальная постановка вопроса о роли гегелевской концепции мышления в экспликации гегелевского понимания единства теоретического и практического²; новые попытки диалектической интерпретации гегелевского понимания понятия, уточнение диалектического содержания учения о силлогистике³; оригинальное исследование гегелевской трактовки мышления через призму анализа понимания им проблемы рефлексии и субъективности⁴; уточнение рационального смысла гегелевской концепции человека⁵; новые попытки интерпретации проблемы онтологии в контексте гегелевского понимания «действительности» субстанции⁶; современный анализ гегелевской постановки проблемы языка, увязанной с разработкой системного принципа⁷, и др. Иными словами, зарубежные авторы пытались более конкретно и обстоятельно раскрыть смысл гегелевского учения о мышлении. Они предприняли попытки найти общие принципы гегелевской концепции мышления в целом, вскрыть те реальные философские проблемы, которые составляют ее глубинное содержание. Однако зарубежные гегелеведы, раскрывая некоторые проблемные, актуальные аспекты гегелевского понимания мышления, в недостаточной мере подвергают критике идеалистические, логицистские издержки концепции Гегеля. Кроме того, «мышление», если и было самостоятельным предметом их исследований, то только в

² См.: *Riedel M.* Theorie und Praxis im Denken Hegels: Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität. 2. Aufl. Stuttgart, 1965.

³ См.: *Düsing K.* Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Bonn, 1976. S. 266–288. (Hegel-Studien; Beih. 15).

⁴ См.: *Kimmerle H.* Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens: Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800–1804. Bonn, 1970. (Hegel-Studien; Beih. 8).

⁵ См.: *Fetscher I.* Hegels Lehre vom Menschen: Kommentar zu den § 387 bis 482 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Stuttgart, 1970.

⁶ См.: *Henrich D.* Der ontologische Gottesbeweis: Ein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. 2. Aufl. Tübingen, 1967.

⁷ См.: *Puntel L.* Darstellung, Methode und Struktur: Untersuchung zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels. Bonn, 1973. (Hegel-Studien; Beih. 20).

Кстати, советский читатель сегодня имеет уже возможность познакомиться с некоторыми идеями ведущих западных гегелеведов благодаря вышедшему в 1987 г. международному труду «Философия Гегеля: Проблемы диалектики» (Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. М., Наука). Ценность его не только в том, что это один из первых опытов весьма плодотворного сотрудничества с западными коллегами, но и в возбуждении интереса к собственно философскому (и не только специальному историко-философскому) способу исследования, часто у нас недооцениваемому, — к работе с текстами. Работе, которая подразумевает не просто скольжение по поверхности текста, а глубокое текстологическое изыскание, проникновение и раскрытие имманентного (скрытого от «невооруженного» глаза исследователя) содержания понятий и категорий, идей и концепций мыслителя.

качестве основного «аргумента» гегелевского логицизма, в связи с чем главное внимание уделялось логике Гегеля. Что же касается других частей философской системы Гегеля, то в них «мышление» рассматривалось лишь в его прикладном значении, что порождало дополнительные трудности, а порой и неадекватную интерпретацию гегелевской постановки и решения проблемы мышления.

Состояние исследования проблемы мышления таково, что существует возможность и возникает необходимость сочетать текстологический анализ с конкретным выявлением глубинного проблемно-смыслового значения понятия и решения проблемы мышления у Гегеля.

Основная цель данной работы — критическое исследование гегелевской постановки и решения проблемы мышления, взятых с точки зрения конкретных, различных и в то же время взаимосвязанных аспектов данной проблематики. Достижению этой цели служит решение ряда исследовательских задач. Первая состоит в том, чтобы провести конкретный марксистский *критический* анализ гегелевских текстов в связи с понятием «мышление». В качестве основного текстологического материала избрана гегелевская «Энциклопедия философских наук» и особенно ее третья, заключительная часть, «Философия духа». Конечно, в работе привлекается материал и из других произведений Гегеля, но акцент делается именно на «Философию духа», на что имеются веские причины — как внешнего, так и внутреннего характера. Эта гегелевская работа — та «целина», которую еще предстоит освоить философам-гегелеведам: «Философия духа» практически не исследовалась в советской историко-философской литературе и мало исследовалась в зарубежной истории философии, особенно в аспекте избранной темы. Вместе с тем здесь, как показало специальное изучение гегелевских текстов, концепция мышления представлена наиболее развернуто и широко, в наиболее законченной форме. «Философия духа» была задумана Гегелем как завершение логицистской системы. Здесь Гегель стремился реализовать все свои главные замыслы и идеалы, более полно раскрыть и конкретизировать основополагающие принципы и понятия; и мышление, которое, будучи заданным в качестве основного предмета исследования в логике, — еще лишь как абстрактное понятие — окончательно обосновывается и разворачивается в материале философии духа, представая здесь в «самой конкретной, самой развитой форме», т. е. наполняясь «действительным» содержанием⁸. Поэтому наш текстологический анализ «Философии духа» позволит представить гегелевское понимание мышления в его итоговой содержательно-проблемной многосто-

⁸ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. III. Философия духа. М., 1976. С. 6, 12. Далее при цитировании «Энциклопедии философских наук» сноски даются прямо в тексте; первая цифра обозначает номер тома, вторая — страницу (Т. I. Наука логики. М., 1974; Т. II. Философия природы. М., 1974).

ронности. Что касается других работ Гегеля,— а в книге будет идти речь и о «Науке логики» и об «Энциклопедии философских наук» в целом,— то в отношении их задача текстологического исследования состояла в отыскании главных смысловых оттенков понятия мышления, в реконструкции концепции мышления в том ее виде, в каком она была в них задана Гегелем. Вторая исследовательская задача работы заключается в выявлении комплекса проблем, которые при этом поставлены, в формулировании их сначала в гегелевской терминологии, а затем на языке современной марксистской философии. Третью задачу мы видим в том, чтобы проанализировать, в какой мере постановка Гегелем реальных проблем — в контексте исследования «мышления» — означала новаторский шаг вперед в истории философии, продолжение и «снятие» ее традиций.

Таковы основные задачи, которые автор ставит перед собой и стремится реализовать на страницах этой книги.

Исходные принципы логицистской трактовки мышления

Конкретному исследованию проблемы мышления мы считаем важным предпослать источниковедческое исследование «Философии духа». Ибо, во-первых, такого рода анализ есть *необходимая предпосылка* историко-философской работы вообще, а во-вторых, подобный анализ необходим, поскольку до сих пор наш читатель не располагает современным источниковедческим исследованием, касающимся «Философии духа» Гегеля, значение же его для понимания гегелевской концепции мышления весьма велико.

Необходимо также предварить конкретное исследование концепции мышления у Гегеля уточнением специфики гегелевского подхода к мышлению по отношению к предшествующим концепциям, определением основного направления размежевания Гегеля с традицией в понимании мышления.

1. В ПОИСКАХ ОБОСНОВАНИЯ СИСТЕМЫ

Прежде всего представляется необходимым: 1) выяснить «историю» написания Гегелем «Философии духа», ее цели и задачи; 2) выявить характер текстов «Философии духа», дошедших до наших дней, проанализировать, что представляет собой известная нам «Философия духа» — полностью ли в ней сохранен гегелевский стиль и дух, какие изменения внесены после смерти Гегеля и в какой мере они соответствуют исходным гегелевским мыслям и идеям; 3) обозначить комплекс проблем, решаемых Гегелем на почве философии духа.

«Философия духа» — завершающая часть «Энциклопедии философских наук», и потому ее история неразрывно связана с историей Энциклопедии. Необходимо, следовательно, обратиться к истории Энциклопедии, ее основному содержанию и назначению, месту в гегелевском творчестве.

Практически все ранние работы Гегеля, его переписка с Гельдерлином, Фихте, Шеллингом, его как ранние, так и более поздние труды по государственной и общественно-политической проблематике, теологические сочинения, Бернские и Франкфуртские наброски (1795—1800 гг.), так называемый Франкфуртский фрагмент системы, датированный 14 сентября 1800 г., а также лекции по проблемам объективного и абсолютного духа — это своего рода предыстория Энциклопедии¹. Энциклопедия — итог, сумма геге-

¹ См.: *Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss (1830)*/Hrsg. von F. Nicolin, O. Pögeler. B., 1966. S. IX—X.

левских поисков системы, завершение процесса, длившегося почти всю жизнь. При этом Энциклопедия — не просто завершение системных исследований Гегеля; она, по точному замечанию Р. Кронера, «является самым богатым и самым полным изображением немецкого идеализма»².

Начинается она в нюрнбергский период творчества Гегеля. Именно тогда — в годы написания «Науки логики» — Гегель закладывает прочные основы логистической системы философии, которая и будет изложена в Энциклопедии. Создание «Науки логики» было свидетельством, с одной стороны, окончательного выбора логической парадигмы как основания системы. С другой стороны, в рамках логицизма Гегель формирует сложный и дифференцированный образ духа как главного «героя» логистической системы: в «Науке логики» Гегель логизирует и субстанциализирует понятие духа, устанавливает некоторую иерархию духовного и социально-исторического, связывая динамику эпохи с динамикой духа. Иными словами, здесь закладываются основы общей «схемы» духа, которая будет реализована в «Энциклопедии философских наук».

В Нюрнберге, работая ректором гимназии, Гегель одновременно преподавал философские дисциплины. Преподавательская деятельность способствовала выработке различных методологических установок, давала возможность апробирования теоретических концепций. К этому периоду принадлежат не только многочисленные разработки, наброски, рукописи (наиболее яркая из них — Всеобщий принцип организации общественного преподавания (1808 г.) — [Allgemeine Normativ der Einrichtung der öffentlichen Unterrichtsanstalten von 1808]), но и чтение лекций по всей философской системе. Как видно из программы преподавания в гимназии, впервые Гегель читал лекции в 1810/11 учебном году и уже с 1811—1812 гг. постоянно ссылаясь на «Философскую вводную науку» («Философскую пропедевтику»)³, которая была своеобразным учебным наброском «Энциклопедии».

Поэтому сразу же по приглашению в Гейдельбергский университет (осень 1816 г.) Гегель в первом семестре прочитал лекцию по «Энциклопедии философских наук». В этот период работа, видимо, фактически была подготовлена, ибо летом 1817 г. она уже

² *Kroner R. Vom Kant bis Hegel. Tübingen, 1924. Bd. 2. S. 502.*

Здесь нет возможности (да и необходимости) более подробно останавливаться на истории выработки Гегелем системного принципа и разработки системы на ее основе. Большое количество работ зарубежных гегелеведов посвящено истории гегелевской системы (это работы Г. Гадамера, Д. Хенриха, Х. Киммерле, Х. Хольца и др.); в марксистской литературе также начато конкретное исследование этой проблематики: отдельные проблемы данного цикла разбирались в работах советских авторов А. С. Богомолова, А. В. Гульги, М. А. Кисселя, В. П. Кохановского, М. Ф. Овсянникова и др., зарубежных авторов М. Бура, К. И. Гулиана, И. Зелены и др. Работа Н. В. Мотрошиловой «Путь Гегеля к „Науке логики“» (М., 1984) конкретно прослеживает историю формирования гегелевского принципа системности.

³ *Hegel. Работы разных лет: В 2 т. М., 1971. Т. 2: Философская пропедевтика. С. 5—209. См.: Nürnberg Schriften 3—10.*

была опубликована. Такая быстрая публикация стала возможной в силу того, что гегелевская Гейдельбергская «Энциклопедия» по форме и содержанию основывалась на юрнбергских разработках, а в них уже было изложено основное содержание «Энциклопедии».

«Энциклопедия философских наук» 1817 г.⁴ представляла собой некоторую схему, или абрис системы. Это накладывало свой отпечаток на работу, ибо «природа очерка (Grundriss), — как писал Гегель в Предисловии к изданию, — не только исключает исчерпывающее изложение идей со стороны их содержания, но и (в особенности) ограничивает систематическое развитие идей, которое должно содержать в себе то, что в других науках понимали под *доказательством* и без чего невозможна научная философия»⁵. Вместе с тем гегелевский метод изложения, применяемый в этом очерке (опосредование логических переходов понятием), отличен от способа изложения, используемого другими науками, от ставшей традиционной в философском рассуждении того времени манеры исходить из некоторой наперед принятой схемы и в соответствии с ней располагать материал. Гегель противопоставляет этому случайному и произвольному методу, этой поверхностности и «скудости мысли», приведшей к «благоразумному скептицизму» и «критицизму непритязательного разума», метод, присущий «непредубежденному, несуетному философскому интересу и серьезной любви к *высшему познанию*», метод рассмотрения понятия в его необходимом развитии. Целью философской системы Гегель считал достижение истины, ее познание, понимая системный процесс познания как «самоопосредование абсолюта». «Энциклопедия» 1817 г. давала лишь набросок такого «самоопределения» — многие детали еще требовали разработки.

Дальнейшее прояснение содержательных узлов философской системы происходит в Берлине, куда в 1818 г. Гегеля приглашают как уже приобретшего известность, благодаря «Науке логики» и «Энциклопедии философских наук», мыслителя.

В этот период у Гегеля уже сформировалось убеждение, что все, являющееся истинным, великим и божественным в жизни, «становится таковым через идею», и потому «цель философии состоит в том, чтобы постигнуть идею в ее истинном образе и всеобщности». В силу этого уже в речи, произнесенной при открытии чтений в Берлине 22 октября 1818 г., Гегель четко формулирует основную идею своей философской системы: «Все, что объединяет человеческую жизнь, что обладает ценностью и признается таковой, имеет духовную природу, и это царство духа существует только посредством осознания истины и права, посредством постижения идей» [I, 83]. В Берлине Гегель, как из-

⁴ Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss. Heidelberg, 1817.

⁵ Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss/Hrsg. von G. Lasson. Vorrede zur 1 Ausgabe // Der philosophischen Bibliothek. Leipzig, 1905. Bd. 33. S. 2.

вестно, публикует в конце 1820 — начале 1821 года «Философию права» — работу, представляющую важный этап на пути развертывания системных построений. Философия права была кратко представлена в Гейдельбергской «Энциклопедии» в качестве составной части учения об объективном духе. Здесь же (в отдельном издании) она предстала по существу как вся философия объективного духа. Гегель видел задачу философско-правового раздела в уяснении специфических способов объективирования абсолюта в мире — в исследовании «действительного духа», как он выступает в формах права, морали, нравственности и государства. Иными словами, здесь Гегелем была разработана социальная философия в широком смысле этого слова. Необходимо подчеркнуть, что подробная разработка «схемы» социальной философии снова (как и прежде, в йенский период) стала предпосылкой более тщательного, более основательного развертывания других разделов «Энциклопедии». Существенно в данной связи и то, что в этот же период Гегель в своих лекциях в Берлинском университете дал расширенное изображение и толкование тех разделов системы (ранее намеченных лишь схематично), которые касались социальной реальности — философии всемирной истории, эстетики, философии религии, истории философии. Но все названные лекции, в отличие от «Философии права», не были опубликованы самим Гегелем. Зато «Энциклопедия» в берлинский период все более выдвигается на передний план как основная книга, где нашла выражение гегелевская система. В 1827 г. вышло второе, переработанное и значительно расширенное издание «Энциклопедии философских наук»⁶.

«Энциклопедия» 1827 г., вышедшая, как и «Энциклопедия» 1817 г., в издательстве Освальда в Гейдельберге, отличалась от первого издания тем, что включала многочисленные гегелевские примечания, в которых принципиальные для Гегеля общие положения разъяснялись, иллюстрировались конкретными данными из различных областей знания. Благодаря этому новое издание вдвое превышало первое по объему; в нем было на 100 параграфов больше, чем в первом. Десятилетняя лекционная деятельность внесла, таким образом, существенные поправки в текст «Энциклопедии»⁷. Но было бы неверно считать второе издание совсем

⁶ Гегель, правда, сам не читал корректуру произведения, это делал его гейдельбергский коллега Дауб. Гегель дал Даубу полную свободу в правке своей работы, однако, как отмечается в Предисловии к современному переизданию «Энциклопедии» 1966 г., можно предположить, что, хотя у Дауба были возражения против идей Гегеля и его системы, он практически не воспользовался предоставленной ему «свободой» и внес лишь незначительные изменения в тексте (см. об этом: *Hegel. G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss. B., 1966. S. XXVI–XXVII*).

⁷ Поэтому нельзя согласиться с Лассоном, который во вступительной статье ко второму изданию «Энциклопедии» говорит лишь о «незначительных текстовых изменениях», по существу, игнорируя существенные текстовые различия обеих Гейдельбергских «Энциклопедий» (см.: *Hegel. G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften/Hrsg. von*

новой книгой, хотя уже в 1822 г. Гегель в одном из писем отмечал, что «Энциклопедия» будет «очень переделана»⁸. Во втором издании Гегель продолжает развивать логидистский принцип системности, связывая поиски истины с «осознанием природы и ценности всех мыслительных отношений», которые «объединяют всеедино и определяют содержание» всех существующих отношений⁹.

Гегелем здесь уже сформированы: целостная система самоопределения абсолюта, понимание мира как результата проецирования духа в действительность; «Энциклопедия» теперь как бы «дом, в котором может жить дух»¹⁰. Гегель убежден в том, что все, принадлежащее человеческой жизни, имеющее в ней ценность, обладает духовной природой, таким образом, окончательно утверждается существование некоторой духовной предпосылки мира, а следовательно, и самой системы. (В силу же господства логической парадигмы системы само духовное у нас здесь «приобретает» логический, мыслительный характер.)

И теперь в работе над «Энциклопедией» Гегель делает наибольший акцент на проблемах философии духа. Это, по-видимому, было связано, во-первых, с развитием системно-диалектических взглядов Гегеля: начав изложение системы с фиксации «предсуществования» духовного, Гегель должен был самым развертыванием системы «получить это духовное как вывод». Для этого ему необходимо было показать реализацию этого духовного на собственной почве, т. е. на почве философии духа. Во-вторых, реализация целей философских изысканий носит для Гегеля уже не просто логико-гносеологический, но и социально-исторический характер. Поэтому Гегель осознает потребность «в выходе» в социально-философскую сферу, т. е. в область философии духа. И, наконец, в-третьих, предпочтение прочим (логике, философии природы) философии духа связано с формальной причиной: третья часть — «Философия духа» была разработана Гегелем в «Энциклопедии» 1817 г. лишь схематично, по существу представляя собой очень сжатое изложение основных идей без подробных объяснений, и потому в ней содержалось много абстрактных понятий и терминов, которые требовали разъяснения и приведения «к обычному пониманию и более конкретным представлениям о них» [I, 56].

G. Lasson. Vorwort zur 2 Auflage. Leipzig, 1905. S. VII). Конечно, неправомерно было бы оценивать различия изданий лишь по их формальным признакам (количество страниц, параграфов), хотя в данном случае и они существенны. Но во втором издании имеются и содержательные изменения: гегелевская мысль не стояла на месте, а постоянно развивалась, и результаты ее развития воплотились в новом тексте.

⁸ *Hegel G. W. F. Briefe von und an Hegel/Hrsg. von J. Hoffmeister. B., 1970. Bd. 2. S. 126.*

⁹ См.: *Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften/Hrsg. von G. Lasson. Leipzig, 1905. Vorwort zur 2. Ausgabe. S. 8.*

¹⁰ *Kroner R. Vom Kant bis Hegel. Bd. 2. S. 502 f.*

В июле 1829 г. издательство обратилось к Гегелю с предложением о новом издании «Энциклопедии». Для третьего издания Гегель вновь просмотрел весь текст «Энциклопедии», опираясь на издание 1827 г., и внес новые, как выразился он сам, «значительные исправления» [I, 73] в текст. Цель их, как писал он в Предисловии к третьему изданию, — содействовать ясности и определенности изложения. При подготовке этого издания Гегель добавил толкования, размышления, или так называемые примечания, которыми снабдил многие параграфы. Эти примечания, расширяющие и объясняющие уже имеющийся текст, порой превышают объем основного текста параграфов. Историческая ценность прибавлений заключается в том, что они в большинстве своем представляют собой оригинальные тексты Гегеля, подготовленные специально для «Энциклопедии».

Причинами стремления Гегеля к ясности были не только дальнейшая конкретизация и углубление его философской системы, но и такой важный факт, как поверхностные отзывы современников на философские работы того времени, в том числе и на гегелевскую «Энциклопедию философских наук». Почувствовав теоретическую опасность и поверхностность этих легковесных воззрений, далеких от научности и основанных на «самонадеянности, заносчивости, зависти, оскорбительном неуважении», Гегель счел необходимым в Предисловии к третьему изданию «Энциклопедии» дать отповедь «критикам» философии. Гегель выражает протест против критики, основанной только на эмоциональной, субъективно-личностной оценке предмета. Ибо она никогда не достигает сути дела — в силу своего внешнего, поверхностного характера. Только та критика, которая осуществляется на почве действительной науки (на почве философии), основой которой является разум, достойна уважения и внимания. Гегель выступает и против спекулятивной (здесь: не спекулятивно-диалектической, а легковесно-уничужительной) тенденции просветительской теологии. Он уличает ее в пустой, несодержательной декларативности, в реальном ограничении действия разума. Просветительская теология «крепко держалась своего формализма, не хотела идти дальше апелляций к *свободе совести, свободе мысли, свободе преподавания, к разуму и науке*» [I, 77], ограничиваясь лишь «бессодержательной» верой. Такое понимание привело к отрицанию его духа, который, по Гегелю, есть развитие познания и единственная истина, — к нахождению высшего удовлетворения вне собственного содержания (т. е. к реальному ограничению человека, его сущности и содержания), а потому сама философия превратилась лишь в случайную, субъективную потребность. Гегель подчеркивает, что «вера становится *истинной* только через духовное развитие» [I, 75], т. е. через *расширение* духовного, мыслительного и научного содержания. Философия становится тем более свободной наукой, чем более причиной занятий ею является интерес к предмету и истине. При этом познание предмета не терпит поверхностности и легковесности мысли, а требует

долгого и упорного труда путем полного развития самого предмета [см. I, 78]. В развитии своей философской системы, во всесторонней разработке и конкретизации идей Гегель стремился реализовать выдвинутое им самим требование. Насколько последовательной и продуктивной оказалась реализация, нам предстоит обсудить в последующих разделах книги. Здесь же важно подчеркнуть, что в процессе создания «Энциклопедии», уточнения, разъяснения и шлифования ее тем, проблем и разделов выплывала сама философская система Гегеля, выкристаллизовывался ее окончательный образ, формировались основные методы и принципы. В этом смысле поиск адекватного образа выражения системы полностью совпал с процессом ее развития, обоснования и конкретизации.

Третье издание «Энциклопедии» увидело свет за год до смерти философа (1830). Оно является свидетельством того, что гегелевская мысль не стояла на месте и Гегель никогда не довольствовался достигнутым, а до последних дней трудился над более адекватным изложением своих постоянно эволюционирующих идей.

Обращаясь к «Энциклопедии философских наук», мы должны постоянно иметь в виду, что по замыслу самого Гегеля, она есть скорее схема его философской системы, чем полное и законченное ее изложение. Философская «Энциклопедия» упорядочивает философские дисциплины в их кратком очерке, ведь недаром Гегель называл свою работу энциклопедией¹¹.

Назначение «Энциклопедии философских наук» Гегель формально видел в том, чтобы иметь сжатый комpendиум, руководство, помогающее восприятию его лекций¹². Произведение прежде всего служило пособием для лекций по отдельным разделам философии: логике, философии природы, философии духа. Однако «Энциклопедия» вышла за рамки только «учебного пособия».

Грандиозная по своему охвату, высвечивающая широкий спектр философских проблем, проникнутая единством исходных принципов и метода, она приобрела важное самостоятельное значение. И не только внешнее — как портретное выражение гегелевской философской системы. Она явилась выражением *целостности* философии, целостности диалектической. Энциклопедия есть, по существу, развертывание диалектики. Носителем ее в логицистской философии Гегеля является логическая идея («абсолютно первый» дух или абсолютная идея): она самоосуществляется в системе через всеобщее логики, особенное природы, единичное и субъективное духа, являясь их «объединяющим всеоб-

¹¹ Термин «энциклопедия», произошедший от греческого *enkyklios paideia* — обучение по всему курсу знаний, обозначает научное или научно-популярное справочное издание, содержащее наиболее существенную информацию по всем или отдельным областям знания. Именно это содержание термина «энциклопедия» и имеет в виду Гегель, называя свою работу «Энциклопедией философских наук».

¹² Это назначение отражено и на титульном листе произведения: *Gebrauch seiner Vorlesungen von Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.*

щим». Таким образом, у диалектики, по Гегелю, есть некоторая идеальная основа — «дух», — идея его логицистской системы. Дух толкуется как субстанция всего развивающегося и существующего, но «высшей внутренней сущностью», «самостью» его является мышление. Именно мышление, понятое как наиболее адекватное проявление логического, изначально выполняет в системе Гегеля своего рода системообразующую функцию: в нем отчетливо проявляется «смыкание начала с концом — ...прихождение понятия в процессе своего осуществления к самому себе...» [III, 12]. «Развертывание» или «саморазвертывание» мышления для Гегеля совпадает с тем, что называется диалектикой — ведь существо мышления усматривается в полагании диалектического противоречия и его разрешения. «Мышление» является для Гегеля носителем диалектико-исторической системности — в нем проявляется диалектическая содержательность принципа системности. Гегелевская философия системна, а система диалектична. Противоречие же между методом и системой возникает тогда, когда Гегель абсолютизирует «дело логики», т. е. не только допускает изначальное существование некоторых идеалов или идеальных предпосылок мира, а логицирует реальность, считая ее воплощением духовного. Об этом и идет речь у классиков марксизма, когда они говорят о противоречии гегелевской философии¹³.

Духовные принципы у Гегеля «внедрены» в природу. Задача состоит в их самоосуществлении, самореализации, что предполагает нахождение адекватного всеобщего духовного средства. Лишь человек как конечный дух, как всеобщее, для которого только и существует всеобщее, оказывается в состоянии (в мучительной борьбе со своей естественностью, через многочисленные коллизии и превращения) привести все это — дух, сознание, разум, идею — к самореализации.

Философия духа как заключительный аккорд в системе приобретает для Гегеля исключительное значение именно в качестве учения о человеке и его истории, содержание и стимул которой — необходимость в самопознании и преодолении самопротиворечивости, в качестве учения о конечном духе — форме проявления, модусе мирового духа, саморефлексирующего в человеке. В «Философии духа» Гегель ставит задачу «познания того, что подлинно в человеке, подлинно в себе и для себя, — познания самой сущности как духа» [III, 6]. Таким образом, «Философия духа» — не только завершающее воплощение принципа системности, но и, по замыслу Гегеля, «самоосуществление» духовного, воплощение логического принципа на собственной почве.

В «Философии духа» утверждается гегелевский идеал свободы. Подобно тому как мыслящему сознанию противостоит его собственное содержание в виде мысли, в философии мышление приходит к свободе, ибо оно не занимается ничем иным, кроме

¹³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 22; Т. 20. С. 30–32.

самого себя; философское мышление о мире есть свободное мышление о мыслях мира. Тема диалектического единства мышления и свободы является, по существу, главной проблемой «Философии духа», ибо свобода для Гегеля имеет значение только как «мышление», и благодаря субстанциальности последнего для духовного («Мышление составляет не только субстанцию внешних вещей, но также и всеобщую субстанцию духовного» [I, 122]) свобода являет собой критерий осуществления духа в действительности. Иными словами, свобода как мышление и есть та реальность, которая обуславливает диалектическое самодвижение и выход в социально-историческую действительность. Благодаря этому и сама «Философия духа» обращается к социально-философской проблематике в двух ее формах — в прямой (на почве философии права) и в косвенной (на почве исторически понятых духа, разума, мышления).

По своей структуре «Философия духа» триадична — подобно всей «Энциклопедии философских наук» (да и всей системе Гегеля в целом). В силу того, что «дух существует: 1) — в форме отношения к самому себе...; 2) — в форме реальности, как подлежащий порождению духом и порожденный им мир...; 3) — как в себе и для себя сущее и вечно себя порождающее единство объективности духа и его идеальности, или его понятия...» [III, 32], «Философия духа» имеет три раздела. Это соответственно: философия субъективного духа, философия объективного духа и философия абсолютного духа. Разделы, в свою очередь, делятся на отделы и параграфы, строящиеся также по принципу триады.

Большой интерес представляет философия субъективного духа, так как других источников для понимания этой части системы Гегеля, кроме «Энциклопедии философских наук», не существует¹⁴. Философия субъективного духа подразделяется на антропологию, феноменологию и психологию. Естественно, что в феноменологии как разделе «Философии духа» нашли отражение идеи «Феноменологии духа» (1807 г.), но, во-первых, специфическое содержание этой работы было в каком-то смысле потеряно в «Философии духа», а, во-вторых, Гегель придал пониманию феноменологии новые оттенки, связанные с иным, чем в работе 1807 г., пониманием духа, разума. Энциклопедическая феноменология вплетена в новую структуру философии субъективного духа, являя собой, с одной стороны, стадию последовательного, «ступенчатого» анализа сознания как области «пробуждения духа», как особой духовной деятельности человека, которая уже не связана с его природой (в смысле телесности), но еще не стала собственно духом, а, с другой стороны, определенный этап проецирования в действительность духовной индивидуальности, т. е. особую форму превращения в «действительность» индиви-

¹⁴ По-видимому, этот факт является причиной значительного объема философии субъективного духа по сравнению с другими разделами. Она занимает две трети общего объема «Философии духа».

дуального сознания¹⁵. В «Энциклопедии» 1830 г. в философии субъективного духа воспроизводится без изменений лишь раздел психологии. Дело было отнюдь не в том, что Гегель считал изложение совершенным. Как раз наоборот, психология как учение о духе требовала, согласно его взглядам, обстоятельной и специальной разработки (Гегель намеревался написать подробную книгу по психологическим проблемам, что отражено в «Философии права»¹⁶).

В Гейдельбергских «Энциклопедиях» был довольно кратким и раздел по философии объективного духа. Благодаря обстоятельному тексту «Философии права» Гегель смог расширить эту часть «Энциклопедии» — в 1830 г. она приобрела тот вид, в каком и дошла до нас¹⁷. На фоне достаточно подробной доработки первых двух разделов — о субъективном и объективном духе — вызывает удивление, что объем третьего раздела, посвященного абсолютному духу, очень скромнен: здесь без особого разъяснения лишь вводятся основные понятия. И хотя Гегель постоянно читал лекции по проблемам, тяготеющим как раз к третьей части (философия искусства, религия, история философии), соответствующие разработки не оказали такого влияния на учение об абсолютном духе, какое «Философия права» и лекции разных лет оказали на соответствующий энциклопедический раздел.

Отсюда несколько разная роль и удельный вес трех основных разделов «Философии духа» как в рамках данного произведения, так и в контексте других гегелевских работ. Учение о субъективном духе в «Философии духа» — по сути уникальный результат гегелевской мысли, не нашедший отражения в других публикациях гейдельбергского и берлинского периодов; изображение объективного духа, хотя оно в определенной степени уступает «Философии права», в то же время в единстве с нею дает богатый материал для понимания сути «объективного духа» и вообще социальной философии Гегеля; лапидарный, схематичный текст философии абсолютного духа можно и нужно дополнить записями лекций, но нельзя и не учитывать, что это «вторичные», т. е. не собственно гегелевские тексты.

Что же представляют собой сегодняшние тексты «Энциклопедии философских наук» и прежде всего интересующей нас «Философии духа»?

После смерти Гегеля «Энциклопедия» в первый раз была издана в собрании сочинений «Freunde der Vereinigten» друзьями и

¹⁵ Необходимо иметь в виду, что Гегель, работая над «Энциклопедией», неоднократно переписывал феноменологический раздел, добиваясь прояснения нового смысла феноменологии в структуре системы.

¹⁶ См.: Гегель. Соч. М.; Л., 1934. Т. VII. С. 32.

¹⁷ Хотя «Энциклопедия» вышла при жизни Гегеля в трех изданиях — в 1817, 1827, 1830 гг., Гейдельбергская «Энциклопедия» 1817 г. была переиздана лишь в юбилейном издании Г. Глокнера: *Hegel G. W. F. Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe in 20 Bänden/Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart, 1929. Bd. 10, 8, 9.*

учениками Гегеля¹⁸. Издатели не просто переиздали гегелевскую книгу, а снабдили отдельные параграфы толкованиями или прибавлениями¹⁹, которые были ими заимствованы из записей лекций Гегеля. Причем были использованы все известные записи, а не только те, которые относились именно к периоду написания «Энциклопедии»²⁰. Правда, такие прибавления были даны не ко всей «Энциклопедии», а лишь к логике, философии природы и философии субъективного духа; издатели сочли нецелесообразным дополнять примечаниями философию объективного и абсолютного духа, так как той же проблематике были посвящены «Философия права», а также опубликованные самостоятельно некоторые записи лекций по философии истории, философии религии, истории философии, эстетике. Тексты оказались, таким образом, неравноценными: параграфы и примечания были написаны самим Гегелем, а прибавления — издателями на основе лекционных записей. В этом издании «Энциклопедия» составила три тома, причем каждый том был выпущен разными издателями: «Логика» (1840 г.) — Леопольдом Хеннингом, «Философия природы» (1842 г.) — Карлом Людвигом Михелетом, «Философия духа» (1845 г.) — Людвигом Боуманом. «Энциклопедия» перестала быть собственно гегелевским текстом, она утратила смысл действительно энциклопедического компендиума. Тем более что «издатель, — как пишет в Предисловии к изданию „Философии духа“ 1845 г. Боуман, — считает своим долгом придать сравнительно сырому материалу ту художественную форму, которой справедливо требуют от всякого научного сочинения»²¹. Издатели вообще сделали различные стилистические поправки к ряду разделов, особенно во второй и третьей частях «Энциклопедии» (т. е. в «Философии природы» и в «Философии духа»). Так, например, только первый раздел «Философии духа» (субъективный дух), который состоял из 105 параграфов и охватывал лишь пятую часть книги, содержит около 150 редакционных исправлений, которые нередко изменяли первоначальный смысл текста. Так что можно, по-видимому, согласиться с тем, что в этом из-

¹⁸ Hegels Werke. Bd. 1—19. Stuttgart, 1840. Bd. 6; 1842. Bd. 7. Abt. 1; 1845. Abt. 1.

¹⁹ Вопрос о том, в какой мере данные прибавления адекватны смыслу текста и примечаний, сложен и должен стать, и наверняка станет, объектом специальной работы при подготовке нового отечественного издания «Философии духа» (в задачи автора такая работа не входила).

²⁰ Так, Л. Боуманом — издателем «Философии духа» — были использованы две подготовительные тетради самого Гегеля (май 1817 г. и лето 1830 г.), — по-видимому, тезисы его лекций, читанных в Гейдельберге и в Берлине, — которые дали издателю лишь общий очерк философии субъективного духа и ряд фрагментарных указаний. Из пяти тетрадей записей лекций Гегеля одна принадлежала лично Боуману; две — списаны по поручению Гегеля (на полях одной из них много пометок самого Гегеля), четвертая — объемистая тетрадь фон Грисхайма (1825 г.) и тетрадь д-ра Муллаха от 1927/8 (?) г. См.: Боуман. Предисловие к посмертному (немецкому) изданию 1845 г. // Гегель. Энциклопедия философских наук. Ч. III. М., 1864. С. 367—368.

²¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Ч. III. М., 1864. С. 368.

дании «Энциклопедии» в отдельных местах осталось «не так много оригинальных гегелевских слов»²².

Последующие издания «Энциклопедии» были выполнены К. Розенкранцем (1870 г.), Г. Лассоном (1905, 1920, 1930 гг.), Г. Глокнером (1929 г.), Е. Хофмайстером (1949 г.) и др.²³, и во всех в большей или меньшей степени имели место прибавления, внесенные в первое посмертное издание друзьями и учениками Гегеля.

Многочисленные издания «Энциклопедии» — свидетельство огромного значения этого произведения не только в философии Гегеля, но и во всей истории философии. Во Введении к изданию 1870 г. К. Розенкранц писал: «Она (Энциклопедия.— М. Б.) — произведение, в котором сконцентрированы собственные гегелевские стремления к целостной картине философского мироздания. Она является центром, от которого периферически расходится множество других работ. И только рассмотренная исторически, она представляет превосходный памятник одной из важнейших эпох спекулятивного мышления»²⁴.

Первое русское издание «Энциклопедии» появилось в 60-х годах прошлого столетия в типографии Семена в переводе В. Чиждова²⁵. «Философия духа» в этом издании вышла отдельным томом в 1864 г. как третья, заключительная часть «Энциклопедии». Чиждовский перевод, как отмечалось в издании 1929 г., «отличается одновременно и большими достоинствами и большими недостатками. К достоинствам... принадлежит легкость изложения, что делает ее доступной для читателя. Но этим именно определяются недостатки перевода, так как переводчик не особенно заботился о *точной передаче мысли Гегеля*»²⁶. Кроме того, переводчиком во многих местах были выпущены отдельные параграфы или внесены собственные дополнения прямо в текст гегелевского произведения. Перевод Чиждова не мог полностью удовлетворить отечественную философскую науку, которая все более активизировала исследования гегелевской диалектики. В послереволюционный период публикация работы В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма», в которой в качестве одной из основных задач советских философов выдвигалось требование основательного марксистского изучения гегелевского диалектического наследия, послужила толчком к новой издательско-текстологической работе. В первом советском издании сочинений Гегеля (пачавшемся в 1929 г.) «Философия духа», как и другие части «Энциклопедии философских наук», вышла в новой редакции, осуществленной на основе тщательного перевода немец-

²² Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. B., 1966. Zur Einführung. S. XLV.

²³ Подробнее см.: Ibid. S. XLVIII—XLIX.

²⁴ Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss. Ausgabe von 1870/Einleitung von K. Rosenkranz. S. 5.

²⁵ Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1861—1864. Ч. I—III.

²⁶ Гегель. Соч.: В 14 т. М.; Л., 1929—1958. М., 1929. Т. I. С. VII.

кого собрания сочинений Гегеля «Freunde der Vereinigten», вновь воспроизведенного Г. Глокнером в 1929 г. «Философия духа», правда, появилась в этом издании лишь в 1956 г. в переводе В. А. Фохта и явилась, по существу, первым полным русским переводом «Философии духа»²⁷.

Это издание «Философии духа», как и всего собрания сочинений Гегеля, сыграло и продолжает играть значительную роль в деле изучения гегелевской философии. Однако с возрастанием интереса к идеям Гегеля, его философской системе, к более глубокому изучению проблем, поставленных в гегелевских работах, это издание очень скоро стало библиографической редкостью. Поэтому в середине 70-х годов (1974—1976 гг.) в издательстве «Мысль» (в серии «Философское наследие») было предпринято новое издание «Энциклопедии философских наук» в трех томах. «Философия духа», третий том «Энциклопедии», вышла здесь под редакцией Е. П. Ситковского (см. III). В основу этого издания положен текст «Философии духа» 1956 г., заново сверенный и исправленный в соответствии с немецким изданием Г. Глокнера (Штутгарт, 1929 г.). В новом издании уточнен перевод гегелевского текста, особенно отдельных терминов, сделаны стилистические исправления.

Таким образом, последнее издание «Философии духа» является наиболее полным и в целом удовлетворительным русским переводом гегелевского произведения. Однако и в нем имеются некоторые неточности. И это особенно важно для нашего исследования — они встречаются при передаче тонких смысловых различий контекстуального употребления немецких терминов Vernunft, Vernünftig, Geist, Denken, Idee, Bildung и др.²⁸, с помощью которых Гегель фиксирует «многомерность» духовных образований, проявлений «абсолютно первого» духа или логической идеи. Именно эти различия, тонко передаваемые с помощью языковых оттенков, весьма существенны для адекватного понимания гегелевского толкования ряда проблем философии духа: соотношения понятий «дух», «разум», «мышление», их кажущегося смыслового тождества и реального функционально-содержательного отличия; смысловых характеристик понятия мышления, его метасубстанциализма; онтологизации мышления как свободы в социально-исторической реальности и др. Поэтому при анализе столь тонких структур гегелевской мысли не всегда можно доверять переводу. Обращение к немецкому оригиналу «Философии духа», к ее немецким изданиям, и прежде всего к глокнеровскому, — важная инструментальная часть нашего исследования.

²⁷ Гегель. Соч.: В 14 т. М., 1956. Т. 3.

²⁸ См., напр.: III, 324: «...свобода есть подлинная сущность духа...», точнее — не «подлинная», а «собственная» (имманентно присущая); или III, 285: «Интеллигенция есть, таким образом, сила, имеющая возможность овнешнять свою собственность...», точнее — «...сила, способная обнаружить самое себя во вне...», и др. Уточнения перевода определенных фрагментов, важных для нашей работы, мы будем делать в дальнейшем в тексте.

Определяя в целом место «Философии духа» в истории философии, мы можем утверждать, что это произведение по праву принадлежит к духовно-теоретической сокровищнице философской мысли. В развитии гегелевской философии оно знаменует завершающий этап создания системы, причем как достижения гегелевской системной мысли, так и ее издержки могут быть выявлены с помощью данного произведения. Именно в «Философии духа» «главный герой» гегелевской системы — «абсолютно первый» дух — достигает своей цели: «...его понятие оказалось полностью осуществленным», и «...дух достиг полного познания своего развития», а мы познали его в его «истинности» [III, 12]. Заключительным аккордом развертывания системы на почве философии духа снова оказывается основная тема всего гегелевского произведения — объективный идеализм логицистского плана. При этом абсолютный дух, логическая идея приобретают у Гегеля такие системно-диалектические оттенки, которые отличают их от всех их проявлений.

В контексте раскрытия и доказательства собственно понимания проблемы мышления Гегель наметил и проанализировал в философии духа огромное богатство проблем, вопросов, связанных как с исследованием специфики духовных явлений, сфер человеческой жизни, так и духовных «измерений» обычного человеческого действия, социального взаимодействия людей. Гегель к тому же предложил системно построенное учение о духе. Это делает «Философию духа» замечательной — хотя и написанной в XIX в., но во многом не устаревшей и сегодня — «энциклопедией» для тех, кто исследует духовные формы, проявления индивидуальной и социальной деятельности. Конечно, перед нами особая «энциклопедия»: в ней вряд ли следует искать законченные, безусловно пригодные для марксиста определения, но для глубинного проблемного осмысления она может дать внимательному современному читателю чрезвычайно много — и для исторического уяснения различных подходов, сложившихся к 30-м годам XIX в., и для выявления «вечных», непреходящих проблем философствования. Более подробное развертывание и доказательство высказанной общей оценки «Философии духа» будет принято в дальнейшем исследовании — при анализе важнейшего для Гегеля понятия «мышление», занимающего в философии духа ведущую роль среди других духовных феноменов.

2. НОВЫЕ ГОРИЗОНТЫ МЫШЛЕНИЯ

Античная традиция, средневековая схоластика, рационализм нового времени — исторические этапы в исследовании мышления (в рамках каждого из них можно выделить множество традиций, концепций и тенденций, связанных с пониманием мышления). Значительное место в истории философской мысли принадлежит гегелевской концепции мышления. Понимание мышления этим великим философом связано с особым, логицистско-диалек-

тическим способом трактовки общих историко-философских тем и идей, выразившихся в разных способах мышления. «Философия Гегеля,— писал В. Ф. Асмус,— представляет поразительно широкий и глубокий синтез не только всех ближайших к нему по времени традиций, но также и наиболее ценных достижений античного мышления»²⁹. Традиционные темы получают у Гегеля своеобразное преломление, превращаясь уже в новые темы, что характерно и для смысловых оттенков собственно понятия «мышление». Поэтому, с одной стороны, анализ гегелевского понятия мышления включает историко-философскую реконструкцию — в рамках гегелевских текстов — самого этого понятия. А с другой — гегелевское понятие мышления представляет реальное поле для историко-философской ретроспекции: ведь гегелевское понимание мышления, в конечном счете,— это продолжение и переработка многообразных интеллектуальных традиций (мы имеем в виду не только собственно историко-философскую, но и различные общекультурные традиции, в рамках которых, во-первых, приходится учитывать христианскую традицию с ее высшей ценностью — богом, обладающим абсолютным могуществом, высшим разумом, мудростью, мышлением, а во-вторых, принимать во внимание и то, что сама мыслительная деятельность воспринималась как высшая ценность человеческой культуры). В этом смысле анализ гегелевского понятия мышления — как уже развитого — открывает широкую перспективу для углубленного анализа и более адекватного понимания всей интеллектуальной традиции относительно мышления.

Вместе с тем значение гегелевской концепции мышления состоит не только в актуальной реконструкции историко-философских идей, но главным образом — в постановке и решении реальных проблем, порожденных в новое время развитием науки, объективного научного познания. Ведь осмысление и переосмысление традиционных подходов к «мышлению», утверждение оригинального подхода было вызвано прежде всего необходимостью разрешения трудностей и противоречий, которые накопились в истории философской мысли и в определенном смысле переживались наукой нового времени. В работе не представляется возможным анализировать в деталях предшествовавшие концепции мышления и отношение к ним Гегеля. Попытаемся выявить основное направление размежевания с традицией в понимании мышления.

Результатом до-гегелевской истории философии, ее центральной линией в трактовке мышления было рассмотрение последнего

²⁹ Асмус В. Ф. Очерки истории диалектики новой философии. М.; Л., 1930. С. 146. Западногерманский исследователь К. Дюзинг в этой связи подчеркивает важнейший момент гегелевского учения — умение теоретически в системе использовать историко-философский багаж: «Первая философски обоснованная теория истории философии и ее использование, которое также оценивает и учитывает собственное историческое право ранних философских позиций, несомненно, развито Гегелем» (*Düsing K. Hegel und die Geschichte der Philosophie: Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit. 2 Aufl. Stuttgart, 1986. S. 6*).

в рамках индивидуального сознания, лишь как способности субъекта³⁰. Концепция мышления в новое время формировалась как элемент в контексте нового мировоззрения, центром которого было оригинальное толкование природы, мира как естественного целого. Данная концентрация была в конфронтации со средневековой схоластикой с ее идеей о сверхъестественности всего существующего, в том числе и человека и его мышления. В философии нового времени человек и его мышление оказались самостоятельными в силу и меру самостоятельности природы, а потому мышление стало трактоваться как *естественная* способность человека, т. е. натуралистически. С этим связан и культ разума, который провозглашается в эту эпоху основной *личностной* ценностью и является, прежде всего, культом «истинного метода, которому, как казалось тогда, не могут сопротивляться никакие загадки природы»³¹. По существу, речь шла о мышлении и разуме как о методических средствах познания. И в этом смысле нельзя не согласиться с Гегелем в том, что мышление нового времени в целом «выступает по существу своему как субъективное мышление...»³². И Кант не вышел за пределы этой концепции. У Канта (а Фихте и Шеллинг в этом пункте практически остались на тех же позициях) мышление понимается лишь как «сознательное мышление», осуществляемое отдельно взятым индивидом наедине с собою. Кант поэтому реально занимается изучением сознания индивида. Сказанное отнюдь не означает, что Кант ориентировался в индивидуальном сознании на чисто индивидуальные, субъективные моменты. Напротив, заслуга Канта — в выделении и исследовании объективного, общезначимого в индивидуальном, субъективном. Однако ограничение исследования мышления рамками *сознания индивида* (пусть сознания, способного принимать черты теоретического и практического разума) представляется неотъемлемой особенностью кантовского подхода. Именно в этой связи Гегель подчеркивал, что «Кант остается замкнутым в пределах *психологического* воззрения и *эмпирической* манеры»³³. Кант, выбрав в качестве реального «поля» анализа познавательной, а значит, и мыслительной деятельности именно сознание индивида, одновременно уже ввел для исследования такие формы, механизмы сознания, которые а priori «предшествуют моему определенному мышлению»³⁴. Гегель, не отвергая

³⁰ Речь идет о до-гегелевской традиции толкования именно «мышления». Приходящие на память фихтеанские и шеллингианские понятия типа «разум природы», «разум истории», «мировой божественный разум», часто идентифицируемые с гегелевским «мышлением», в действительности отличны от него по содержанию. В чем это отличие, мы проанализируем ниже. Здесь же лишь предварим будущий анализ указанием на принципиальное несовпадение для Гегеля содержания понятий «мышление», «разум» и «дух».

³¹ Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 36.

³² Гегель. Соч. М.; Л., 1935. Т. XI. С. 207.

³³ Там же. С. 241.

³⁴ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 193.

необходимости изучения мышления как индивидуальной способности и деятельности как аспекта «определенного», конкретного сознания индивида, перенес центр тяжести на другие мыслительные формы, результаты, процессы — те, которые, как это ни парадоксально, можно наблюдать и описывать не только и даже не столько «в поле» индивидуального сознания и самосознания. Отсюда — первое главное возражение Гегеля в адрес Канта, у которого «познающий субъект, собственно говоря, не доходит до разума, а опять-таки остается единичным самосознанием как таковым, противоположным всеобщему»³⁵. Второе возражение: «Кант фиксирует совершенно абстрактное мышление»³⁶, которое не располагает достаточной силой для своего объединения с действительностью и — что для объективного идеалиста Гегеля особенно важно — для подчинения себе действительности. Гегель в противоположность Канту (и другим философам прошлого, исследовавшим прежде всего индивидуальную способность мышления со всеми ее достоинствами и ограниченностями) пытается через концепцию мышления раскрыть и осмыслить тот факт, который он считает также основным результатом истории: «Мысль простерлась на весь мир, ко всему прилепилась, все подвергла исследованию, во все внесла свои формы, все систематизировала, так что повсюду надо было действовать, руководствуясь ее определениями...»³⁷ Иными словами, согласно Гегелю, мысль и объективные формы человеческой (а идеалист Гегель думает: и всякой) действительности неразделимы, почему и возникает (например, «в правительствах и их законодательствах, в преследовании целей государства, в промыслах и механике...») требование действовать рационально, т. е. «согласно всеобщим определениям»³⁸. Таким образом, люди, чья деятельность состояла в продуцировании общезначимых результатов, должны были исходить, по Гегелю, из требований «объективного мышления». «То, что получается при размышлении, — пишет Гегель, — есть продукт нашего мышления. Так, например, Солон дал афинянам законы, которые были произведением его мышления. С другой стороны, однако, мы рассматриваем всеобщее, законы как противоположность чему-то субъективному и познаем в нем существенное, истинное и объективное вещей» [I, 118]³⁹. Иными словами, Гегель зафиксировал реальный факт существования в действительности мыслительных результатов, реальных проявлений мы-

³⁵ Гегель. Соч. Т. XI. С. 431.

³⁶ Там же. С. 441.

³⁷ Там же. С. 459.

³⁸ Там же.

³⁹ См. также гегелевские замечания относительно его размежевания с кантовской концепцией мышления и обоснования им новой линии — в отличие от традиций Декарта, Юма и Канта — исследования данного феномена: Гегель. Соч. Т. XI. С. 403—404, 413. Хотя и не во всем мы можем согласиться с Гегелем в его критике Декарта, Юма и Канта (свои аргументы мы приведем ниже), нам кажется, что основная линия размежевания его с традицией в понимании мышления выражена достаточно четко и адекватно.

слительной деятельности, которые просто к описанию мышления как субъективной (или индивидуальной) способности, как формы индивидуального сознания сведены быть не могут. Подытоживая предшествующее философское развитие и обосновывая собственную переориентацию, Гегель писал: «Потребность философии заключалась... в том, чтобы... субъективность бесконечной формы... была освобождена от своей односторонности, дабы быть соединенной с объективностью и субстанциональностью...»⁴⁰

Гегель наметил новую линию исследования, существенно отличную от кантовской, не совпадающую с ней ни по предмету, ни по приемам. В отличие от Канта, нацеленного на изучение индивидуального мыслительного процесса, Гегель ориентируется также, и даже главным образом, на исследование «внеиндивидуально» процесса, форм и результатов мыслительной деятельности. В логической части «Энциклопедии» Гегель довольно четко обосновывает данную переориентацию в анализе мышления, фиксируя реально-объективный характер мыслительного. Он считает недостаточной и даже ложной психологическую трактовку мышления, согласно которой под мышлением понимается одна из субъективно-психических способностей человека, характеризующаяся как сознательно осуществляемая индивидом особого рода деятельность по словесно-речевому изменению и оформлению образов и представлений сознания (нечто вроде внутренней речи)⁴¹. В этом случае «мышление» отождествляется с рефлексией, с размышлением, представляя собой исповедь «вличного сознания».

Гегель замечает, что хотя мышление действительно достигает полного сознания своих схем в вербальной форме, как деятельностворческая способность человека оно обнаруживает себя в виде всего того мира культуры, который создан человечеством. Согласно Гегелю, мышление не только не есть абсолютное и автономное достояние субъекта, но оно только потому и является орудием познания и осознания, что объективируется в развитии человеческой цивилизации. «Все колоссальное тело цивилизации», реально противостоящее индивиду как нечто объективное, Гегель представляет поэтому в качестве «мышления в его инобытии». Именно в этой позиции была обретаена точка опоры для радикальной переориентации в понимании мышления. Этим Гегель преодолел сразу и субъективизм и психологизм кантовско-фихтевской (новой современной) концепции мышления, и ограниченность взглядов старой логики на мышление.

⁴⁰ Гегель. Соч. Т. XI. С. 489.

⁴¹ Именно этот предрассудок и составляет аксиому неопозитивистского понимания мышления. «Оказывается,— пишет Э. В. Ильенков, — что в своем анализе понятия „мышление“ Гегель превосходно понимает и учитывает то, что составляет умственный багаж неопозитивистов, и, более того, даже восстанавливает в правах тот самый фундаментальный предрассудок, на почве которого во все века вырастали все чисто формальные... фантазии о мышлении...» (Ильенков Э. В. Гегель и проблема предмета логики // Философия Гегеля и современность. М., 1974. С. 123). Заметим, Гегель восстанавливает этот предрассудок, чтобы преодолеть его.

Выше мы уже отмечали, что Гегель не отказался от понимания мышления и как индивидуальной способности, связанной с другими «способностями», формами, механизмами сознания. Но принимая во внимание и этот важнейший аспект мышления, Гегель в соответствии с новой линией исследования ставит анализ мышления в зависимость от объективных, социокультурных содержаний форм мышления. «Мышление» у Гегеля, таким образом, объединяет широкий спектр значений, где на первое место выдвигаются его объективные формы, его бытие по отношению к миру и его единство с культурой.

Как относится к такой трактовке и к упомянутому историко-философскому размежеванию (Кант—Гегель) марксистская концепция мышления? В целом ряде определенных мышления справедливо актуализируется, переосмысливается декартовско-кантовская линия, и прежде всего в том отношении, что мышление рассматривается как способность человека, притом как одна, хотя и очень важная, из его способностей, как особая, и тоже весьма существенная, деятельность сознания, которая неразрывно связана с сознанием в целом и в то же время — с точки зрения своих форм, механизмов, результатов — обладает относительной самостоятельностью. Мышление поэтому определяется как «высшая форма активного отражения объективной реальности, состоящая в... познании *субъектом* существенных связей и отношений предметов и явлений»⁴² (курсив мой.— М. Б.). При обоснованности такого определения и подхода в рамках марксистско-ленинской гносеологии, ее учения о сознании совокупное философское понимание мыслительной деятельности не должно, по нашему мнению, ограничиваться индивидуальным сознанием, его механизмами и формами. Реально и конкретно мыслит, как и действует, только индивид — потому Маркс и критиковал различные формы идеалистической мистификации, в частности, гегелевскую манеру превращения мышления, оторванного от сознания индивида, в некую самостоятельную сущность⁴³. Однако ведь общественное сознание и, соответственно, мышление как достояние человечества — это тоже реальность, хотя и особого рода. Гегель был одним из тех философов, кто подметил это противоречие и напряженно искал его теоретическое разрешение. Гегелевская переориентация в анализе мышления повлекла за собой определенные объективно-идеалистические, логицистские издержки и заблуждения, которые, несомненно, требуют критического отношения. В конкретной и подробной критике объективного идеализма Гегеля, связанного именно с пониманием мышления, состоит одна из задач исследования. Вместе с тем Гегель поставил реальные философские проблемы, которые касались не только мышления индивида, но и мышления, понимаемого им в более широком, «паппиндивидуальном» смысле.

⁴² Спиркин А. Г. Мышление // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 391.

⁴³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 231; Т. 42. С. 156–158.

Мышление как проблема философии Гегеля

«Мышление» — центральная тема философии Гегеля. Многообразие проблем и вопросов, венчающих философские поиски истины и смыслов, новые повороты мысли и попытки решения традиционных философских тем — все это сконцентрировалось для Гегеля в его целостной концепции мышления. Имея многогранное значение, множество оттенков и содержательных аспектов, понятие «мышление» все же включает в себе специфический смысл, выполняя в системе Гегеля особые функции. Содержание и центральные функции понятия мышления Гегель определяет и конкретизирует прежде всего посредством его соотношения с другими фундаментальными для его философии понятиями, такими, как «дух», «логическая идея», «разум», и посредством его отличия от данных понятий.

Последуем и мы логике Гегеля и попытаемся установить общий смысл и содержание понятия мышления через соотнесение и различение его с другими важнейшими, на первый взгляд созвучными, а порой и неправомерно идентифицируемыми некоторыми исследователями с «мышлением», понятиями гегелевской системы — «дух», «разум», «логическая идея». Ибо свою первоначальную задачу мы видим в вычерчивании некоторого — пусть еще очень общего и пунктирного — абриса, гегелевского понимания мышления, каким оно предстает в логике как системообразующей части философии Гегеля. Здесь для нас текстуальной основой явится «Наука логики». Далее мы будем стремиться раскрыть, уточнить понимание «мышления», обнаружить тот реальный проблемный смысл, который в нем заключен. Основными этапами этого движения будет анализ «мышления» в «Энциклопедии философских наук» как в некоторой целостной системопредставляющей работе Гегеля.

1. ЛОГИКА: «МЫШЛЕНИЕ» КАК ИНСТРУМЕНТ «ЛОГИЧЕСКОЙ ИДЕИ», «ДУХА», «РАЗУМА»

Определение смысловых характеристик гегелевских понятий «дух» и «разум», а также их связи с понятием «логическая идея» дано в статье Н. В. Мотрошиловой¹. Наша попытка выяснения смыс-

¹ См.: Мотрошилова Н. В. Современное исследование философии Гегеля // *Вопр. философии*. 1985. № 7. С. 81–97.

ловых значений гегелевского понятия мышления базируется на методе анализа, предложенного в этой статье.

Понятие «мышление», выступая в системе Гегеля в едином комплексе с понятиями «дух» и «разум», как и последние, предстает в трех аспектах.

Первый, исходный для Гегеля, аспект понятия мышления связан с субстанциально-всеобщим значением духа и разума². «Это значение мышления и его определений,— пишет Гегель,— нашло свое ближайшее выражение в утверждении древних философов, что миром правит *πους*³, или, в нашем утверждении, что в мире есть разум; под этим мы понимаем то, что разум есть душа мира,.. есть его имманентная сущность,.. его всеобщее...» [I, 121]. Разум для Гегеля — это «всеобщее», «существенное» всех обладающих «пребывающей», внутренней природой и внешним «наличным бытием» вещей. С помощью разума (обозначим его как Разум-1) Гегель объясняет природу и действительный дух как «изображения» логической идеи: подобно духу и внешняя природа разумна, божественна, представляет собой изображение идеи⁴.

Здесь проявляется и первый, исходный для Гегеля, аспект понятия мышления. Гегель разъясняет: «Но так как говорят, что *в предметном мире есть смысл, разум*, что дух и природа имеют *всеобщие законы*, согласно которым протекает их жизнь и совершаются их изменения, то признают, что определения мысли обладают также и объективными ценностью и существованием»⁵. Речь идет об известном гегелевском тезисе о тождестве мышления и бытия. Его наиболее употребляемая экспликация: мыслительные определения понимаются также и как определения бытия, или, как говорит сам Гегель, определения «вещей».

Обратим внимание: Гегель приписывает «определениям мышления» не только объективное значение, что верно, но и «объективное существование», причем не только в «духе», но и в «природе», что заключает в себе типичное для объективного идеализма заблуждение. Хотя Гегель в рассматриваемом контексте (Введение к «Науке логики») отмежевывается от платоновского объективного идеализма за пристрастие к «ничтожной стороне», т. е. к «осозаемости и чувственности» в изображении «существования» идей, сама платоновская мысль об объективном существовании

² Там же. С. 87.

³ В этой трактовке мышления явно проступает восприятие Гегелем идей античности, и в первую очередь философии Анаксагора. Сам Гегель об этом пишет: «Анаксагор восхваляется как тот, кто впервые высказал ту мысль, что *нус, мысль*, есть первоначало мира, что необходимо определить сущность мира как мысль. Он этим положил основу интеллектуального воззрения на Вселенную...» (Гегель. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 103). Гегель, с учетом всего многовекового интеллектуального багажа, развивает и завершает эту тенденцию, объявляя мышление не просто первоначалом мира, а субстанциализируя его.

⁴ Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 33.

⁵ Там же. С. 104.

идей не просто поддерживается — она переводится на почву логицизма: определения «мышления» приписывается «существование». Иными словами, в такого рода формулах уже не просто утверждается объективный идеализм, а происходит обоснование его специфически гегелевской «логицистской» формы (соответственно подразумевается или прямо выявляется воплощающаяся в различных методах системного построения зависимость философии природы и философии духа от науки логики как фундаментальной теоретической дисциплины философии).

Итак, мыслительную определенность необходимо, согласно Гегелю, понимать как бытийственную определенность, ибо обе тождественны в «абсолютной инстанции» — духе. Мышление именно существует как объективное: «мысли суть не только наши мысли, но одновременно в себе (das Ansich) вещей и предметного мира» [I, 156], и, являясь снятым бытием, служат также для самоосуществления духа, его перехода из своего «в-себе-бытия» в «для-себя-бытие», «из своего понятия в действительность». Таким образом, если «задача» духовного — воплотиться в действительности, объять собой весь мир (иными словами, его функция заключается в самореализации в различных ипостасях), то мыслительное для Гегеля — выражение закономерности и необходимости этой *бытийственности* духовного. При этом понятие «мышление», будучи связанным по содержанию с понятием «разум», не тождественно последнему: разумное для Гегеля — это, собственно, обозначение процесса воплощения в действительность силы и закономерности духовного, тогда как *мышление* — это *выражение имманентной присущности всеобщего* (духовно-разумного) *действительности*, т. е. изначальной «положенности» обретаемого с помощью разума тождества мыслительных и бытийственных «определений».

Второй аспект понятия «мышление» (назовем его Мышление-2) тесно связан с первым. Посредством этого аспекта понятия мышления Гегель реализует «в высшей степени важный диалектический момент, который характеризует и „абсолютно первый“ дух и логическую идею как нечто „абсолютно беспокойное“, как „чистую деятельность“...»⁶. Дух, согласно Гегелю, есть деятельность, и именно та деятельность, «посредством которой объект, кажущийся чуждым... приобретает форму чего-то ставшего внутренним, субъективного, всеобщего, необходимого и разумного» [III, 258]. В конечном счете дух «добивается» того, что объекты, все существующее становится изображением «закономерного», «необходимого», а потому «действительного» «осуществления» логической идеи. Вместе с тем, это «самоосуществление», «самореализация», иными словами, по Гегелю, развитие всегда и везде общает себе «форму разумности, а именно всеобщность и определенность»⁷. При помощи второго аспекта понятия «мышление»

⁶ Мотрошилова Н. В. Современное исследование философии Гегеля. С. 88.

⁷ Гегель. Соч. Т. III. С. 11.

Гегель высвечивает и в «деятельности» духа, и в «активности» разумного начала специфическую проблемную сторону. Переход к мышлению для Гегеля есть акцент на обретение, становление «тождества разума и способа существования».

При помощи данного аспекта «мышления» Гегель обозначает деятельность по «самореализации» логической идеи в действительности. Благодаря этому мышление в гегелевском изображении становится мощным стимулом и двигателем исторического творчества, смысл которого — в преодолении внутренней и внешней «разорванности», т. е. дуализма «для-себя-бытия» (непосредственной субъективности) и «в-себе-бытия» (предметной действительности за пределами мышления), что обуславливает широкий выход в природную, социально-историческую, «человеческую» действительность.

Итак, если «задачу» логической идеи, «абсолютно первого» духа Гегель усматривает в свободном осуществлении себя в мире, а «разумное» толкует как закономерный и необходимый характер такого осуществления, то мышление во втором аспекте (Мышление-2) выполняет в данной понятийной системе роль «мотора», «средства», благодаря которому свободное и закономерное самоосуществление духовного не только происходит, но и реально направляется в русло культуры. Поэтому «саморазвитие» духа, идеи (реальное осуществление их на почве природы и действительного духа) означает для Гегеля постижение социальности в ее процессуальности и многогранности, вскрытие «мышления» самой действительности.

Отсюда — третий аспект «мышления», который очень близок по функциям понятию «разума» (Разум-3), но не совпадает с ним по содержанию. «Разум» в данном значении — средство, обеспечивающее необходимость процесса «самопознания» логической идеи, закономерность его восходящего развития. Подчеркнем, что третий аспект «разума» и «мышления» — обозначение того принципиально важного для гегелевской философии оттенка, согласно которому логическая идея через необходимое, закономерное развитие природы и духа направляется, движется к наиболее адекватному «самопознанию», «узнаванию» своей сущности, — к всеобщему, абсолютному знанию. «Мышление» в третьем аспекте толкуется Гегелем как средство (инструмент) наиболее адекватного «самопознания» и «самооткровения» логической идеи в образах природы и духа, в образах, являющихся лишь особым способом выражения самой логической идеи. Здесь уже наиболее явно проявляется всесторонняя зависимость всего развивающегося от логической идеи: мышление, хотя и объявляется наиболее адекватным средством «самопознания» идеи, но играет при этом инструментальную и потому подчиненную, второстепенную роль.

Итак, перед нами — реконструированный образ (в нашем изложении — лишь предварительный набросок) гегелевского понимания «мышления», изложенный философом в «Науке логики». Уже здесь мы имеем дело с глубоко содержательным объектив-

но-идеалистическим толкованием мышления, фундирующим логистские основания и принципы всей философской системы. Поэтому неудивительно, что в «Энциклопедии философских наук», обосновывающей движение абсолютного духа в качестве логической идеи к духу действительному, «мышление» поначалу претендует, а затем и занимает ведущую роль в системе. При этом наиболее явно проявляется реальное проблемное содержание всех его аспектов.

2. АРХИТЕКТОНИКА И СОДЕРЖАНИЕ «МЫШЛЕНИЯ»

Важно верно трактовать соотношение между пониманием мышления, изложенным Гегелем в «Науке логики», и постановкой проблемы мышления в «Энциклопедии философских наук». Будучи в принципе однородной в этих двух работах, трактовка мышления в них все же различается. В «Науке логики» уже сформулировано глубоко и содержательно, покоящееся на идеалистических и логистских основаниях, понимание мышления, которое не просто повторено, а развито, развернуто в «Энциклопедии». В чем суть этого развития, какова его специфика, и предстоит нам проанализировать.

Первым, фундаментальным смысловым оттенком понятия мышления Гегель выражает важнейший для него факт «всеобщего онтологического отчуждения»: мировой дух «отчуждается» в природу, в социальные формы и созданные людьми вещи. На этой общей проблемной основе осуществляется «логизирующая абстракция» Гегеля, в результате которой мышление в качестве понятия предстает как фундаментальная движущая структура всего существующего. Смысл его заключается для Гегеля в следующем: отчуждение «снимается» познанием и именно познанием в понятиях, т. е. мышлением. А для того чтобы это было возможно, все существующее — такова гегелевская установка, порою скрытая, порою открыто выражаемая — должно быть «изначально» проникнуто не только духом, разумом, но и мышлением. (Объективная природа вещей есть, по Гегелю, также и продукт мышления.)

Последовательная критика этого основного заблуждения гегелевской конструкции уже достаточно полно осуществлена в марксистской литературе⁸. Для нас здесь важно показать, как данная схема отчуждения «работает» в гегелевском понимании мышления.

⁸ См., напр.: *Гулиан К. И.* Метод и система Гегеля: В 2 т. М., 1962. Т. 1. С. 374; *Шинкарук В. И.* Логика, диалектика и теория познания Гегеля. Киев, 1964. С. 108 и др.; *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XIX века. М., 1976. С. 278; *Погосян В. А.* Проблема отчуждения в «Феноменологии духа» Гегеля. М., 1973. С. 63–64; *Ойзерман Т. И.* Проблема отчуждения и буржуазная легенда о марксизме. М., 1965. С. 31; *Философия Гегеля и современность.* М., 1973. С. 90–100, 144–160.

«Все материальное,— пишет Гегель,— снимается действующим в природе в-себе-сущим-духом» [III, 48]. Движение гегелевского рассуждения тут таково, что «совершенство», завершенность духа усматривается в превращении мышления в субстанцию внешних вещей, а следовательно, во *всеобщее* и родовое для самого *всеобщего* (разума). Это, согласно гегелевской системе, прежде всего относится к природе. Не просто дух, разум субстанциальны, но именно мышление, реализующееся в природе, есть «самое» субстанциальное [I, 121]. Мышление, далее, составляет, по Гегелю, также и «*всеобщую субстанцию духовного*» как «действительного духа», как раз и образующего предмет философии духа. «Во всяком человеческом созерцании,— пишет Гегель,— имеется мышление. Мышление есть также всеобщее во всех представлениях, воспоминаниях и вообще в каждой духовной деятельности, во всяком хотении, желании и т. д. Все они представляют собой дальнейшие спецификации мышления» [I, 122]. Вместе с тем мышление для Гегеля сохраняет свою субстанциальность и в сфере социальной философии (также исследуемой в философии духа), ибо «...субстанциальное содержание правового, морального, нравственного и религиозного... происходит из *мышления*» [III, 317] (см. также: Гегель. Соч. М.; Л., 1934. Т. VII. С. 31—32, 48). А поскольку духовное для Гегеля — субстанция всего развивающегося, существующего, *мышление* же — «высшая внутренняя сущность», «самость» духа, *субстанциальное в духовном*, постольку все вообще разновидности духовного представлены Гегелем как «спецификации мышления». Таким образом, мышление есть для Гегеля «подлинно всеобщее всего природного и также всего духовного» и потому выходит за пределы их и «*составляет основание всего*». Иными словами, мышление в этом (первом) значении у Гегеля представляет собой «*всеобщее всеобщего*» или «*субстанцию субстанции*». Оно изначально *метасубстанциально* по своему существованию и в определенном смысле главенствует даже над логической идеей. Именно в таких формулировках наиболее четко запечатлен специфически гегелевский, *логицистский* оттенок объективного идеализма, представляющий особый, во многом нетрадиционный вариант объективно-идеалистического философствования.

Вследствие сказанного, мышление, являясь особым предметом науки логики, входит также в философию природы и философию духа, раскрывая здесь свои новые качества. Здесь сущностные характеристики мышления конкретизируются как: 1) субстанциально-*всеобщее*: «мышление» для Гегеля не есть «отвлечение», простое выявление общего в вещах и предметах, а «высшее» выражение *субстанциального единства* всего существующего; 2) субстанциально-*родовое*: как раз мышлению приписывается особая роль — «хранить», воплощать и выражать непреходящую *существенность* вещей, событий, явлений. «Вещи,— пишет Гегель,— вообще обладают пребывающей внутренней природой и внешним наличным бытием. Они живут и умирают, возникают и

исчезают, *род же есть их существенность, их всеобщность...*» [I, 122]. Контекст, из которого взяты эти слова Гегеля (§ 22 I-го тома «Энциклопедии»), не оставляет никакого сомнения в том, что «род», «родовое» для него тождественно «мышлению», «определениям мысли».

Понимание Гегелем мышления в качестве субстанции есть, несомненно, продолжение философской традиции. Сам Гегель признает, что метафизика нового времени «есть тенденция к субстанции, так что она... утверждает существование *одного* единства, *одного* мышления, как, например, у античных философов — бытия»⁹. Действительно, картезианское употребление понятия «духовная субстанция» для обозначения всего того, что наделено мышлением, Спинозовское «чистое мышление» как нечто всеобщее, как единство, «знакомое с абсолютной противоположностью между понятием и бытием», лейбнизовское понимание мышления как сущности монады, являющейся основным принципом мира, — были различными подходами к субстанциализации мышления. В какой мере Гегель является продолжателем традиции Декарта—Спинозы—Лейбница? Очевидно, что гносеологическими истоками гегелевской субстанциализации мышления явилась история философии, и в первую очередь — философия нового времени с ее идеалом разума, мышления и научного знания. Но Гегель в большей степени и более последовательно, чем философы нового времени, субстанциализирует мышление, что связано с осознанием им реальных философских и методологических проблем самой эпохи. Речь об этом пойдет ниже. Сейчас для нас существенно подчеркнуть, что фундаментальность гегелевской субстанциализации мышления, ее наибольшая развитость и завершенность проявились, во-первых, в преодолении дуализма Декарта и в объявлении мышления единственной и единой субстанцией, порождающей все многообразие мира, во-вторых, во внедрении в субстанцию саморефлексии и самоосмысления (что было чуждо Спинозе), в объявлении субстанции действительным деятельным самостоятельным субъектом, но в то же время, в отличие от Лейбница, субъектом не индивидуальным, а всеобщим, абсолютным. Субстанцией Гегель называет то, что «существует само в себе и постигается само через себя, или то, понятие чего не нуждается в понятии другой вещи, из которого мы должны были бы понимать его...»¹⁰. Используя в данном случае понятия «субстанция», «субстанциальное» применительно к мышлению, Гегель имеет в виду не категорию, парную категории «акциденция» (в качестве какой-либо субстанции выступала в «Науке логики», являясь не более чем звеном в системе логического анализа), а более широкое и более фундаментальное понимание «субстанции». Терминологически Гегель не различает оба оттенка понимания субстанции, что представляет определенную трудность.

⁹ Гегель. Соч. Т. XI. С. 254.

¹⁰ Там же. С. 286—287.

Однако уловить различие между ними в тексте можно и нужно. Аналогичная, хотя и более трудная, терминологическая ситуация создается тогда, когда субстанция предстает у Гегеля не просто в качестве абсолютной основы мироздания, а уже как субстанция-субъект. Такое понимание наиболее характерно и для «Феноменологии духа», и для «Философии духа». Рассматриваемые далее в работе второй и третий аспекты значения понятия мышления по существу являются разъяснением того, как и почему, по замыслу Гегеля, мышление как субстанция должно одновременно быть понято и как «субъект» (последнее не равно, как будет показано далее, «субъективному духу»). Разъяснение Гегелем мышления как субстанции-субъекта объединяет оба — второй и третий — аспекта, представляя «субъективность» мышления в широком смысле (о более узком смысле «субъективного мышления» будет сказано далее).

Своеобразие субстанциализации мышления (представление мышления в качестве субстанции-субъекта) связано с изначальной его онтологизацией. Как справедливо отмечает Т. И. Ойзерман, «...хотя Гегель понимает субстанцию как мышление мышления, отправным пунктом всего его учения является тезис, что мышление есть бытие, то есть не только мышление, не чистое мышление и т. д.»¹¹. Онтологизируя мышление, Гегель изображает его в виде знающего себя как истину предмета, причем знающего не только «в себе», но и «для себя». Постулированная уже в логике, такая перспектива в полной мере открывается мышлению лишь благодаря выходу его в сферу философии духа, ибо «в логике мы имеем дело с мышлением, как оно есть еще только в себе» [I, 113]: мышление здесь — сущность вещей, еще не объективированная в действительности, что придает ему абстрактность. Онтологизируя же и субстанциализируя мышление, Гегель стремится достигнуть того, чтобы свободная и истинная мысль стала конкретной внутри себя: мышление, с одной стороны, оборачивается единством сущности и существования (всеобщей субстанцией вещей и духовных явлений), а с другой стороны, оно не перестает быть некоторой «идеей как таковой», или логической идеей. Мышление предстает теперь как существующее не только «в себе», но и «для себя»: оно переводит мыслимое «в себе» содержание предмета из формы «внешности, единичности и субъективности» в форму мышления (т. е. постулированная в логике перспектива в полной мере открывается мышлению благодаря выходу его в сферу философии духа). Именно с этим связан такой важный для Гегеля диалектический момент понятия мышления, как «снятие» в нем противоположности между субъективным и объективным в «обычном значении этих терминов», т. е. совпадение в нем субъективности мысли с ее объективным значением, с сущностью предметов и духовных образований.

¹¹ Ойзерман Т. И. Историко-философское учение Гегеля. М., 1982. С. 47.

В самом утверждении «совпадения мысли с объектом» В. И. Ленин увидел одно из важнейших достижений гегелевской диалектики¹². «Совпадение» в более широком смысле (как гегелевский тезис о тождестве бытия и мышления) лежит в основе понимания функционального значения «субстанционального» мышления в системе Гегеля. Это мышление выполняет две функции для гегелевской системы философствования: 1) «внешнюю» — субстанциональное понимание мышления есть общее утверждение логицистского объективного идеализма перед лицом всех прежних и возможных в будущем вариантов философствования; 2) «внутреннюю» — субстанциональное мышление выполняет фундирующую роль внутри самой гегелевской логицистской системы. Обе эти функции можно понять лишь осмыслив и глубокое проблемное содержание гегелевского тезиса о тождестве бытия и мышления, и заключенные в нем серьезные философские заблуждения.

Обсуждаемый здесь первый аспект (смысл) понятия мышления связан с пониманием Гегелем проблемы бытия общего и всеобщего, разрешение которой он связывает с субстанциализацией духовного, разумного, мыслительного. Сама эта проблема заявлена в философии по крайней мере со времени Платона и Аристотеля. Реальной почвой для ее возникновения явилась фиксация наличия в мире общих и всеобщих закономерностей, осмысление специфической природы которых натолкнулось на многие трудности. Главная из них заключалась в том, что всеобщие закономерности, «управляющие» развитием родовых единств и определяющие единство мира, проявляются и действуют в мире через конкретные предметы и явления, — через особенное и единичное (что четко осознал и выразил Гегель, почему именно утверждение единства всеобщего, особенного и единичного стало одним из всеобщих постулатов его диалектики). Но ведь всеобщие законы не тождественны, во-первых, отдельным вещам и их совокупностям, во-вторых, большим предметным сферам, в-третьих, целым «мирам» и их совокупностям, в-четвертых, определенным историческим эпохам и их общен историческому единству. Действие всеобщих закономерностей как бы уходит в «бесконечность времен» — в прошлое и будущее. Всеобщие закономерности действительно *имманентны* всему перечисленному (вещам, предметным сферам, эпохам). Проникнутость всего отдельного таким всеобщим и несоизмеримость конечного с бесконечно-всеобщим — таково противоречие, весьма трудное для осмысления. В идеализме попытки его объяснения переросли в утверждение, будто существует нечто, перешагивающее границы всех отдельных материальных и конкретных состояний. И хотя было ясно, что общие и всеобщие законы не существуют вне материальных состояний, оставалась реальная трудность: материальные, «конечные» элементы исчезают, а законы остаются. На почве нерешенности проблемы произросло древо объективного

¹² См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 176—177.

идеализма, спекулятивной основой для которого явилось провозглашение могущества всеобщего, его «превосходства» над особенным и единичным. Гегелевская идея субстанциальности духа и разума в этом смысле была и попыткой использования старых «ходов» идеализма, и нового разрешения сомнений и трудностей объективно-идеалистической философии, попыткой обогащения идеализма дополнительными аргументами.

Но где же в русле данной проблемы намечается переход именно к логицизму и обосновывается Гегелем «необходимость» субстанциализации мышления? Дело в том, что Гегель жил в период, когда вопрос о новом статусе и содержании знания о мире был, пожалуй, одним из главных¹³. Поэтому Гегель пытался осмыслить кроме названных еще одно реальное обстоятельство — существование объективного знания о всеобщем: законы, сформулированные наукой, понимаются как объективные законы самих вещей. Гегель жил в эпоху, когда в науках «онтологизирующая функция» познания понималась особенно прямолинейно. Данная особенность научного мышления нового времени оказала огромное воздействие на Гегеля. Когда он фиксирует две сферы реальности: сами вещи и понятия об этих вещах, которые может и должна давать «истинная» наука, — то считает необходимым с самого начала максимально сблизить обе сферы. Вот почему в глазах Гегеля становится правомочной операция «внедрения» понятия в сами вещи. Вот почему Гегель (признавая, что мы «чувствуем внутренний протест против понимания внутренней деятельности вещей как мышления») замечает: «Во избежание недоразумений лучше не употреблять выражения „мысль“, а говорить: „определения мышления“» [I, 121]. Гегель «проецирует» в действительность определения мышления, но последние, по его мнению, должны существовать в виде «объективной мысли». При этом истинная объективность для Гегеля и заключается лишь «в стихии мысли — стихии, в которой чистый дух только и существует для духа...» [III, 388]. (Здесь, кстати, видно, что понятия «дух» и «мышление», несмотря на их связь, несут и относительно различную смысловую нагрузку даже в их онтологизирующей, субстанциональной функции: дух «в себе» субстанциален, но только благодаря мышлению, его определениям субстанциальность бывает «положена» и тем самым способна достигнуть высшего «самовыражения» и «самопознания».)

Итак, Гегель ставит реальные проблемы, порожденные главным образом развитием науки, объективного научного познания. Он, как пишет В. И. Ленин, «действительно *доказал*, что логические формы и законы не пустая оболочка, а *отражение* объективного мира. Вернее, не доказал, а *гениально угадал*»¹⁴, ибо развитие человеческого познания, науки, их бесконечное прибли-

¹³ См.: Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 317–335.

¹⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 162.

женне к *отражению закономерностей*, «идеи» самих вещей и предметных сфер, толкуется так, что «логическая идея», закономерность, всеобщность, научное мышление и его определения обожествляются¹⁵.

Понимая мышление как «субстанциальное», как «субстанцию-субъект», Гегель логически приходит к необходимости ввести и специально проанализировать деятельность, посредством которой мышление как бы реализует включенное в него огромное содержание, само становясь важнейшей частью «действительности» (подчеркнем, что данная деятельность является имманентной характеристикой гегелевского понимания субстанции-субъекта: субстанция, поскольку она объявляется Гегелем субъектом, есть деятельность). Это и делается благодаря специальному прояснению Гегелем в «Энциклопедии философских наук» второго аспекта понятия мышления: оно трактуется не просто в связи с «духом» как таковым, а в связи с деятельностью, разворачивающейся в культуре и истории. И в этом значении — в контексте «Энциклопедии», а особенно «Философии духа», — мышление выполняет все ту же главенствующую специфическую функцию в реализации «всеобщей закономерности», «необходимости», обозначаемых понятиями «дух» и особенно «разум». Именно мышление наделяется Гегелем наиболее активными, деятельными функциями в составе всего «духовного», «разумного». Мышление выступает как *процесс* взаимопроникновения противоположностей, нахождение того *единства бытия и мышления*, которое в качестве принципа постулировано в субстанциальном понимании мышления.

Изображение Гегелем мышления в качестве деятельности также имеет свои явные историко-философские корни. Положение Канта об активности мышления Гегель считал одним из наиболее сильных моментов его учения. Однако Гегеля не удовлетворяла ни степень активности, которой наделялось мышление у Канта, ни кантовское понимание самой сути, характера этой активности. Основным результатом кантовских построений была мысль, получающая реальность лишь извне, с помощью чувственного содержания. Для Канта деятельность мышления бесплодна без чувственности, а активность мышления состояла лишь в обработке чувственного материала. Гегель считает, что мышление, обладающее столь мизерной активностью, есть лишь нечто «ущербное, которому еще предстоит восполнить себя в некоторой материи»¹⁶. Но для логициста Гегеля данное «восполнение» есть *nonsens*: мышление не «восполняется в некоторой материи», а «восполняет» ее.

Мышление в данном его аспекте, согласно Гегелю, «делает явной истину духа, вводит его в мир, и освобождает его, таким образом, в его действительности и в нем самом» [III, 375]. При-

¹⁵ Там же. С. 164.

¹⁶ Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 97.

чем толкуется оно здесь как «безличная», «внесубъективная» мощь духовного.

В гегелевской концепции мышления как такого рода «безличной» деятельности заложен свой проблемный диалектический смысл. Гегель исходит из того, что мышление при всей его «субстанциальной» мощи противоречиво: оно «теряет себя в постоянной нетождественности мысли», предстает как «бесконечная в себе отрицательность», как «единый центр, в который, как в свою истину, возвращаются противоположности» [III, 308]. Гегель тут постоянно фиксирует момент развития духа и разума, наращивания ими содержания, непрерывного преодоления разъединения, негативности, распада, которое происходит через «страдание». (Здесь, по существу, Гегелем фиксируется реальный процесс развития, его диалектический деятельный характер. Однако «величайшее препятствие» пониманию этого реального процесса состоит в его идеалистическом извращении: у Гегеля диалектика бытия изображается не как таковая, а лишь как отражение диалектики мышления.) Отсюда мышление во втором аспекте своего значения покуда еще толкуется как внесубъективная «мощь» духовного, «чреватое» переходом в субъективные формы, однако субъективному мышлению не тождественно. Этим определяется еще один, важный для Гегеля, смысловой оттенок понятия «мышление» (Мышления-2). «В мышлении,— пишет Гегель,— непосредственно содержится свобода, потому что оно есть деятельность всеобщего, следовательно, некоторое абстрактное отношение к себе, некоторое у-себя-бытие, лишенное определений со стороны субъективности, а со стороны содержания погруженное вместе с тем лишь в предмет и его определения» [I, 120]. А ведь главной целью «реализации» «логической идеи» и «абсолютно первого» духа в действительности является, согласно Гегелю, достижение «действительно свободного», «сущего для себя» духа. Поэтому «свобода» является для Гегеля высшей ценностью мира и системы¹⁷ — она, по существу, и есть главная проблема «Философии духа», ибо представляет собой критерий осуществления духа в реальности. Данным смысловым оттенком понятия «мышление» Гегель обозначает цель «самореализации» духа и логической идеи в реальности — познание духом самого себя как действительно свободного. «Свобода», согласно Гегелю,— это «независимость от некоего другого, отношение к самому себе» [III, 25], ее собственная цель состоит в том, чтобы «наполнить себя своим собственным понятием», т. е. «осуществиться в действительности», «сделать свободу своей определенностью, своим содержанием и целью» [III, 311]. Эта цель, по Гегелю, достижима лишь в мышлении (подчеркнем: «мышлении» как внесубъективном) и через такое мышление, ибо мышление есть «некоторое абстрактное отношение к себе, некоторое у-себя-бытие, лишенное опреде-

¹⁷ Подробно о роли понятия «свобода» в системе Гегеля см.: Angern E. Freiheit und System bei Hegel. В.; N. Y., 1977.

лений со стороны субъективности» [I, 120]. Поэтому свобода для Гегеля «имеет значение только как мышление» [III, 312].

Изображение Гегелем мышления в качестве «обителю свободы» есть продолжение целостной интеллектуальной традиции. Тема «свободы», в том числе в связи с мышлением, с истиной, появляется уже на первых этапах развития философской мысли. Однако Гегель считает, что идея свободы как сущности мыслительного, духовного «пришла в мир благодаря христианству», «греки и римляне, Платон и Аристотель, а также стоики... не имели ее...» [III, 324]. Но в христианстве, продолжает он, «свобода» понимается еще только абстрактно, как чисто внутреннее состояние духа. Лишь в лице своих последователей христианство достигло того, что «воление свободы не есть уже более влечение, требующее своего удовлетворения, но характер, — духовное сознание, ставшее *бытием*, чуждым всяких влечений» [III, 325]. Это особая проблема, в которую мы не можем вникать. Но действительно, в философской традиции проблема «свободы» в связи с анализом мыслительного, духовного, разумного ставится рационализмом нового времени. Именно в рационалистической традиции впервые была четко поставлена и осознана проблема взаимосвязи всех форм проявления сферы идеального и свободы. Так, Спиноза, один из наиболее ярких представителей рационализма нового времени, утверждал, что в человеческой природе тесно переплетены три начала — разум, свобода и общение индивидов друг с другом. Поэтому он и полагал, что там, где брезжит сознание, появляется уже возможность свободы¹⁸. Для Спинозы свобода есть познанная необходимость (необходимость существования природы до человека и вне человека, необходимость ее закономерного развития и др.), которая реализуется и направляется человеком в целях его саморазвития (как в смысле его собственной социализации, так и в смысле познания природы). Иными словами, свобода имеет значение только в соотносительности с человеком, с человеческим миром, причем свобода в толковании Спинозы относится к самой сущности человека, и прежде всего — к его мыслительной, или *разумной*, сущности.

Открытием Канта явился дуализм конечности человека и бесконечности свободы. Человек конечен и разумен. Но он у Канта не может быть познан в единстве этих качеств, что подробно показано Т. Б. Длугач¹⁹. Ибо эти качества у Канта никогда не совмещаются, они разводятся им по двум мирам: соответственно феноменальному (чувственно-воспринимаемому миру явлений) и ноуменальному (свободно-нравственному). А так как мышление у Канта понимается лишь как субъективное мышление, свобода не может быть его абсолютной имманентной сущностью. Гегель видит недостаток фихтевско-кантовского принципа свободы в том, «что он вообще формален: холодный *долг* есть ... откровение, дан-

¹⁸ См.: Спиноза Б. Избр. произведения. М., 1957. Т. 1. С. 443—444.

¹⁹ См.: Длугач Т. Б. Проблема единства теории и практики в немецкой философии. М., 1986. С. 74—77.

ное разуму»²⁰. У Канта, да и у Фихте, свобода рассматривается с точки зрения долженствования (как требование категорического императива, диктующего человеку свои «максимы»). При этом свобода — сознательное, *внутри-субъективное* подчинение совести, долгу и т. д. Здесь, как отмечает Гегель, «свобода, ясность духа, познанная как абсолютная, есть по существу субъективная свобода, — есть в самом деле субъективность мышления»²¹.

Гегель примыкает к философской традиции, в русле которой решение проблемы свободы неразрывно объединено с проблемой мышления. Вместе с тем — в силу влияния логицистской схемы, главным «действующим лицом» которой является «логическая идея» или «абсолютно первый» дух, воплощающийся в процессе своей самореализации в логике, философии природы и философии духа, — Гегель не ограничивал «мир свободы» лишь «человеческим миром», и потому мышление, связываемое со свободой, предстает у Гегеля не как субъективная, чисто человеческая способность, а в качестве «вне-субъективной», «безличной», «интер-субъективной» деятельности, способной развернуть себя в культуре и истории.

Акцент на изображение мышления в качестве «деятельности», «обители свободы» и в то же время заботливое «очищение» его от всякой субъективности выглядит не менее мистификаторской идеалистической процедурой, нежели субстанциализация мышления, мыслительных определений. Однако и у этого хода мыслей Гегеля есть свои проблемные основания. В данном пункте логицизм для Гегеля оказался способом выхода к социально-историческим измерениям в мыслительной деятельности: ведь мышление, согласно гегелевской субстанциалистской схеме, «самосуществляется» также в социально-исторической реальности.

Такой аспект в понимании мышления связан с попыткой решения реальной проблемы: с выявлением статуса мышления в мире природы и в человеческом мире. Дело в том, что мышление выглядит как бы «спроецировавшим» себя по крайней мере в части действительности — вплетенным в общественные отношения, выразившимся в виде науки, искусства, морали, религии. Но дело не только в этом. Ведь мышление оказывается также своеобразно «спроецировавшим» себя в преобразованный и преобразуемый человеком материальный мир. Как писал К. Маркс, «история промышленности и сложившееся предметное бытие промышленности являются раскрытой книгой человеческих сущностных сил», а потому «мы имеем перед собой под видом чувственных, чужих, полезных предметов, под видом отчуждения, опредмеченные сущностные силы человека»²². Иными словами, по мере того как предметная действительность становится человеческой действительностью (действительностью человеческих сущ-

²⁰ Гегель. Соч. Т. XI. С. 445.

²¹ Там же. С. 403.

²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 123.

ностных сил), предметы становятся для человека *опредмечиванием* самого себя, осуществлением его индивидуальности²³.

Гегель же схватывает эту диалектику опредмечивания—распредмечивания в идеалистической форме. Субъектом исторического процесса для него является не человек как предметно-практическое существо, а «обесчеловеченные» самосознание, мышление как нечто, не имеющее вне себя своей природы, предметного мира. А потому опредмечивание для Гегеля — лишь «создание» предмета самосознанием, «появление» его из стихии чистой мысли. Иными словами, абсолютизируется «внедрение» мыслительных определений в материальные результаты деятельности. Спроецированные в действительность сущностные силы человека приобретают в истолковании Гегеля некую онтологическую самостоятельность и «внесубъективный» характер. Используя реальный факт, «объективирование» в действительности форм и результатов мысли, Гегель по крайней мере в двух смыслах искажает реальную проблему. Во-первых, при утверждении изначальной данности, «предданности» духовного, мыслительного, он, по сути дела, трактует человека как духовную сущность и природу лишает «внедуховной» самостоятельности²⁴. Человек как субъект исторического творчества становится у него «непредметным существом», а потому *«невозможным, нелепым существом (Unwesen)»*²⁵. Во-вторых, Гегель не прав в утверждении онтологической самостоятельности результатов мыслительного «проецирования». Ведь мы раскрываем опредмеченные человеческие духовные силы только благодаря распредмечиванию, возможному в новых актах предметно-практической деятельности. Гегель понимал это, но толковал на идеалистический манер. У него получалось так, будто это «сам» дух — через «само» мышление — воплощается в действительности.

Гегель уловил, таким образом, огромное значение мышления в процессе опредмечивания—распредмечивания, не без оснований придав этой способности не чисто субъективный, а «объективный» характер. При таком понимании происходит дальнейшее развертывание функционального значения субстанциального мышления, что вполне логично в пределах гегелевской схемы: ведь мышление как деятельность по «осуществлению» свободы духа не только не теряет своего субстанциального характера, а, наоборот, конкретизирует его через «действительный дух». В этом смысле задачи деятельностного мышления являются для Гегеля не просто продолжением задач, поставленных перед субстанциальным мышлением, а по существу приложением самого мышления к природной, социально-исторической, «человеческой» действительности. Выясняя статус мышления, Гегель по существу уже представляет его как социальное явление, «объективированное» в качестве феноменов культуры. Потому мышление в его втором ас-

²³ Там же. С. 121.

²⁴ Там же. С. 163.

²⁵ Там же.

пекте приобретает для гегелевской системы весьма специфическое значение, фиксируя важное для Гегеля явление — феномен культуры, понятой как в-себе объективный процесс «формирования» (*die Bildung*), несводимого к деятельности каких-либо конкретных субъектов и относящегося ко всем возможным субъектам. Гегель поясняет свое понимание *Bildung* следующим образом: «Привычка к... абстракции в потреблении, в познании, в знании и в поведении и составляет *культуру* (*Bildung*)...» [III, 343]. Таким образом, Гегель, употребляя понятие *Bildung* (у нас переводимое как «культура»), если и имеет в виду определенный аспект культуры, то фактически рассматривает ее достаточно широко, не просто как духовную культуру, а именно как способ деятельности с ориентацией на других людей, на всеобщее. Речь идет, как отмечает западногерманский философ Ирвинг Фетшер, о «„самоделании“ („*Sichselbstmachen*“) человечества через и посредством *Bildung*...»²⁶. Потому для Гегеля культура и предстает как реализованное мышление. В силу чего само осуществление *Bildung* объявляется происходящим через «раскрытие» мышления всего существующего, т. е. через *осмысление* духовной действительности.

Наиболее адекватное познание духовного в действительности происходит, согласно Гегелю, в сфере понятия как логизирующей абстракции всеобщего мышления, ибо «в развитии всеобщности мышления состоит абсолютная ценность культуры»²⁷. Философия как знание в понятиях выдается Гегелем за высшую область подлинно культурного существования и развития человека, и в этом смысле является сферой подлинной духовной свободы: ведь сама культура предстает как «*освобождение и работа* высшего освобождения... духовной всеобщности»²⁸. Мышление понимается как способ, благодаря которому «культивирование» достигает высшей формы «освобождения» духовного в действительности.

²⁶ *Fetscher I. Hegels Lehre vom Menschen: Kommentar zu den § 387 bis 482 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Stuttgart, 1970. S. 135.* Подчеркнем, что адекватный перевод и интерпретация термина «*Bildung*» имеет большое значение как для понимания гегелевских социально-философских, политэкономических идей, так и для толкования конкретных педагогических воззрений философа. Гегелевское *Bildung* — это не отвлеченный термин, а глубоко содержательное многоплановое понятие, заключающее в себе, подобно цветку в бутоне, всю мощь, силу и красоту пока еще скрытого явления. *Bildung* для Гегеля — тотальное развертывание духа во всех его категориях; оно является духом в качестве заверченного результата, и исходя из него, возвращаясь назад, мы можем открыть необходимость и закономерность, а следовательно, разумность всего действительного исторического процесса. При этом *Bildung* — это шествие духа к пониманию себя в том, что существует, т. е. к пониманию своей «сущности как действительности». А понять последнее — значит постигнуть свободный характер самореализации духа, ибо «... свобода есть собственная сущность духа...» [III, 324] (перевод уточнен М. Б. по: *Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. B., 1966. S. 388*).

²⁷ *Гегель. Соч. Т. VII. С. 47.*

²⁸ Там же. С. 246.

Вот почему этапы развития духа увязываются со становлением эпох в культуре: «.. культура представляет собой имманентный момент абсолютного»²⁹. Она есть «абсолютный переходный этап на пути к... духовной... всеобщности»³⁰. Для Гегеля сказать, что исторические эпохи в развитии духа (= в развитии культуры) различаются по степени осознания «им», духом, свободы, означает одновременно утвердить идею о «деятельности» «безличного» мышления. Но уже в данном пункте, связывая «безличное» мышление с культурой, с историей, Гегель не может не сделать следующий, по смыслу его рассуждений неизбежный, шаг, который должен состоять в анализе мышления именно как человеческой, т. е. «субъективной»³¹, деятельности.

Отсюда третий аспект понятия «мышление» в «Энциклопедии» и «Философии духа», характеризующий, по Гегелю, ступень наиболее адекватного «самопознания» логической идеи, стремящейся к раскрытию себя как свободной. Лишь человек как конечный дух, согласно Гегелю, в состоянии привести все духовное к самореализации, ибо «человек есть мыслящее существо и есть всеобщее; но он есть мыслящее существо лишь постольку, поскольку для него *существует* всеобщее» [I, 122]. Животное, согласно Гегелю, также имеет идеальную, духовную сущность, есть «в себе всеобщее», но для животного существует лишь единичное. Итак, при помощи данного аспекта мышления Гегель обозначает чисто человеческую способность. А трактует он ее так: мышление — способность и абстрагироваться от всего особенного и единичного, фиксируя всеобщее, и «вбирать» во всеобщее богатство особенного и единичного.

Для Гегеля это есть способность «познания самой *сущности* как духа» [III, 6], т. е. диалектический процесс раскрытия субстанциальности духовного. Мышление в первом и во втором аспектах предпослано, но не тождественно мышлению в данном, третьем, значении, ибо последнее *существует* во времени и «принадлежит непосредственно индивидуальности» [III, 121]. В данном аспекте «мышление», стало быть, разъясняется Гегелем уже

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

³¹ Мы сознаем, что различение гегелевского понимания «субъективности» мышления на более широкое (второй и третий аспекты нашей схемы, взятые вместе) и более узкое (третий аспект) заключает в себе терминологические трудности. Они порождены прежде всего терминологией гегелевских текстов. Гегель говорит о субстанции как субъекте, о «субъективном мышлении» — и здесь один «срез» анализа; но одновременно, имея в виду другой поворот исследования, он разделяет дух на субъективный, объективный и абсолютный. В работе делается попытка постоянно иметь в виду эти трудности терминологического характера и давать соответствующие разъяснения. Но избежать их полностью на данном этапе исследования вряд ли было возможно. Иногда мышление в обсуждаемом теперь третьем аспекте мы будем называть «индивидуально-субъективным», но читатель должен учесть, что у Гегеля индивидуально-субъективное ни в коем случае не обособлено от «субъективно-родового».

в его «частном», не-субстанциальном значении. Вместе с тем, даже и такое «мышление» объявляется Гегелем *субстанцией познания*: по отношению к нему чувственность, ощущение и все то, что также функционирует в процессе познания наряду с мышлением, объявляется лишь начальной, несовершенной формой мышления как такового. При этом и само *познающее* мышление Гегель считает высшим типом мышления: по отношению к нему все другие виды (представляющее, рефлектирующее мышление и т. д.) являются лишь его начальными формами.

Функционируя как познающее, мышление «постигает вещи в их понятия» [III, 276], открывая воплощенную в них духовность и идеальность. Иными словами, и здесь гегелевское понятие «мышления» продолжает выполнять субстанциалистские объективно-идеалистические, конкретно-логические функции. Вместе с тем, отдавая мышлению роль высшего, универсального средства познания, Гегель фиксирует множество вполне реальных, философско-антропологических, логических (диалектико-логических), гносеологических, методологических проблем, концентрирующихся вокруг вопроса о природе человеческого мышления.

«Субъективное мышление» само по себе предстает для Гегеля в трех аспектах: как субстанциальное, как культурно-деятельностное и как собственно субъективное (т. е. сама «трехчленная» схема мышления присутствует у Гегеля и в интерпретации одного из звеньев — мышления в третьем смысловом значении). Это, с одной стороны, еще раз доказывает взаимосвязь и взаимопроникновение всех аспектов гегелевского понимания «мышления», а с другой стороны, универсальность его «схемы» мышления как в смысле значимости ее для философской системы, так и в смысле ее имманентности каждому звену «схемы». Причем с каждым из этих аспектов субъективного мышления Гегель связывает целые блоки реальных проблем, которые и пытается разрешить.

В своем субстанциальном аспекте субъективное мышление предстает прежде всего в качестве основной характеристики человеческой сущности — «именно мышление является самым существенным (Eigenste) из того, чем человек отличается от скота...» [III, 105]. Причем мышление, согласно Гегелю, в какой-то его форме сложилось задолго до человека (оно «брезжит» у животных), однако только человеческое существо определяется мышлением существенным образом.

Противоречие между «предсуществованием» мышления и его сущностной принадлежностью человеку питает разноречивость, а то и противоречивость философских подходов к объяснению мышления. Последнее, как отмечает Гегель, либо объявлялось (в религиозной мысли) некоторым абсолютом, оторванным от индивидуального человека, либо, наоборот, преуменьшалось в его значении настолько, что отождествлялось лишь с чисто психологическими характеристиками человека. Гегель в определенном смысле поддерживает и продолжает тенденцию религиозной философии и рационалистической традиции. Религиозная философия

настаивала на существовании принципиальных различий — и своего рода связи — между индивидуальным человеческим мышлением и «мышлением», как бы выходящим за границы, за пределы всего налично существующего. Религиозные мыслители высшим абсолютом объявляли бога, обладающего якобы всеобщим мышлением. Богу приписывалась сила «творить» мир, «создавать» все немыслящее (дочеловеческое), но и создавать человека, даруя ему мышление. Согласно схеме этой философии существует два основных типа «мышления»: всеобщее, абсолютное, бесконечное мышление (бог) и конечное, индивидуальное, мышление (человек). Таким образом, при установлении связи между всеобщим, абсолютным мышлением и мышлением индивидуальным безусловный примат приписывается первому, тогда как второе становится его слабым «отблеском». И хотя Гегель поддерживает линию религиозной философии, отличая всеобщее, абсолютное, субстанциальное мышление от мышления индивидуального, но уже не идет по пути прямой религиозной онтологизации мышления абсолюта. И в этом можно усмотреть влияние рационалистической секуляризирующей тенденции философии нового времени. Представители рационализма отстаивали идею, что индивидуальное мышление предворяется каким-то мышлением (достаточно вспомнить теорию врожденных идей Декарта, учение Лейбница о «предданности» разума чувственному опыту и т. д.). Но если в религиозной философии вопрос о «вне-индивидуальном мышлении» по сути дела не подлежал исследованию (ибо все относимое к богу «как таковому» было вопросом веры, а не разума), то философы-рационалисты, «внедрив» черты такого внеиндивидуального мышления в мышление индивидуальное, наметили весьма перспективную линию его философского анализа. Однако в самой манере рационалистов как бы аксиоматически предполагать внеиндивидуальное мышление и предпосылать его индивидуальному было немало недоказуемого, даже мистического, на что с основанием указывали критики, поддерживающие традиции эмпиризма.

Гегелевский ответ на поставленную проблему был (что редко учитывается) довольно оригинальным и смелым разрешением противоречия, в которое попали философы, представлявшие в целом поддерживаемую Гегелем тенденцию. Гегель исключил и прямой теологический онтологизм религиозной философии, и замаскированный теологический априористский онтологизм рационализма. Он вообще снял вопрос о «реально-онтологическом» характере внеиндивидуального мышления. Для него предсуществование «до»-индивидуального мышления имеет логический характер. Согласно гегелевской логистической схеме, *нет* абсолютного мышления как особой «реальности», но по самой сути своей *все природно-индивидуальное изначально определено мыслительным*, и мыслительное, таким образом, должно раскрыть себя как сущность индивидуально-человеческого. Это связано с другими аспектами субъективного мышления.

В пределах гегелевской схемы расшифровка вне-индивидуальности мышления через обращение к социокультурному, историческому срезу человеческой деятельности может выглядеть вторичным, как бы прикладным для общей схемы методологическим шагом. Однако на деле как раз такой срез есть «тайна и исток» и субстанциализации мышления в целом, и продолжающейся, парадоксальной на первый взгляд, его субстанциализации даже на уровне субъективного аспекта. Уж субъективное мышление, казалось бы, должно быть тождественно индивидуальному. Но Гегель и тут идет по иному пути. Он бился над разрешением действительной проблемы, реального противоречия, итогом чего явилось переосмысление самого понятия человеческого индивида, индивидуального субъекта человеческого познания.

Гегель замечает, что далеко не достаточно сказать, что человек — существо, наделенное мышлением. Трудность состоит в том, что человек является и телесным существом, ибо «...мышление, насколько оно протекает во времени и принадлежит непосредственно индивидуальности, обладает телесным проявлением, ощущается, и притом в особенности в голове, в мозгу, вообще в системе чувствующих органов, простом всеобщем в-себе-бытии ощущающего субъекта» [III, 121—122]. И это трудность не только для идеалиста, но и для материалистической философии постоянно актуален вопрос о взаимоотношении телесного и его проявлений и мыслительного, духовного в «составе» человеческой сущности. Понимая человека как духовное, мыслящее существо, Гегель реалистически изобразает его также и в его физически-природном бытии. Правда, примат духовного-разумного-мыслительного и здесь, безусловно, сохраняется: духовное, мыслительное считается более важным, чем телесное. У Гегеля, как писал Маркс, «только *дух* есть истинная сущность человека, а истинная форма духа — это мыслящий дух, логический, спекулятивный дух»³². Отсюда тянется ниточка к следующему шагу рассуждения, где также по-своему продолжена линия рационализма: согласно Гегелю, и в ощущении, и в познании, и в стремлениях, и в воле, поскольку они являются человеческими, содержится мышление [см.: III, 106, 122, 311]. Поэтому взаимоотношение телесного и мыслительного характеризуется Гегелем как «целостность определений», которая как бы гарантируется мышлением, скрепляется им как своеобразным центром.

Являясь гарантом целостности человека, его «я», мышление для Гегеля имеет не чисто индивидуальный характер (в смысле уникально-индивидуальных проявлений). Но хотя мышление индивида не растворяется в индивидуальном мышлении, оно, согласно Гегелю, существует и проявляется лишь как присущее отдельному индивиду (как его индивидуальная *способность мыслить*). При этом «предсуществующее» вне-индивидуальное мышление в его отношении к индивидуальному конкретизируется

³² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 158.

через включение в философский анализ некоторых изменений социальности, историчности в человеческом мышлении. Поэтому нельзя согласиться с К. Дюзингом, который считает, что «субъективность в этом значении (субъективность «я» — в отличие от абсолютной субъективности как логического принципа.— М. Б.) является... односторонней, ей еще противостоит объективность»³³. Гегель встает на путь исследования субъективности как «социального, общественного определения», являющегося подлинной основой человеческой целостности. Становление субъективности (в гегелевской терминологии — становление человеческого «я») отнюдь не является развитием лишь единичности, единственности индивида (что было характерно для философов-романтиков), хотя «когда мы говорим „я“, — пишет Гегель, — мы... подразумеваем нечто единичное» [III, 19], т. е. первое, что бросается в глаза при анализе «я», — это ограниченность от всего другого. Но ведь хотя человек есть прежде всего телесное существо (и человеческая телесность, как отмечал Маркс, играет важную роль в формировании «я»³⁴), его сущность неотрывна от социально-исторического процесса, ибо подлинное «я» — это субъект на уровне самосознания, осознанная субъективность. Именно включение субъективно-индивидуального в процесс развития общества, его культуры обуславливает принципиальное значение знания для субъекта действия и познания, и определенную «индивидуализацию» знания. Поэтому-то и способ, каким существует «я» как форма сознания, есть знание. Для Гегеля, пишет западногерманский философ М. Ридель, «сущность субъективности состоит, очевидно, в том, что ее самость (суть) может быть „могущественной“... Сущность человека состоит в способности к действию, и эта способность связана с тем, что человек имеет знание»³⁵. Это знание «я» — нечто специфическое, имеющее внутренний индивидуально-субъективный характер. Гарантом «индивидуализации» знания объявляется мышление. Причем особый тип мышления — мышление, существующее только вместе с телом, собственно субъективное, «мое» мышление. Этим оправдывается у Гегеля переход к субъективному мышлению в его третьем аспекте.

³³ *Düsing K. Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes // Hegels philosophische Psychologie. (Hegels-Studien. Beih. 19). Bonn, 1979. S. 202.* Вообще нужно иметь в виду, что понятие «субъективность» имеет в системе Гегеля множество значений, на что указывают многие западные исследователи, в том числе К. Дюзинг, Э. Дюзинг, Д. Хенрих. И хотя ими предлагаются различные интерпретации этого понятия, все они сходятся в том, что по крайней мере следует различать «субъективность» как логический принцип (принцип мышления и действия), обсуждаемый Гегелем в «Логике», и конкретную реально-существующую субъективность, рассматриваемую в основном в философии субъективного духа. Данные понятия можно и нужно различать не только текстуально, но и содержательно. В данном контексте мы используем понятие «субъективность» во втором значении.

³⁴ См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 62.*

³⁵ *Riedel M. Theorie und Praxis in Denken Hegels: Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität. Stuttgart, 1965. S. 170.*

Собственно субъективное мышление функционирует в системе Гегеля главным образом как познающее мышление [см. III, 265]. Последнее есть диалектический процесс анализа предметов посредством «рассудка», «акта суждения» и «разума». Здесь, в данном контексте, рассудок, суждение и разум выступают для Гегеля как *определенные способы и этапы мышления* на пути к «постижению вещей в их понятии» [III, 276], на пути к логическому определению (осмыслению) предметов.

Перед Гегелем встает реальная проблема рассудка—разума, которая решается им как в логико-онтологическом, так и в гносеологическом плане. Сама эта проблема, будучи заявлена еще в античности (в философии элеатов, Платона) и развивавшаяся в философии нового времени, особенно глубоко анализировалась в философии Канта. «Только Кант,— пишет Гегель,— определенно выдвинул различие между рассудком и разумом и установил это различие следующим образом: рассудок имеет своим предметом конечное и обусловленное, а разум — бесконечное и безусловное» [I, 161—162]. Мы сейчас не можем вникать в конкретный вопрос о связи и различии кантовской и гегелевской концепций рассудка—разума, как и в вопрос о понимании Гегелем данного взаимоотношения. Что касается последнего, то тут имеется солидная исследовательская традиция в советской философии³⁶. Здесь достаточно отметить ряд моментов, важных для данной работы.

Прежде всего разделению на рассудок—разум соответствуют, согласно Гегелю, два различных типа логики: «рассудочному» — традиционная, аристотелевская, «формальная», «разумному» — «спекулятивная логика»³⁷. В гносеологическом плане проблема рассудок—разум перемещается для Гегеля в русло анализа собственно субъективного, познающего мышления. Последнее в своем развитии проходит три ступени: на первой ступени мышление выступает в виде рассудка, деятельность которого состоит в абстрагировании, отделении случайного от существенного. Для рассудка предмет «распадается на форму и содержание, на всеобщее и особенное, на пустое *в-себе* и на извне привходящую к нему *определенность*» [III, 309]. Поэтому мышление, порождающее только конечные определения, движущееся в таковых определениях, Гегель называет рассудком в точном смысле этого слова [см. I, 132]. В данной связи Гегель и представляет рассудок в виде *отвлеченного, абстрактного тождества*, которое превращает воспринятые конечные представления в виды, законы и т. д., но не соотносит последние с реальным бытием, фиксируя их как «неподвижные» противоположности. Но по своему определению (рассмотренному выше) истинное мышление, мысль *всегда со-*

³⁶ Анализу вопроса о взаимоотношении рассудка и разума в гегелевской философии посвящены работы таких авторов, как В. Ф. Асмус, В. И. Бартов, Т. А. Буачидзе, П. В. Копнин, И. С. Нарский, Л. А. Суслова и др.

³⁷ Из-за ограниченного объема работы мы не останавливаемся на этой важной для Гегеля и актуальной в наши дни проблеме. Данная тема требует специального тщательного анализа и обсуждения.

относит внешнее бытие с всеобщим законом, поэтому оно не может останавливаться на рассудочной ступени и с необходимостью переходит на ступень суждения. Мышление в форме суждения уже не признает противоположности между внешним бытием и всеобщим законом, эта форма соединяет их в единстве понятия. Иными словами, акт суждения — деятельность, осуществляющаяся чтобы «отнести предмет к всеобщим определениям мышления и тем самым рассматривать его как отношение, как объективную связь, как некоторую тотальность» [III, 309]. Наконец, мышление снимает существующее различие между единичным случаем и всеобщим законом и сводит их к тождеству, но тождество тут становится уже конкретным, предметным тождеством. Разумная форма мышления в истинной своей стихии — умозаключающий разум. Таким образом, сам «разум» предстает здесь в новом аспекте своего значения — как один из модусов мышления, как свободно определяющее само себя мышление. На стадии так толкуемого «разума» мышление «не имеет... никакого другого содержания, кроме самого себя; ...оно ищет и находит в предмете только само себя» [III, 310], т. е. постигает себя в понятиях.

Итак, проблема рассудок—разум приобретает реальный смысл как выражение способа функционирования познающего мышления: рассудок и разум становятся также ступенями реализации метода познания как восхождения от абстрактного к помысленно конкретному.

В «Энциклопедии философских наук» Гегель не только не отказался, но и развил понимание мышления как уникально-индивидуальной способности человека. Он обсуждает здесь реальную роль мышления в осуществлении основных познавательных функций отдельного человека. Однако гегелевская переориентация в сторону «объективной» трактовки мышления выразилась здесь наиболее явно. И дело не просто в том, что субъективно-индивидуальное мышление одновременно трактуется как общечеловеческая, родовая характеристика (такая трактовка имела место и в предшествующей философии), но в том, что Гегель связывает суть мышления как способности человека с единством индивидуального и социального. Отдельное, дискретное, «конечное» в мышлении индивида он ставит в связь с исторически непрерывным. Он делает это в своей обычной идеалистической манере — в понятиях, терминах абсолютного идеализма, в рамках методологии логицизма, преувеличивающей роль именно логической всеобщности в функционировании процессов, форм, механизмов мышления индивидов.

Такова общая «схема» понятия «мышление» в гегелевской «Энциклопедии философских наук». Излагая ее, Гегель, как мы попытались показать, на идеалистической основе ставит и решает некоторые важнейшие философские проблемы, среди которых главные — диалектическая природа мышления, его «вне-индивидуальная», т. е. социально-историческая сущность, связь мыслительной деятельности с человеческой сущностью, взаимосвязь

мышления и других форм человеческого духа и т. д. Конкретизация данных проблем осуществляется Гегелем при дальнейшей детализации общей «схемы» мышления уже на его, по мысли Гегеля, собственной почве — в философии духа: в сферах субъективного, объективного и абсолютного духа.

3. КОНЦЕПЦИЯ МЫШЛЕНИЯ В «ФИЛОСОФИИ ДУХА»

Прежде чем развернуть далее общую «схему» основных смысловых характеристик понятия мышления на материале «Философии духа», показать ее конкретизацию и наполнение новым специфическим содержанием в каждом из разделов, на которые делит Гегель сферу духа, необходимо сделать некоторые пояснения.

Тройственная схема, вычлененная нами с целью прояснить глубинную логику понимания мышления, не совпадает с гегелевским делением на субъективный, объективный и абсолютный дух в «Философии духа». В связи с этим представляется необходимым рассмотреть два вопроса: место и роль общей схемы понимания мышления в системе Гегеля и содержательную роль тройственной схемы в структуре гегелевской «Философии духа».

«Схема», вычлененная нами и разъясненная в ее систематическом виде, не лежит на поверхности гегелевского изложения, а скорее является логическим каркасом, который становится более ясно видимым при анализе смысловых характеристик «мышления». Вместе с тем, существование и огромное значение такого логического каркаса представляется несомненным. И не только для «Философии духа». Три взаимосвязанных аспекта гегелевского понимания мышления: субстанциальный аспект, мышление как активность и деятельность и мышление в качестве способности человека мыслить — связаны с соответствующим толкованием понятий «дух» и «разум», — и эта связь имеет фундаментальное значение для всей философии Гегеля, включая философию духа. В этом смысле данная схема может служить методологическим средством при анализе гегелевской философской системы. Но прежде чем применить ее к анализу «Философии духа», требуется дать предварительные объяснения, касающиеся связи глубинных логических оснований с внешними структурами текста, — связи, исследование которой имеет не чисто вспомогательное значение, а представляется способом раскрытия некоторых, до сих пор мало выявленных оттенков понимания Гегелем мышления (а также духа и разума). Определяя место и роль общей схемы понятия мышления в системе Гегеля и анализируя ее на материале «Энциклопедии философских наук», где систематически изложено целостное философское учение, будем иметь в виду, что структура философии духа тесно связана с гегелевским структурированием самой философии, где деление на субъективный, объективный и абсолютный дух имеет существенное значение.

Философское учение Гегеля есть своеобразный способ разработки и применения принципа системности к абстрактному тео-

ретическому содержанию философии. Своеобразие его заключается в том, что философия развертывается на фундаменте логики, а именно «парадигмой» гегелевской системы (после создания «Науки логики») становится системность диалектико-логического типа³⁸. Для принятия логической парадигмы в качестве основополагающей для всей философской системы требовалось, что и сделал Гегель, специфическим образом истолковать действительность, поставив ее в фундаментальную зависимость от мышления [см.: III, 324, 340]³⁹. В силу этого естественно, что общие смысловые характеристики понятия «мышление» — во взаимоотношении с понятиями «дух» и «разум», — заданные Гегелем в «Науке логики» (Большой логике), логической части «Энциклопедии» (Малой логике), апробировались здесь на собственной почве логики как философской науки; мыслительное благодаря такому построению системы становилось идеальной предпосылкой и мира и самой логицистской системы. И уже потом эти смысловые характеристики «мышления», заранее «преданные», «предзаданные» всей его системе, должны были развернуться — и каждый раз своеобразно — в отдельных частях системы. В силу предзаданности мышления в логике философия природы и философия духа приобретают «прикладной» характер — они объявляются лишь сферами реализации, «осуществления» мышления во всех его основных смысловых характеристиках. Слова «предзаданность», «прикладной характер» не следует понимать буквально, так, что в различных частях системы о ее непосредственных «объектах» — природе и духе — уже не говорится ничего нового по сравнению с логикой. Правда, создается эффект как бы дублирования логического. Однако при всей предзаданности логического имеет место именно непрерывное развитие, обогащение проблематики — в том числе проблематики мышления — по мере движения самого систематического философствования. Для понимания характера этого развития как раз и важно принять во внимание, с одной стороны, предзаданность понятия мышления (в виде его логического каркаса, нами выявленного), а с другой — его постепенное развитие, движение через сферы субъективного, объективного, абсолютного духа.

³⁸ Проблема поисков Гегелем «парадигмы» системы, увенчавшихся вступлением философа на путь логицизма, является предметом рассмотрения в книге Н. В. Мотрошиловой «Путь Гегеля к „Науке логики“: Формирование принципов системности и историзма» (М., 1984). «Создание „Науки логики“», — пишет автор, — было свидетельством решительного поворота к логике как основанию системы, т. е. четкого выбора из ранее опробованных „парадигм“» (с. 6). Таким образом, логика Гегеля была по существу основой всей гегелевской философии, ее специфическим ядром и в то же время «мотором», принципом диалектического развития самой системы.

³⁹ См. также: Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 182; Т. 2. С. 186; Т. 3. С. 211, 212. К. Маркс в работе «К критике гегелевской „Философии права“» вскрыл идеалистический смысл данной гегелевской идеи, означавшей по существу онтологизацию мышления, и подверг ее основательнейшей критике.

Философия духа в реализации схематически воспроизведенных нами смысловых оттенков мышления играет особую роль. Если философия природы является «несобственной» почвой логического и мыслительного, то философия духа понимается как применение, анализ мышления уже на адекватной почве. Здесь мышление наполняется, по Гегелю, *действительным* содержанием и уже в качестве такового реализует свое понятие. Этим определяется ведущая роль «мышления» среди других духовных феноменов (духа, идеи, разума) в «Философии духа».

Вообще, определяя относительную иерархию понятий «дух», «разум», «мышление», «логическая идея», нужно иметь в виду конкретную схему координат, в контексте которой осуществляется их сопоставление. В пределах всей гегелевской системы, включающей логику, философию природы и философию духа, главными, центральными являются понятия «дух», «логическая идея». Когда же Гегель в философии духа анализирует, как он сам говорит, «действительный дух» (т. е. когда понятие духа конкретизируется), то центральным понятием, раскрывающим и конкретизирующим суть духа, идеи, разума, является мышление. Отсюда — статус «*высшего*» духовного образования, который закрепляется за мышлением именно в «Философии духа». Поэтому общая схема мышления в «Философии духа», особенно в применении к *действительному* человеческому мышлению, становится во многом плодотворной: мышление, рассмотренное в его развитии, предстает во множестве смысловых оттенков, конкретизируется и наполняется новым специфическим содержанием в каждой сфере духа: субъективного, объективного, абсолютного. Таким образом, философскую систему Гегеля в целом можно представить следующим образом:

1) сначала Гегель «задает» в логике основные смысловые значения понятия «мышление» и разрабатывает их в чистой категориальной форме; логика, чистое «царство мысли» с самого начала предстает как идеал, к которому мышление не может не стремиться; однако это конец пути, цель, которая дается и в качестве его начала;

2) затем в философии природы опосредованно утверждается необходимость движения к «собственно» мышлению во всех его смысловых аспектах;

3) и наконец, философия духа, посредством выявления долгого, трудного, противоречивого развития, «осуществления» самого мышления, наполнения его действительным содержанием одновременно призвана продемонстрировать и «истинность» его понятия и его реализованность. И то, что в начале (в логике) было высказано о мышлении, о его смысловых значениях, как своего рода гипотезы, «заверение», «может быть, — как пишет сам Гегель, — научно доказано только всей философией в целом» [III, 16].

Итак, что касается «Философии духа», то общая схема «мышления», с одной стороны, ей своеобразно «предзадана». И без расшифровки этой предзаданной схемы трудно понять текст и

смысл «Философии духа», даваемую в ней трактовку мышления (а также идеи, духа, разума). С другой стороны, из гегелевского понимания проблемы мышления во всей его полноте и глубине никак нельзя вычесть завершающую стадию системной философии Гегеля, «Философию духа», что представляется существенным иметь в виду в исследовательской работе над немецкой классической философией. Ибо сам Гегель полагает, что понимание мышления получает в «Философии духа» более конкретное и более адекватное доказательство и раскрытие.

Методологические принципы, представленные нами в виде изложенной ранее общей схемы, как бы пронизывают всю философию духа, все ее разделы: «мышление» сохраняет здесь исходный «логический» характер и в то же время разворачивает на почве «действительного духа» свое многообразное содержание, наполняясь конкретным значением, «реализуя» свое собственное понятие. Поэтому, рассматривая философию духа с точки зрения отношения ее к «мышлению», надо учитывать следующее: 1) Гегель телеологически «задает» логическое и мыслительное как «предсуществующее», «исходное», что встретится нам во всех разделах философии духа; 2) логическое и мыслительное развернуты в их многообразном «собственном» содержании на почве «действительного духа»; 3) именно философия духа (в сфере абсолютного духа) дает «завершение» этого процесса развития — «реализуются» все предзаданные цели, мыслительное и логическое в его высших формах «приходит» к самому себе.

Таким образом, мышление (во всех оттенках своего значения), проходя через *все* сферы философии духа, должно, по Гегелю, обретать свое *действительное* содержание. С точки зрения исходных, фундаментальных для всей системы принципов для Гегеля очень важны те оттенки понимания мышления, которые выявлены нами в схеме — причем важна и последовательность, в какой они представлены: мышление как субстанциальное, как социально-историческая деятельность, как индивидуальная деятельность и способность. С одной стороны, именно в таком виде и в такой *логической* последовательности (ее можно было бы назвать «приоритетной» последовательностью) мышление положено в основу философии духа. С другой стороны, *развитие* «действительного духа», о котором идет речь в философии духа, внешне строится иначе — можно даже сказать противоположным образом: оно идет через «субъективный дух», более всего связанный с индивидуальным (здесь: мышлением), через объективный дух, где более всего высвечиваются социально-исторические характеристики мышления, восходит к абсолютному духу, где развитие «безличных» форм духа увенчивается философией, а точнее, логикой в ее гегелевском толковании. В литературе принято толковать философию духа, придерживаясь исключительно формального, «внешнего» членения этой части системы (в соответствии с текстом «Философии духа»). Однако говоря о «внешнем» членении текста, мы вовсе не хотим сказать, что оно было для

Гегеля не важным. Напротив, в нем обнаруживается глубокое стремление представить «действительный дух» в том его долгом, трудном, противоречивом развитии, восхождении от ступени к ступени, от которого оказалась «очищенной» сфера логики. И мы сможем далее убедиться в том, насколько богатым, пронизанным диалектикой, социально-историческими опосредованиями, был этот гегелевский анализ применительно к проблематике мышления. И все же было бы неверно ограничиться этой стороной дела, не заметив и не раскрыв изначальной связи анализа с принципами системы, с тем толкованием мышления, которое было своего рода «методологической клеточкой» с самых первых шагов развития духа, разума на почве действительного духа. И то, к чему следовало двигаться, Гегель — в характерной для него логицистской манере — «положил» в самом начале. Причем «положил» не в виде самого общего и абстрактного постулата, а в виде достаточно дифференцированного набора методологических подходов и приемов (в нашем анализе схваченных тройственной схемой). Таково отношение между теоретико-методологическими структурами, условно названными нами «внутренними» (тройственная схема) и «внешними» (деление на субъективный, объективный, абсолютный дух) структурами текста «Философии духа». Данное различие и исследование взаимосвязи двух структурных пластов представляется весьма существенным для понимания богатого оттенками развития понятия мышления в интересующем нас произведении. И если не учесть этой взаимосвязи, мы вряд ли поймем суть и богатство гегелевского анализа. Ведь начиная «Философию духа» со структур «субъективного духа», проводя его через подструктуры, традиционно относимые к «природному», «натуралистическому» пониманию индивида, Гегель с самых первых шагов предполагает «положенными» и другие структуры — как раз суммированные нами в виде тройственной схемы. И «предзаданные» структуры не должны накладываться на материал внешним образом — таким представляется нам замысел Гегеля.

Понятие «мышление» (в виде его содержательного методологического каркаса) исполняет в «Философии духа» (как и во всей гегелевской логицистской системе) «главенствующую» роль среди всех духовных феноменов, выступая и в качестве постоянного «хранителя» идеализма, телеологии, логицизма, и в то же время в качестве «движущего» методологического основания, позволяющего и развертывать жизненный «драматизм» духа и снимать «драматические» противоречия философской системы. Именно последним обстоятельством определяется для Гегеля огромная роль мышления, понятого в единстве трех основных характеристик и выступающего основой и средством решения важнейших логико-гносеологических и социально-философских проблем, имеющих как общий, так и специфический характер. Дальнейший анализ «Философии духа» будет двигаться в соответствии с «внешней» структурой произведения и в то же время в связи с «внутренними» линиями гегелевского исследования.

**«Философия духа»:
мистерии духа и жизнь «мышления»**

Проследим, какими новыми, более конкретными проблемными характеристиками обогащается понимание мышления при развертывании Гегелем основных сфер духа. Для этого выберем следующий порядок. Прежде всего попытаемся дать общую характеристику той сферы духа, на материале которой будем анализировать мышление, и одновременно предпримем краткое описание специфики понятия «мышление» — в тех трех аспектах его значения, которые мы выделили в гегелевской системе¹, — в определенной сфере духа, т. е. предположим нашему рассмотрению предварительное, еще самое общее описание мышления в данной области. Затем — для более четкого восприятия материала — сделаем абрис реальных проблем, которые поставил Гегель в той или иной сфере духа, выделив среди них лишь «крупные блоки», в наибольшей степени связанные с нашей темой².

**1. ПРОБУЖДЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО
И ПОИСКИ СУБЪЕКТИВНОСТИ**

Философия субъективного духа — важнейшее учение Гегеля, имеющее глубокий реальный смысл, который, однако, еще далеко не достаточно раскрыт и исследован в гегелеведческой литературе. Правда, в западных исследованиях последних десятилетий — вместе с ростом интереса к проблеме субъективного у Гегеля³ — определенное внимание стали привлекать и тексты

¹ Напомним, что речь идет о субстанциональном значении мышления, о мышлении в его культурно-деятельностном аспекте и об «индивидуальном» (субъективном) значении мышления.

² Из-за ограниченного объема работы и в связи с довольно специальным характером некоторых гегелевских идей многие темы и идеи Гегеля, поднятые им в учениях о субъективном, объективном и абсолютном духе, нашли свое дальнейшее развитие уже не в философии, а в специальных науках — психологии, антропологии, этнографии, лингвистике, политологии и др. — мы не в состоянии охватить весь широкий спектр реальных проблем, которые в интересующем нас разделе ставились и решались Гегелем.

³ Эта тенденция представлена в обстоятельных работах Г. Ярчика (Франция), К. Дюзинга, Д. Хенриха (ФРГ) и др. См.: *Düsing K. Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik...* Bonn, 1976; *Henrich D. Hegels Logik der Reflexion: Neue Fassung.* Bonn, 1978 (*Hegels-Studien; Beih. 18*); и. а. Авторы данных работ высказывают мысли о том, что идеи творческой субъективности являются стержневыми в философии Гегеля.

«Философии духа»⁴. Но, во-первых, они как бы «пропадали» в общей массе материала, где на первый план были выдвинуты ранние гегелевские разработки. А, во-вторых, по существу не была осуществлена систематическая работа над всем произведением, в ходе которой учение о субъективном духе было бы «встроено» в целостную канву гегелевского анализа и, соответственно, систематической его оценки. В основном же в потоке гегелевской литературы преобладало понимание раздела о субъективном духе как своего рода антикварного исследования, впоследствии не просто скорректированном, но по существу перечеркнутом развитием философской антропологии, психологии, феноменологии XX в.

Поскольку в отечественной литературе также не было систематического анализа раздела о субъективном духе, перед исследователем его стоят сложные задачи, и выполнить их полностью в данной работе невозможно. Однако автор будет стремиться — в плане избранной темы — внести вклад в новую оценку и понимание данного раздела «Философии духа».

В системе Гегеля учение о субъективном духе содержит в себе два момента: 1) в сфере субъективного духа осуществляется снятие инобытия логической идеи, или в-себе-сущего-духа, дремлющего в природе, и становление рефлексированного в себе, для-себя сущего, самосознающего, пробужденного духа [III, 30], а в силу этого 2) философия субъективного духа является первой (и необходимой) ступенью самопознания духа в своем собственном понятии, т. е. сознательной и познаваемой самореализацией духовного в действительности. На почве субъективного духа по существу ставится, хотя и в совершенно особом аспекте, вполне реальная общая проблема — возникновение духовного и мыслящего из бездуховного и немыслящего, а также выяснение принципов соотношения этих двух сфер действительности, их противоречивое объединение в человеке.

Являясь аспектом основного вопроса философии и будучи поставленной уже в самом начале историко-философского процесса, эта проблема стала основной для целого блока философских проблем: проблемы человека, происхождения сознания, природы человеческого мышления и др. Трудность состоит в том, чтобы объяснить *происхождение* духовного и мыслящего из бездуховного и немыслящего; ведь оба «вида» существующего принципиально различны и в то же время тесно взаимосвязаны. Материалистическая концепция происхождения сознания, покоящаяся на убеждении в материальном единстве мира, — разумеется, в сложной совокупности разветвленных исследований — преодолевает эту трудность. В идеалистической традиции попытки объяснения этой проблемы были связаны с утверждением, что духовное, мыслительное существует изначально. Но если такой постулат и

⁴ Fetscher I. Hegels Lehre vom Menschen: Kommentar zu den § 387 bis 482 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Stuttgart, 1970.

принимался, оставалась все-таки реальная проблема: надо было объяснить, как *существуют, соразвиваются, взаимодействуют* столь различные сферы действительности. Попытка разрешения этой трудности была предпринята в объективном идеализме, основой которого явилось провозглашение могущества всеобще-духовного и универсально-мыслительного. Гегелевская философская система, продолжая эту традицию, развивает, наполняет ее новыми аргументами.

В русле данной традиции общая проблема возникновения духовного и мыслящего из бездуховного и немслящего предстает для Гегеля в виде проблемы превращения «природного духа» в дух «действительный», а последний, в толковании Гегеля, есть некая сущность «в себе», лишенная чисто природных характеристик и наделенная собственно духовными качествами, но вместе с тем «вынужденная» объединяться с природным, «преодолевая» его в самом себе и «снимая» для дальнейшего «чистого» движения духа. Основанием для решения данной проблемы послужило Гегелю убеждение в том, что «дух не происходит из природы естественным путем» [III, 24]. Поэтому «переход природы к духу не есть переход к чему-то безусловно другому, но только возвращение к самому себе того самого духа, который в природе является сущим вне себя» [Там же]. В таком понимании, несомненно, сказался объективный идеализм гегелевской системы, но в силу того, что гегелевский идеализм выступает в особой форме логицизма, данное утверждение о всеобщности духовного, являющееся вроде бы традиционным убеждением объективного идеализма, приобретает у Гегеля специфическую окраску. В субъективном духе, по замыслу Гегеля, нет ничего не «опосредованного» мышлением — все проявления субъективности суть в конечном счете спецификации мышления. В силу этого «возвращение духа к самому себе», «постижение» себя в себе самом [см. III, 32] — читай: раскрытие «имманентной сущности» субъективного, — есть утверждение логического, мыслительного как наиболее «адекватной» формы воплощения духовного. Общая «схема» мышления, о которой шла речь, становится и на почве субъективного духа «действующей» схемой. Но при этом сама «схема» мышления утрачивает свой общий вид, в котором она была нами представлена выше: понятие «мышление», применяясь к сфере субъективного духа, приобретает в каждом своем аспекте специфическое значение.

Мышление в первом аспекте — уже знакомое утверждение субстанциальности духа, разума, мышления как такового, но на этот раз по отношению к субъективному духу. Что это значит? Гегель, представляя мышление как наиболее адекватный способ «самовыражения» духовного, фиксирует субстанциальную роль его и во всех формах субъективного духа (в форме души, сознания (и самосознания), духа как такового). В конечном счете, как и во всех случаях «субстанциализации» мышления, Гегель и при трактовке субъективного духа онтологизирует, «телеологи-

зирует», т. е. превращает в изначальное, в первооснову мыслительные механизмы, процессы, которые на деле являются аспектом, стороной духовной жизни индивида.

Мышление во втором аспекте — разъяснение в высшей степени важной для Гегеля установки философии духа, что «дух... есть нечто абсолютно беспоконное, чистая деятельность, отрицание и идеальность всех устойчивых определений...» [III, 9]. И если становление духа в качестве «свободного для себя» происходит через *узнавание* мыслью самой себя во всем, что есть в мире внешнего, то на почве субъективного духа — это активнейшее «внедрение» мышления в те формы проявления «природного духа», которые ухватываются через понятие «душа», а также в каком-то смысле через понятия «сознание» и «самосознание». Само «внедрение» мышления предстает у Гегеля как специфическая высшая и наиболее адекватная форма осуществления «всеобщей закономерности», «необходимости», обозначаемых понятиями «дух» и особенно «разум». Мышление же в данном его аспекте призвано выполнить в гегелевской системе роль, тесно связанную с функциональным значением выделяемых особо понятий «дух» и «разум», но к нему не сводящуюся, а именно понятие «мышление» здесь обнимает некую «безличную» деятельность, наиболее активное движущее начало, которое способно стать средством превращения «природного духа» в истинно человеческий, «действительный» дух.

Мышление в третьем аспекте есть то мышление, «которое деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его человечность». Оно характеризует сферу и средство наиболее адекватного самопознания духа. На ступени субъективного духа Мышление-3 имеет глубокий реальный смысл — оно является средством окончательного утверждения «действительного» духа: «я» утверждается в качестве «действительного» (еще не предметного действительного, а лишь как такового — в-себе-и-для-себя-сущего) только как в себе и для себя познанное, т. е. познанное как сущее во всех формах своей субъективности (чувственной, сознательной, духовной). Именно таким образом рассматривая Мышление-3 на почве субъективного духа Гегель ставит и решает множество важных реальных социально-философских и логико-онтологических проблем, связанных с вопросом о статусе человеческого мышления.

Мышление, таким образом, во всех своих аспектах есть сфера и средство *освобождения* «природного духа» от своей природности, естественности (Natürlichen), чистой субъективности, есть самораскрытие его духовной сущности. Общая проблема и ее общее решение как бы «разветвляются» на почве субъективного духа на многие другие философские проблемы. Их можно объединить в следующие крупные «блоки» (в соответствии со структурой гегелевского текста, с делением раздела о субъективном духе на антропологию, феноменологию, психологию):

1) проблема становления «природного» «вне- (или «сверх»-) природным», «имматериальным», духовным — реальная проблема формирования человека, его собственно *человеческих* духовных качеств;

2) проблема осознания «я» в качестве «я» — проблема действительного саморазличения «я»;

3) важнейшая проблема достижения *внутреннего* оправдания истинной достоверности «я» для «я» — утверждение действительности «я» (единства субъективного и объективного в «я»).

Естественно, что данные проблемные «блоки» «разветвляются» в свою очередь на множество более конкретных философских проблем. Однако мы, не имея возможности здесь углубляться в последние, остановимся только на крупных проблемных «блоках», обозначив более узкие, специальные проблемы лишь пунктирно.

Итак, первый «блок» представлен у Гегеля проблемой становления «природного» «вне-природным, «имматериальным», духовным. Что это означает? Для Гегеля выход к истинной духовности есть переход к различности имматериального и телесного.

Здесь Гегель совершенно определенно откликнулся на важную, уходящую корнями в самую древность, философскую проблему взаимоотношения телесного и духовного. В истории философии она формулировалась как психофизическая проблема и, в частности, представляла в виде вопроса: что первично — душа или тело. Ответ на него, несомненно, зависел от того, к какому направлению в философии (материалистическому или идеалистическому) принадлежал мыслитель. Однако с развитием философской мысли психофизическая проблема приобрела и другие оттенки, что можно показать на примере «Философии духа».

Для Гегеля несомненным является факт первичности духовного, «имматериального» по отношению к телесному — прежде всего в силу «предданности» духовного, мыслительного всему существующему. «Имматериальное, — пишет Гегель, — относится к материальному вовсе не как особенное к особенному, но так, как над всякой обособленностью возвышающееся истинно-всеобщее относится к особенному; материальное в своем обособлении не обладает никакой истинностью, никакой самостоятельностью по отношению к имматериальному» [III, 49]. Но если имматериальность души, как говорит Гегель, «признают легко...» [III, 46], то материальное начало (здесь у Гегеля следует интересный суммарный отчет об усилиях «прежней метафизики») либо признавалось самостоятельным бытием («чем-то твердым» [III, 46]), либо объединялось с душой, когда метафизика «превращала душу в вещь...» [там же]. Свою задачу Гегель видит в том, чтобы снова преодолеть «вещественность» трактовки души, утверждая тезис о душе как «идеальности всего материального». Однако лишь к этому делу не сводится. Другая сторона (тело) тоже должна быть понята по-новому. Ведь основная посылка Гегеля — и здесь заключается основание для анализа напряженных, даже драматических противоречий на почве учения о субъ-

ективном духе — состоит в том, что душа есть особая «жизнь духа, как она проявляется в природе», ибо для-себя-бытие души еще обнаруживается в форме простого состояния (в форме простой субъективности). Таким образом, первичность «имматериального», духовного по отношению к телесному есть для Гегеля утверждение субстанциальности первого, что является проявлением провозглашения субстанциальности мышления, его «предданности» всему действительному (здесь: телесному и всегда конкретному «облачению»; ведь, как говорит Гегель, «идеальность души выступает паружу в ее телесности...» [III, 48]). Однако представляется, что эта «первичность» носит для Гегеля скорее *логический* характер, ибо генетически (или конкретно-исторически) Гегель все-таки фиксирует первичность телесного. («Духу в его развитии предшествует внешняя природа» [III, 15].) Здесь полезно также вспомнить, что «природная душа», по Гегелю, предсуществует «чувствующей душе», а ведь именно природная душа представлена Гегелем «просто как *сущая, не отделенная* еще от ее *природной определенности*» [III, 211], т. е. как еще непосредственно телесная сущность. Лишь в чувствующей душе «пробуждается» собственно духовность в силу отдаления ею от себя своего непосредственного бытия (телесности); лишь чувствующая душа «приобретает господство над своей *природной индивидуальностью*, над своей *телесностью*...» [III, 131—132]. В чем же здесь дело? Гегель не может не фиксировать реальное существование природного и телесного до духовного и мыслительного; но в силу «предданности» в логике идеалистической схемы он не может признать этот факт также и логически значимым. Поэтому он в соответствии со своей логицистской схемой «корректирует» факты во имя их философского осмысления, изображая дело таким образом, что телесное изначально одухотворено. Отсюда свою задачу он видит в том, чтобы доказать, раскрыть неочевидную и «запутываемую» внешне-фактическим, историко-генетическим взглядом «внутреннюю», сущностную одухотворенность телесного. Такова задача и, соответственно, конечная цель движения анализа в гегелевской философии вообще и в «Философии духа» в частности. Однако цель достигается с трудом, через поистине драматическое преодоление тех общих и конкретных трудностей и противоречий, которые с немалой теоретической смелостью вводит, даже можно сказать в изобилии нагромождает Гегель.

Первая трудность и первое противоречие состоит в том, что Гегель признает, что на низших ступенях своего развития телесное предстает как бездуховное, ибо здесь оно обладает еще непосредственным бытием, в котором не может адекватно раскрыться понятийное или идеальное содержание. Лишь отделив от себя непосредственное бытие, природную индивидуальность, оно способно раскрыть в себе свою духовность. Последнее для Гегеля означает «выбросить *из себя* не принадлежащее... к телесности содержание своей субстанциальной тотальности в качестве мира

объективного» [III, 132], т. е. «спроецировать» духовное в телесное. Данное гегелевское понимание имеет свои реальные основания. Результаты проецирования духовного в самом деле приобретают телесное оформление (они материализуются в различных предметах и объектах, в определенных институтах, учреждениях и т. д.) и функционируют как своего рода духовно-телесные единства. Гегель понял, что недостаточно только различить и разъединить духовное и телесное, необходимо объединить их и понять в качестве единства противоположностей. Гарантом же этого единства, центром, скрепляющим оба начала, является мышление, ибо именно ему Гегель приписывает роль «хранителя» духовности и в бездуховном, природном состоянии.

Гегель тем самым фиксирует реальное противоречие. С одной стороны, на низших ступенях своего развития (в сфере субъективного духа) телесное, природное предстает как действительно бездуховное. А с другой стороны, данная бездуховность является лишь внешней, кажущейся бездуховностью. В природной душе духовная жизнь уже «положена», она «есть», но присутствует еще лишь потенциально. Природность есть лишь «сон» души, некоторое пребывание души в себе [III, 98]. Разрешение данного противоречия заключается в «пробуждении» души, в актуализации изначальной духовности телесного.

Здесь Гегель по существу выходит к реальной проблеме объяснения *человеческой* природности и телесности. Ведь человек существует в мире прежде всего как природное существо, но специфика человеческого связана с его духовностью, рациональностью, с его мыслительной деятельностью. (В данном случае мы не говорим о сущности человека, но лишь о связи природного, телесного и духовного в человеке, т. е. о моменте, несомненно принадлежащем к человеческой сущности.) Всякая природность (телесность) в человеке является одухотворенной природностью. Это было ясно науке. Но трудность усматривали в том, как понимать эту одухотворенность: как изначальную данную, дарованную человеку неким сверхбожеством, или же как приобретенную в процессе длительного филогенеза и онтогенеза человеческого рода. Гегель предлагает весьма оригинальное решение данной проблемы. Мышление (в его системе) и является гарантом этой изначальной одухотворенности *человечески-природного*, будучи «преданным» всему действительному. Поэтому-то Гегель и отмечает, что «мышление вообще до такой степени присуще человеческой природе, что он мыслит всегда, даже во сне... мышление не затрагивается сменой сна и бодрствования, не составляет здесь исключительно одной стороны изменения, но в качестве совершенно общей деятельности возвышается над обеими сторонами сменя...» [III, 99]. Гегель, с одной стороны, отождествляет «подлинно-душевное» (а значит, мыслительно-рациональное) с бодрствованием, а, с другой стороны, как раз мышлению приписывает роль хранителя рационально-духовного начала даже и в состоянии сна. Таким образом, апелляция к мышлению как принципу,

«гаранту» развития человека и есть для Гегеля выход из противоречий прежней метафизики в понимании *противоположности* и *связи* души и тела.

В учении о действительной душе Гегель делает один из существенных шагов на пути теоретического объединения духовного и телесного: действительная душа в своем развитии, по Гегелю, продвинулась «до *опосредствованного единства* ее с ее природностью, до в своей телесности *конкретным* образом для-себя-сущей...» [III, 211]. Но произошло это, согласно Гегелю, с одной стороны, посредством «внедрения» мышления (в качестве «безличной» деятельности) в те формы проявления «природной души», которые казались непосредственными, природно-определенными, а с другой — посредством «утверждения» мышления чувствующей души (приобщение ее к сфере всеобщего путем редуцирования всего особенного в чувствах к некоторому *существенному* в ней определению (к идеальному)). Способность к редуцированию Гегель обозначает словом «привычка» [см. III, 201]. Мышление на данной ступени функционирует как *имманентная привычка* души к «проецированию» себя в действительность в качестве телесно-духовной сущности. Для нашей темы существенно подчеркнуть, что Гегель обозначает здесь словом «мышление» тот механизм, благодаря которому различные стороны телесного и духовного как бы движутся шаг за шагом, ступень за ступенью к внутреннему, опосредованному их противоположением, снятию противоположностей в данном единстве с последующим его распадением.

Может показаться, что такая идентификация «мышления» с «привычкой» и изображение ее в качестве некоего средства объединения телесного и духовного есть определенная измена логицизму и уступка «психологизму». Вместе с тем, и для понимания развития человеческого существа (в онто- и филогенетическом плане), и для уяснения роли мышления в процессе «очеловечивания» человека указание на механизмы, подобные привычке, имеет свой смысл. Небезосновательно связывание проецирования, редукции, привычки в единую цепь: действительно, проецирование происходит благодаря многократному, привычному повторению действия, сведению его к ряду операций; под «привычкой» Гегель имеет в виду непосредственный, формальный механизм, элементом которого является редуцирование полноты единичного и особенного к всеобщему. Гегель понимал, что результаты проецирования должны иметь определенные способы существования и что эти способы не могли не «внедриться» в деятельность, а следовательно, в ее предметные формы и результаты. Отсюда — реальная «внедренность», «объективирование» духовного в телесно-вещественное как вне человека, так и внутри него.

Но здесь мы выходим уже ко второму из выделенных нами проблемному измерению, связанному с вопросами осознания «я» в качестве «я», или в гегелевской терминологии — вопросами

действительного саморазличения «я», утверждения «я» в качестве духовного (самоотличения духовного от телесного). Реальным основанием для данного саморазличения является, согласно Гегелю, выход к «не-я». Эту «ступень рефлексии» Гегель называет *сознанием*. «Человек как сознание,— пишет И. Фетшер,— живет (у Гегеля.— М. Б.) уже в сфере всеобщего, над-индивидуального»⁵. И связано это с тем, что «сознание», по Гегелю,— всегда *предметное сознание*, т. е. такая его форма, которая предполагает существование внешнего самому сознанию предмета.

На первых ступенях субъективного духа предметность сознания фиксирует лишь определенное, *непосредственное отношение* к предмету. В силу этого сознание есть лишь *явление* духа, но такое явление, которое позволяет постичь духовное содержание «я». Сознание здесь означает у Гегеля начальный этап духовного, *идеального* постижения предмета. Но уже на ступени, где сознание является преимущественно чувственным, непосредственным, объект имеет, согласно Гегелю, некоторое «мыслительное определение». И хотя оно еще чрезвычайно бедное, безликое, оно все же дано «слитно» с чувством, в самом чувственном восприятии объекта. Иными словами, чувство (чувственное непосредственное сознание), согласно Гегелю, уже с самого начала проникнуто всеобщим, т. е. чувства самого по себе («чистого чувства») нет. Всякое ощущение, восприятие, представление не есть просто ощущение, восприятие единично-конкретного, а есть приобщение к стихии всеобщего. Продуктивность чувственной достоверности, согласно Гегелю, состоит в том, что она уже вводит нас в сферу всеобщего, научает нас мыслить на основе всеобщего. Гегель идет по стопам Канта, стремится преодолеть дилемму эмпиризма—рационализма. Кант и Гегель в данном вопросе демонстрируют преимущества диалектического подхода, впоследствии освоенного и в новой форме примененного диалектическим материализмом. Ведь по сути дела любой, даже самый простой акт человеческого сознания неотделим от мышления. И на стадии непосредственно чувственного освоения предметного мира так или иначе работают усвоенные индивидами (полученные в социальном опыте человечества) категории, понятия, определения. Данный факт и абсолютизируется в кантовском априоризме и гегелевском логицизме. Даже ощущая, воспринимая, представляя нечто, мы как бы накладываем на него уже имеющуюся у нас категориальную сетку⁶, благодаря чему относим единичное к определенному роду всеобщего. Именно благодаря механизму «приобщения» единичного к всеобщему и функционирует наше сознание как «предметное сознание», что хорошо понял Гегель. Истинно предметным, согласно Гегелю, может быть лишь такое сознание, в котором мыслительное становится не просто «предданным», а внутренним (имманентно присутствующим), т. е. в котором

⁵ Ibid. S. 102.

⁶ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 85.

оно начинает приобретать свою *собственную* почву и реализовываться в своем *собственном* материале.

Здесь для Гегеля возникает реальная трудность объяснения отношения двух духовных образований — сознания и мышления. Гегель понимает их взаимосвязь и взаимозависимость, невозможность существования одного без другого, но одновременно он очень четко и существенно различает их. Конечно, в истории философии до Гегеля и после него понятия «сознание» и «мышление» наполнялись самым различным содержанием, от чего зависело и установление их соотношения⁷. В трактовке Гегеля мышление — более общая, всеобщая и потому объемлющая и «пронизывающая» и сознание субстанциальная по отношению к нему целостность [см. III, 219]. Попытка же отличить и рассмотреть именно «сознание» у Гегеля связана со специальным введением особого проблемного аспекта, а именно в гегелевское понимание сознания и его связи с мышлением вклиниваются еще два понятия: «знание» и «отношение к предметному».

Гегель, по существу, фиксирует реальный факт: отношение индивида к внешнему миру опосредовано знанием объективных свойств предметов этого мира. Человек постольку выделяет и саморазличает себя (противопоставляет объективной действительности), поскольку его жизнедеятельность направляется знанием об объектах. Именно потому, что человек относится к объектам с пониманием, *со знанием*, способ его отношения к миру и называется *сознанием*. Гегель зафиксировал это в специфическом понимании сознания. «...Сознание,— пишет он,— как отношение вообще, есть *противоречие* самостоятельности обеих этих сторон (духа в качестве сознания и предмета.— М. Б.) и того их тождества, в котором они „сняты“» [III, 221]⁸. Гегель вновь демонстрирует здесь интенции диалектического подхода: сознание есть для Гегеля всегда *предметное* сознание, такое *отношение* к предмету, продуктом которого является «определенное тождество» объекта и сознания, называемое *знанием*. Иными словами, сознание и объект никогда не могут быть *абсолютно* самостоятельными, их самостоятельность специфически «снимается» в знании об объекте.

⁷ Подчеркнем, что еще и сегодня философы в своих работах часто не разграничивают идентичные по природе, но различные по механизму функционирования и по выполняемой роли феномены мышления и сознания. Следствием этого является смешение, а порой и отождествление психических, психологических и логических характеристик данных феноменов.

⁸ Именно с позиции данного понимания сознания Гегель критикует кантовскую и фихтеанскую философские системы. «Обе философии,— пишет он,— не дошли ни до *понятия*, ни до *духа*, как он есть *в себе и для себя*, но только до духа как он есть в отношении к другому» [III, 222]. Гегель видит ограниченность философских концепций Канта и Фихте в том, что в них хотя и фиксируется важнейший сущностный момент духа — отношение к предметному, *истинное* единство обеих этих сторон... никогда не достигается... ибо с самого начала допущена ложная предпосылка, что „я“ и „не-я“ в их *раздельности*, в их *конечности* суть нечто *абсолютное*» [III, 223]. В данной критике выражена специфика гегелевской концепции.

Гегель, таким образом, ясно представил и продемонстрировал диалектическую сущность важнейшего духовного образования — сознания, увидел его многоаспектность и глубину, значительную роль в формировании духовности «я»⁹. Однако в данной концепции сознания заключен и весь драматизм, все напряжение феноменологического рассмотрения духа. Здесь Гегель фиксирует реальные противоречия и трудности.

«...О сознании нельзя, собственно, сказать, что оно обладает *влечением*» [III, 258]. И сам объект сознания предстает для Гегеля как *непосредственно* данный, сущий, чуждый сознанию и потому устойчивый и постоянный. Вместе с тем «я» (как объект сознания) все же устанавливает отношение к объекту, «снимает» объект в себе в качестве своего знания об объекте. Первая трудность и первое противоречие состоят в объяснении установления данного отношения: необходимо найти *силу*, способную привлечь сознание к объекту. Однако здесь же возникают и вторая трудность и второе противоречие: с одной стороны, сознание постигает объект в его «*непосредственной, распадающейся* на многообразные стороны единичности» [III, 277] — всякий раз объект предстает в *определенном* отношении к сознанию, — но, с другой стороны, «я» стремится познать объект в совокупности *всех* отношений, с тем чтобы адекватно постичь его сущность, его *всеобщее определение*. И тут-то в роли «панацеи», «спасающей» от всех трудностей и противоречий, для Гегеля вновь выступает мышление. Именно мышление, привнося свои определения в сознание, «внедряясь» в него, вовлекает его в определенное отношение к объекту и определяет «снятие» последнего в знании. Мышление является для Гегеля той деятельностью, которая «внедряет» свои определения в сознание, благодаря чему приобщает его к сфере всеобщего: «*лишь мышление превращает душу, которой одарено и животное, в дух...*» [I, 65]. Правда, в области субъективного духа данное превращение продолжает еще нести на себе черты принадлежности к природе, а потому сами механизм и средство превращения (Мышление-2) являются еще скрытыми и неявными. Вместе с тем уже здесь гегелевской схемой предусматривается вмешательство мышления. Лишь благодаря мышлению и через мышление осуществляется выход вовне, в предметный мир. Сколь бы мистификаторско-идеалистической ни была гегелевская процедура «внедрения» мышления в сознание, она имеет реальные основания и реальный смысл. Ведь именно мышление несет в себе некоторый деятельностный заряд и потому

⁹ Результаты гегелевского феноменологического исследования, его феноменологические идеи были критически осмыслены классиками марксизма-ленинизма и получили дальнейшее развитие в работах современных философов-марксистов (как в нашей стране, так и за рубежом). См., напр.: *Ильенков Э. В.* Проблема идеального // *Вопр. философии.* 1979. № 6; *Нестеренко Г. Я.* Проблема сознания в марксистской социологии. М., 1971; *Тугаринов В. П.* Философия сознания. М., 1971; *Albrecht E.* Hegel und das Problem vom Sprache und Bewusstsein // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie.* 1970. N 7.

всегда характеризуется определенной направленностью па нечто, отличное от него самого. Мышление всегда подразумевает некоторое отношение, причем не пассивное, а избирательное, активное, самостоятельное. Поэтому Гегель и утверждает, что «не дух вообще, а... мышление должно быть приведено посредством предмета в известное напряжение, чтобы состояние бодрствования (как отношение к предметному.— М. Б.) было налицо во всей остроте своего различия от сна и сновидения» [III, 98]. Здесь у Гегеля осуществляется непосредственный выход к реальной проблеме, связанной именно с мышлением (в виде Мышления-2): мышлению он приписывает особую, в известном смысле «самую высокую» роль в проецировании духовных сущностных сил человека в действительность, ибо это «всеобщее проецирование» наиболее эффективно осуществляется с помощью понятий и познания связей между понятиями. Ведь понятие есть всеобщая структура, которая как бы «скрепляет» человеческое действие, оно — своего рода парадигмальная схема действия. Поэтому Гегель и трактует мышление как тот реальный механизм, который создает для духовного возможность выхода вовне (к предметному), создает само отношение «я» (сознания) к предмету, становясь средством саморазличения «я», средством самоотличения в «я» духовного от телесного, природного.

По существу, Гегель уловил огромное значение мышления в продуцировании знания. Действительно, непосредственной функцией знания является перевод разрозненных представлений в форму всеобщности, удержание в них того, что может быть передано другим в качестве устойчивой основы, парадигмы действий, ибо человек, приступая к познанию, обладает «готовым», выработанным обществом понятийным и категориальным аппаратом. Гегель, таким образом, зафиксировал огромное значение мышления в процессе осознания «я» в качестве «Я» (через отношение и саморазличность с предметным). Вместе с тем он не понял, что процесс освоения природы, ее предметов, в том числе и в мышлении, осуществляется в ходе целенаправленной совместной материально-практической, предметной деятельности людей. Отличие гегелевской трактовки от кантовско-фихтевского подхода (если брать только обсуждающийся здесь аспект проблемы: роль мышления в становлении сознания, объединяемого со знанием) состоит, коротко говоря, в следующем. У Канта и Фихте мыслительные элементы как бы «растут», видоизменяются вместе с развитием и движением человеческого сознания (возьмем ли мы последнее в историческом или в общегносеологическом плане). Хотя, по Канту, априорные формы чувственности как бы ей «предзаданы», эта предзаданность не равнозначна «предзаданности» мышления. Мышление само должно, согласно установке Канта, осуществить трудную синтезирующую работу, причем нет и не может быть гарантии «охвата» сознания мышлением. У Гегеля мышление именно предзаданный гарант; «снятие» в мышлении дано и предопределено; все другие элементы и формы соз-

пания не «равноценны», а заведомо подчинены познающему мышлению. У Канта, говоря образно, сознание в упорном труде *может обрести свободу*; у Гегеля свобода *предписана* сознанию телеологически — целью, которая изначально движет сознанием, — предписана мышлением и благодаря ему.

Итак, мышление «внедряется» у Гегеля в сознание. Лишь мышление через сознание как своего «посредника» делает и вещь тотальностью, крепко удерживаемой связью полноты мыслительных определений. Поэтому действительное значение (в смысле истинной предметности) может иметь лишь то сознание, которое сделало своим внутренним содержанием мышление. Этим у Гегеля вновь утверждается, с одной стороны, субстанциальность самого мышления по отношению ко всему существующему, а с другой стороны, тесная взаимосвязь различных духовных образований — мышления и сознания. Марксистское решение проблемы «мышление—сознание», разумеется, не может обсуждаться здесь в его оттенках. Существенно подчеркнуть одно, при различении данных духовных феноменов предполагается взаимопроникновение и взаимообуславливание тех аспектов совокупной духовной деятельности человека, которые условно выделяются данными понятиями: ведь неправомерно говорить о «чистых» явлениях целостности человеческого сознания, «сознания» и «мышления» *вне* и независимо друг от друга. Богатая оттенками «духовная работа» человека включает в себе различные, в том числе «сознательные» и «мыслительные» механизмы, взятые в их сложной диалектике. Вместе с тем сознание и мышление и в марксистской диалектике рассматриваются в качестве различных самостоятельных духовных феноменов (находящихся, как мы уже отмечали выше, в относительной самостоятельности). Сознание понимается как совокупность психических процессов, активно участвующих в осмыслении человеком объективного мира и своего собственного бытия. Под мышлением же понимается сам *активный* процесс отражения объективного мира в форме понятий, категорий и т. д. Таким образом, даже при различении сознание и мышление рассматриваются в их внутреннем, сращенном единстве. Заслуга Гегеля состоит в том, что он показал *единство* духовных феноменов, уже различных философий на более ранних стадиях развития, причем именно диалектическое единство, в процессуальности его различных моментов, осмысленных с точки зрения диалектической системности. Однако на гегелевской позиции сказался его объективный идеалистический логицизм. Ведь мышление, согласно Гегелю, изначально укоренено, субстанциализировано не только в реальных предметах, но и в духовных (не сводящихся к мышлению) образованиях, в том числе и в сознании; поэтому взаимосвязь сознания и мышления трактовалась Гегелем логистически: над сознанием «господствует» мышление, превращая сознательную деятельность в регулируемую, упорядоченную.

Однако решение проблемы взаимоотношения мышления и соз-

нения приобрело для Гегеля, как мы пытались показать, более важное значение, не сводящееся к очередному «доказательству» логицистского идеализма: в ходе самого анализа на почве философии духа сознание рассматривалось Гегелем не просто как отвлеченный духовный феномен, в котором лишь реализуются мыслительные определения, а уже в качестве богатой оттенками «духовной работы» человека, заключающей в себе различные, в том числе и «мыслительные» механизмы, взятые в их сложной диалектике.

Например, в разделе о субъективном духе Гегель выходит к таким реальным аспектам проблемы действительного саморазличения «я», как целостность сознания «я» и осознание субъектом своей включенности в культурный социум. Эти проблемы требуют своего всестороннего обсуждения и потому они должны явиться предметом специального исследования. Здесь мы очень пунктирно, бегло обозначим лишь некоторые моменты гегелевского анализа данных проблем, важные для нашей темы.

Человек впервые сознательно возвышает себя как мыслящий субъект. Именно в мышлении и посредством мышления он совершает действительный переход от единичного к всеобщему. Созерцание, ощущение, представление и т. д.— все они понимаются как «пред»-мыслительные процессы (в собственном, узком смысле слова) и потому как бы объединяются с мышлением, в известном смысле включаясь в мышление в качестве исходных основных элементов («первокирпичиков» мышления). Но одновременно мышление по-своему и исключает их, «преодолевает» их множественность, ибо для него характерно *всеобщее*, мысль, понятие. Гегель, по существу, вводит такой (имеющийся и у Канта) элемент рассуждения по типу *als ob*, который не всегда эксплицирован: если бы знание было исключительно продуктом созерцания, ощущения и т. д., то оно было бы «знанием только *внешних* определенностей», т. е. знанием единичного. Таким образом, созерцание, ощущение, представление как бы даются в противоречивом взаимодействии с мышлением — как «пред»-мыслительное они логически исключают мышление, но одновременно и предполагают его. Ведь единичное, согласно Гегелю, может приобрести свою определенность лишь через раскрытие своей всеобщности.

Гегель зафиксировал реальное противоречие — противоречие «пред»-мышления и собственно мышления в «составе» целостности сознания. Влияние логицистской схемы, согласно которой мыслительное и духовное «преддано» действительности, «предсуществует», и тут очевидно. Гегель видит разрешение им же обнаруженного противоречия в том, что объявляет *само мышление* внутренне противоречивым и потому содержащим в себе в противоречивом единстве чувственное и собственно разумное. Благодаря этому именно мышление, с одной стороны, становится основой единства всех духовных проявлений человека, а с другой — объявляется сущностью человека.

Гегель, таким образом, уловил важную сущностную роль мышления для человека (поэтому-то мышление, здесь уже в качестве Мышления-З, и предстает для него основной характеристикой человеческой сущности [см. III, 105]). Гегель, как уже говорилось, в отличие от тех философов нового времени, которые еще пытались примирить чувственное и разумное как более или менее «разноправные» элементы, и в отличие от Канта признал мышление ведущей, главной стороной противоречия. «Снятие» противоречия осуществляется по заранее предзаданному, телеологически развивающемуся плану самим мышлением и во имя мышления. В силу идеалистического телеологизма все духовные и психические проявления жизни человека предстали в изображении Гегеля просто ипостасями мышления. В этом смысле гегелевский идеализм становится и продолжением линии рационализации, интеллектуализации сознания, которая начата была рационализмом нового времени, и ее наиболее крайним, резким завершением, ибо Декарт, Спиноза и Лейбниц все же оставляли место в рамках сознания для бессознательного, тогда как Гегель и последнее «наделял» мышлением (таково сознание спящего человека).

Но следует учитывать, что для Гегеля не существует абсолютного мышления как особой «реальности»; предсуществование «до»-индивидуального мышления имеет лишь логический характер, мышление как субстанция духовно- и психически-индивидуального должно раскрыть себя как сущность *индивидуально-человеческого*. Именно с этим и связана зафиксированная Гегелем реальная проблема многосторонности содержания человеческого «я», которое не творится этим «я» и, следовательно, является его «вне-индивидуальным» миром. «...Мы как действительная индивидуальность представляем в себе еще некоторый *мир* конкретного содержания с бесконечной периферией, содержащим в себе бесчисленное множество отношений и связей, которые всегда находятся в нас, хотя бы они и не входили в сферу наших ощущений и представлений...» [III, 129; см. также с. 130]. Носителем же этого «вне-индивидуального», «общественного» характера «я» является для Гегеля мышление, ибо оно есть сфера всеобщего и субстанциального и потому *существенного* в человеке: именно мышление теснейшим образом связано с многообразием мира вне человека, без чего невозможно понять его всеобщее содержание.

Мышление, таким образом, становится средством саморазличения «я», осмысления «я» в качестве «я»: оно есть некоторое средоточие, носитель социально-исторического, социокультурного содержания в «составе» единого человеческого «я»¹⁰. Ко-

¹⁰ Именно с таким пониманием связано раскрытие тех аспектов, где через способность человека мыслить проявляется «способность духа» «подчипать мир своему мышлению» [III, 54], например, в жизни различных рас, народов (этих «всеобщих различиях» субъективного) по-разному развивается сознание всеобщего; когда «душа обособляется в индивидуальный субъект» [III, 73], то наряду с различиями природных свойств,

печно, на стадии субъективного духа социокультурное, историческое учитывается Гегелем не столь всесторонне и явно, как в сфере объективного духа (это мы попытаемся показать в дальнейшем изложении), однако уже в антропологическом рассмотрении духа, хотя и *в себе*, но «макрокосмос» содержится в духе, и задача заключается лишь в том, чтобы он «перешел бы в сознание духа» [III, 131]. При всей предзаданности «мышления как такового» Гегель вовсе не считает приобщение человека к некоторому «всеобщему» содержанию чем-то простым, неким автоматическим актом, но оно есть, резюмирует мысль Гегеля И. Фетшер, «одухотворение человека через его самопознание, творческое „самопросветление“, „преображение“ собственного существа»¹¹. Иными словами, речь идет о том приобщении к всеобщему, которое должно раскрыть богатый внутренний человеческий мир, с бесчисленным множеством связей и отношений, приобретенных не просто в индивидуальном опыте «я», а в связи с окружающим миром, в том числе в его социокультурной, исторической деятельности¹². Однако в силу господства логицистско-идеалистической схемы Гегель истолковал саму социокультурную, историческую деятельность не как предметно-практическую материальную, а как деятельность, происходящую лишь в мышлении и посредством мышления. Поэтому именно «мышление» стало для Гегеля объяснительным принципом решения широкой проблемы осознания «я» в качестве «я»: путь духа к становлению себя для себя предметным — что означает, согласно Гегелю, осмысление своей «вышей внутренней сущности», «самости» — есть в конечном итоге наиболее полное, развернутое, убедительное, действительное раскрытие мышления. Здесь Гегель по существу повторяет один из важнейших тезисов всей своей философии: истинная предметность возможна лишь «в стихии мысли», ибо мышление «снимает» противоположность между субъективным и объективным «в обычном значении этих терминов», т. е. в нем достигается истинное совпадение субъективности мысли с ее объективным значением [см. I, 121]. Будучи в конечном счете субстанцией всего существующего, мышление становится внутренним механизмом самореализации духа как такового. Поэтому и третья из выделенных нами важнейших проблем сферы субъективного духа — проблема утверждения действительно

темпераментов, характеров и т. д. развиваются всеобщие определения, корнящиеся в самой природе индивидуума [см. III, 78], — духовное развитие индивида также устремляется к «субстанциально-всеобщему» [III, 88] и т. д.

¹¹ *Fetscher I. Hegels Lehre vom Menschen: Kommentar zu...* S. 135.

¹² Эти идеи Гегеля получили свое всестороннее конкретное развитие в многочисленных работах советских философов, среди которых наиболее яркие и глубокие — исследования И. С. Кона, Ф. Т. Михайлова, Г. С. Батищева. Интерес представляет и монография И. В. Ватина «Человеческая субъективность» (Ростов н/Д, 1984), в которой дан аналитический обзор работ по этому вопросу и в какой-то степени предпринята попытка систематизировать развитие марксистской концепции «я».

сти «я» — также решается Гегелем с помощью понятия «мышление». Рассмотрим это более подробно.

Сама данная проблема есть результат противоречия между имеющейся налицо субъективностью «я» (достоверностью самого себя) и предметной отнесенностью, продуцирующей объективность (объект «снимается» в «я» в качестве знания). Отсюда — необходимость понять и познать духовное «я» как «саму себя знающую истину», т. е. в качестве истинного в его субъективной достоверности и в смысле его предметности — в единстве субъективного и объективного [см. III, 252—258]. Решается данная проблема Гегелем путем «теоретического» и «практического» оправдания этого единства¹³, но в конечном итоге она означает для Гегеля познание духа («я» как конечного духа) в качестве свободного, ибо лишь «свободный дух есть по своему *понятию* полное единство субъективного и объективного» [III, 254]. Поэтому проблема утверждения действительности «я» предстает для Гегеля прежде всего в терминах проблемы свободы. Для дальнейшего анализа принципиально важно одновременно реализовать две цели: 1) выявить статус проблемы свободы в философии духа Гегеля; 2) показать, как с этим более общим толкованием свободы связана тема «мышление—свобода» на почве субъективного духа, в частности, в связи с проблемой человеческого «я». Такой двуединый анализ необходим помимо прочего и по той причине, что в силу сложившегося стереотипа Гегелю нередко «вменяют в вину» забвение проблемы свободы (причем противопоставляют ему Канта как философского «глашатая» свободы¹⁴).

В широком смысле свобода явилась для Гегеля важнейшим измерением проблемы истины и ее объективного статуса в мире. Дело в том, что абсолютной целью реализации «абсолютно первого» духа в мире для Гегеля является не истина сама по себе, а достижение «действительно свободного» духа, ибо «субстанция духа есть свобода...» [III, 25], а сущностью «самоосуществления» духа в действительности является «самораскрытие» им своих субстанциальных оснований. Вместе с тем сама «свобода» как высшая ценность мира и философской системы одновременно идентифицируется Гегелем с истиной. «Истина, — пишет Гегель, — ...делает дух свободным; свобода делает его истинным» [там же]. Поэтому проблема свободы и встает для Гегеля в связи с проблемой истины и вместе с ней. Но пока проблема свободы стоит

¹³ Здесь Гегель ставит и по-своему решает множество вполне реальных философских проблем. Особенно важные из них: проблема познания, проблема различенного единства знания и познания, роль знания в достижении истины, проблема истины и достоверности и др. Здесь можно найти гениальные догадки о том, что знание человека одновременно суверенно и не суверенно [см. III, 254—255]. Весьма показательна в этой связи структура психологического раздела субъективного духа: Гегель рассматривает здесь «теоретический», «практический дух», а лишь затем — «свободный дух» как единство первого и второго [III, 258—259], и т. д.

¹⁴ См. об этом более подробно: *Киссель М. А.* Гегель и современный мир. Л., 1988. С. 105, 131—132.

у Гегеля в связи с «я» и его реализацией. Действительность «я» есть для Гегеля по существу провозглашение *действительной свободы*. Но она не есть «нечто непосредственно сущее в духе, но нечто такое, что еще только должно быть порождено его деятельностью» [III, 26], ибо в своей непосредственности дух свободен только в себе, в возможности, т. е. «я» предстает еще лишь в виде свободной «чистой» субъективности (вне соотношения с действительностью). Здесь у Гегеля осуществляется непосредственный выход к мышлению; ибо именно с мышлением Гегель связывает деятельность духа по становлению себя в качестве свободного. (Вспомним: «в мышлении непосредственно содержится свобода...» [I, 120].)

Отстаивая принцип свободы как «корень мышления», Гегель отстаивает «безличное», внесубъективное мышление. Только в последнем и через последнее возможна, по Гегелю, свобода, ибо ее целью как раз и является развитие «до степени предметности, до степени правовой, нравственной и религиозной, а также и научной деятельности» [III, 325], т. е. осуществление свободы в социокультурной, исторически развивающейся действительности. Здесь Гегель выходит к содержательному пониманию свободы. Свобода для Гегеля, как и для Спинозы, есть познанная необходимость, но сам этот тезис имеет у него иной философско-мировоззренческий смысл: если у Спинозы понятие свободы получало материалистическое толкование (за что его очень высоко оценил Энгельс), то у Гегеля оно приобретает идеалистическую окраску.

Однако анализ проблемы не ограничивается дилеммой «мышление—свобода», но выходит в более широкую область, сформулированную в виде проблемы «разум—свобода». Мы не можем подробно разбирать все тонкости отношения между понятиями «разум» и «свобода», отметим только, что носителем необходимости и закономерности в гегелевской системе является разум, почему познание необходимости и есть прежде всего «раскрытие» самого разума, превращение его во внутреннее, имманентное (в гегелевской терминологии — полагание разумного как «своего»). В плане развития духа к свободе оно означает развитие до его теоретической формы, до интеллигенции¹⁵. Способом существования разума (как необходимого и закономерного) для духа является знание (пока еще не познание) — и лишь тогда, когда это знание освобождается от своей предпосылки и тем самым от своей абстракции и делает определенность субъективной, «моей», внутренней, оно становится уже знанием субъекта о необходимо-

¹⁵ Здесь, кстати, можно заметить, что мышление в третьем его аспекте «пробуждается» в философии субъективного духа в качестве «интеллигенции», ибо именно последняя является «для себя познающей самое себя; — в себе самой всеобщей...» [III, 306]. Вместе с тем Мышление-3 отнюдь не тождественно «интеллигенции» — оно лишь «пробуждается» в качестве последней. Существование же Мышления-3 есть, согласно Гегелю, существование «интеллигенции в ее свободе» [III, 280].

сти и закономерности действительности, которые осуществляются в его деятельности. А это есть уже не что иное, как переход к мышлению, которое только и обладает, по Гегелю, способностью к познанию необходимости и закономерности природы. «Переход к мышлению,— пишет он,— есть для нас или в себе тождество разума и способа существования; это тождество обуславливает то, что разум начинает существовать теперь в субъекте как его деятельность. Эта деятельность есть мышление» [III, 306]. Итак, лишь в мышлении возникает возможность познания необходимости¹⁶. Но реализация этой возможности — длительный тернистый путь духа (путь через драматические противоречия и трудности) к своему освобождению, к приобретению своей предметности, «объективности». Чтобы придать духу «законченную объективность», психологический дух, согласно Гегелю, должен еще пройти через ступень «хотения», стать «практическим духом», через эту деятельную сторону прийти к «свободному духу» в действительности — и только тогда «забрезжит» свет объективного духа. Для Гегеля весь этот путь осуществляется в мышлении и через мышление (в качестве Мышления-2), ибо мышление — первоначально как «некоторое погруженное в предмет проявление деятельности» — с необходимостью становится «предметным для себя самого». Более того, эта предметность становится в мышлении определенной, т. е. мышление познает, что «его определения суть определения предмета и что, наоборот, объективно значимые, сущие определения суть его определения». Таким образом, «мышление само себя определяет к воле» [III, 311].

В качестве воли дух вступает в действительность, становясь практическим духом,— и теперь задача состоит в том, чтобы дух освободил свое определение воли, осуществился как «в себе сущая» воля. А определение «в себе сущей» воли состоит, по Гегелю, в том, чтобы довести свободу в формальной воле до существования и тем самым осуществить ее цель, которая заключается в наполнении себя своим собственным понятием, т. е. в том, чтобы «сделать свободу своей определенностью, своим содержанием и целью», своим наличным бытием. Поэтому «путь, по которому воля превращает себя в объективный дух, состоит в том, чтобы поднять себя до мыслящей воли, дать себе такое содержание, которое она может иметь лишь как сама себя мыслящая» [III, 312]. Проблемный смысл этой гегелевской идеи видится в следующем: хотя дух вступает в действительность как воля, свою свободу он обретает лишь как мыслящая воля, т. е. как воля, не имеющая никакого другого содержания, кроме самой себя, а потому сама в себе и для себя свободная. Для Гегеля это оз-

¹⁶ Подчеркнем, что здесь также выражено гегелевское понимание отношения разума и мышления на феноменологической почве. Мыслительные определения считаются Гегелем имманентно присущими самому разуму, почему и «осмысление» сознания становится возможным лишь как «осознание» и своеобразное раскрытие мыслительного, мышления, заключенного в самом разуме.

начает, что путь духа к свободе есть длительный путь духа в истории, т. е. выход духа из лишь непосредственной субъективности «для-себя-бытия» во в-себе-бытие реальности, «осуществление» его в социально-исторической действительности. Существенным аргументом в пользу данного понимания является для Гегеля убеждение во «всеобщем» характере «я». «Никто не знает, — пишет Гегель, — какое бесконечное множество образов прошлого дремлет в „я“. Образы только в *формальном* отношении есть нечто *наше*» [III, 284], т. е. образы «я» являются общественным продуктом.

Здесь для Гегеля возникает еще одна реальная трудность: коль скоро утверждение «я» происходит в историческом социуме и потому каждый человек несет в себе некоторое «всеобщее» содержание, связанное с изменением историчности и социальности, то должен быть определенный общественный механизм закрепления данного содержания, адекватный для этого материал. По существу здесь намечается реальная проблема «объективации» (т. е. закрепления в социально-историческом пространстве и времени) результатов духовной деятельности людей, получившая широкое развитие и последовательно диалектическое толкование в марксизме. Гегель ставит вопрос о «внешнем обнаружении» и «закреплении» в реальности творческой силы мышления, ведь именно мышление является для него главным объяснительным принципом при решении проблемы утверждения действительности «я» (как, впрочем, и многих других), ибо мышление (поятое как интеллигенция) есть *«бессознательный тайник образов и представлений как простого всеобщего»* [III, 234]. Гегель дал реальное адекватное решение данной проблемы: действительно, я *угверждаюсь* как человек лишь во «внешнем обнаружении», в «проецировании» моих сущностных сил в мире. Гегель фиксирует две основные формы «объективации» («обнаружения») мышления в мире. 1. Мышление как деятельная способность, как творчески-преобразующая сила, несомненно, обнаруживает себя, объективируется в виде реальных целенаправленных (равно разумных) поступков людей, в актах *разумной воли*. 2. Вместе с тем мышление закрепляется в специфическом, уникальном, и в то же время универсальном материале — *материале языка*¹⁷. Проанализируем обе эти формы подробнее.

Сама фиксация факта «овнешнения» мышления в человеческих поступках, в волевых актах, в действиях по созданию «вещей» есть не что иное, как конкретизация и разъяснение процесса «проецирования» в действительность сущностных сил человека. Здесь, в учении о субъективном духе, эта конкретизация

¹⁷ В последние десятилетия в западном гегелеведении наметилась интересная тенденция исследования роли языка в некоторых работах Гегеля и в его философии в целом. Разбор литературы по этому вопросу см. в работе: *Bodammer Th. Hegels Deutung der Sprache: Interpretation zu Hegels Auserung der Sprache*. Hamburg, 1969. S. 4—22, — которая вносит весомый вклад в осмысление данной проблемы.

осуществляется Гегелем в терминах реальной философской проблемы, а именно вопроса о единстве мышления и воли.

Гегель провозгласил единство воли и мышления. Это, однако, не означает, что воля тождественна мышлению. Как раз наоборот, они не идентичны не только по «объему» своего действия (воля ограничена, а мышление безгранично [III, 261]), но и по своим задачам и функциям: мышление, познавая объект, делает его «своим», «внутренним», «субъективным» и последнее признает за объективное; воля же стремится к объективированию своего внутреннего, еще отмеченного формой субъективности, содержания (результатами его объективирования становятся деяния, поступки и т. д.) [см. III, 312]. Вместе с тем без мышления воля невозможна. «Мышление, — пишет Гегель, — само себя определяет как волю, и первое остается субстанцией последней; так что без мышления не может быть никакой воли, и самый необразованный человек также только настолько является волевым, насколько он мыслит» [III, 311]. Таким образом, человек — чтобы хотеть и выражать себя в долженствовании (осознавать необходимость своих действий) — обязательно должен *мыслить*. И хотя воля есть сущностная человеческая характеристика, ее *человечность и уникальность* связаны именно с мышлением. «Животное именно потому, что оно не мыслит, не может иметь и никакой воли» [там же]. Одновременно, отмечает М. Ридель, «мышление (по Гегелю. — М. Б.) не только переходит в волю, а до некоторой степени „делает“ волю тем, чем она является...»¹⁸. Иными словами, именно мышление, согласно Гегелю, «творит» волю, задает ей определенное поле деятельности. Таким образом, мысль Гегеля о единстве воли и мышления была глубоко диалектична и потому плодотворна. К. Маркс также считал, что человеческая воля неразрывно связана с мышлением: она есть способность к выбору цели деятельности на основе выработанной в мышлении и посредством мышления специфической «парадигмы» действия. Именно в этом смысле воля является внешним обнаружением и осуществлением мышления в действии.

Проблема соотношения мышления и воли имеет глубокие корни в интеллектуальной традиции. И хотя в истории философии этот вопрос решался по-разному, основным мотивом все же был мотив волюнтаризма, т. е. подчеркивание примата воли над мышлением. Элементы волюнтаризма имелись уже в философии Августина, видевшего в воле основу всех других духовных процессов, и у Иоанна Дунса Скотта с его прямым указанием на примат воли над интеллектом (*voluntas est superior intellectus* — воля выше мышления). Даже представители рационалистической традиции — хотя они и не отстаивали непосредственно волюнтаристские взгляды, объявляя «рацио» истинным символом и критерием бытия, — считали волю шире, «мощнее» мышления. Так, Декарт утверждал, что именно из-за широты воли по сравнению с разу-

¹⁸ Riedel M. Theorie und Praxis im Denken Hegels: Interpretationen... S. 158.

мом проистекают заблуждения¹⁹. Представители немецкой классической философии в известной степени поддерживали и развивали эту традицию. Учение Канта о примате практического разума по существу было формой нового расширения власти воли. Хотя существование свободной воли, согласно Канту, теоретически нельзя ни доказать, ни опровергнуть, практический разум требует четко и определенно постулировать свободу воли, ибо иначе нравственный закон потерял бы всякий смысл. И хотя у всех представителей немецкой классической философии, в том числе и у самого Канта, воля объявлялась разумной по своей природе, но именно она была свободной основой деятельности субъекта.

Своеобразие гегелевской позиции проявилось в том, что он не просто дал рационалистскую трактовку воли, а представил волю как акт мышления, как внешнее осуществление мышления в действии по его «самореализации» в действительности. Без мышления сама по себе воля была бы бесконечно слаба. В подтверждение своего исходного тезиса о «силе» мышления по сравнению со «слабостью» воли Гегель — имея в виду мощную противоположную традицию — должен был привести достаточно основательные аргументы. Вот они: «воля может быть рассматривается как нечто более ограниченное (по сравнению с мышлением.— М. Б.), потому что она вступает в борьбу с внешней, оказывающей ей противодействие материей, с исключающей единичностью действительного, и в то же время имеет против себя другую человеческую волю...» [III, 261]. Вместе с тем это «ограничение» не есть ограничение сферой субъективного, наоборот, «воля в качестве своих целей имеет не субъективное, т. е. своекорыстные интересы, но всеобщее содержание. Такое содержание, однако,— отмечает Гегель,— существует только в мышлении и посредством мышления» [III, 312]. Таким образом, воля для Гегеля — это полагание, включение в действие всеобщего содержания, т. е. «всеобщего» или «социального» мышления²⁰. Это именно и означает, что воля является «внешним обнаружением» мышления в мире. Причем непосредственно деятельным «обнаружением», при котором мышление, а через него и все духовное, разумное приобретает предметную, действительную форму. Поэтому Гегель и утверждает, что только «в качестве воли дух вступает в действительность» [III, 306]. «Воля не остается (у Ге-

¹⁹ См.: Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950. С. 376.

²⁰ Забегая вперед, можно сказать, что и сама воля благодаря этой способности полагания «всеобщего» содержания в качестве цели приобретает уже не индивидуальный, а «общественный характер» (в терминологии Гегеля — возвышается до «субстанциальной воли»). Она наполняется некоторыми ценностными ориентациями, имеющими социальное, всеобщее значение. Поэтому воля становится осознанием ценностной характеристики цели действия, соответствия этой цели уже не только нормам и принципам субъекта, но и нормам и принципам, установленным в самом обществе. Более подробно об этом речь пойдет при проблемном анализе гегелевской философии объективного духа.

геля.— М. Б.), — замечает М. Ридель, — как у Канта и Фихте, „запертой“ в „моральной“ субъективности... а она „приобретает существование“ и выходит в мир»²¹. Иными словами, воля, обогащенная единством с мышлением, обретает поистине творческую созидательную силу.

Вместе с тем той первой (и по времени, и по существу) внешней формой, в которой мышление впервые становится «для себя предметным», является для Гегеля слово, язык. В непосредственном контакте с миром природных явлений человек находится в качестве осязающего существа как субъект чувственности. Выход в опосредование, т. е. в размышление, рефлексивность достигается, согласно Гегелю, лишь за счет введения особой, знаковой предметности, слов и терминов, в которых фиксируется устойчивое, всеобщее содержание чувственных впечатлений. И действительно, как отмечает Э. В. Ильенков, в языке и благодаря ему создается *вторичный план мышления*, замещающий исходный чувственный контакт — непосредственное взаимодействие познающего субъекта и предметов природы²². Гегель здесь выходит к очень важному измерению проблемы «объективации» мышления — к вопросу о единстве и различии языка и мышления²³. «Язык, — пишет Гегель, — рассматривается как продукт интеллигенции, состоящий в том, чтобы ее представления проявлять в некоторой внешней стихии» [III, 296]. Именно выразившись в языке как во внешней форме, мышление может посмотреть на себя как бы со стороны, как «на отличный от самого себя предмет», как «на вне себя самого» — отсутствующий объект рассуждения. Иными словами, полное *осознания* схем своей собственной деятельности мышление достигает именно благодаря языку и в языке.

Гегель, таким образом, уловил важнейшее значение языка как средства объективации мышления²⁴. Теоретическая же ошибка Гегеля состояла в том (на что четко указал Э. В. Ильенков²⁵), что он считал речь, язык первой внешней «предметной» формой мышления. Реальные же «деяния», поступки, акты разумной воли, наконец, сами орудия труда были для него лишь вто-

²¹ Riedel M. Theorie und Praxis im Denken Hegels... S. 159.

²² Ильенков Э. В. К вопросу о природе мышления. Автореф. дис. ... докт. филос. наук. М., 1968. С. 184—186.

²³ О значении данной постановки проблемы Гегелем для марксистско-ленинской философии см.: Ильенков Э. В. Мышление и язык у Гегеля // 10-й Международный гегелевский конгресс: Тез. докладов (М., 1974). М., 1974. Вып. 4. С. 69—71. В русле этой общей проблематики Гегель затронул множество конкретных, реальных психологических и логических проблем: проблему механизмов закрепления представлений в словесных знаках, проблему функционирования вербальной памяти, проблему смысла знаков, проблему различия знака и символа и др.

²⁴ К. Маркс также подчеркивал, что «идеи не существуют оторванно от языка» как того материала, в котором происходит накопление исторических достижений мышления, как материала «социальной памяти» (Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1935. Т. 4. С. 99).

²⁵ См.: Ильенков Э. В. К вопросу о природе мышления. С. 185.

рой, позднейшей формой «объективации» мышления. Иными словами, как пишет Э. В. Ильенков, «...у Гегеля весь процесс начинается и заканчивается... в материале языка, а „практика“ становится лишь „опосредующим звеном“ и „серединой“ между началом и концом процесса,— в то время как у Маркса дело обстоит как раз наоборот. История духа и начинается в лоне чувственно-предметной деятельности, и завершается в ней же, а чистое (теоретическое) мышление выступает как „опосредующая середина“»²⁶. В силу этого и сам язык понимается Марксом как «...практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание...»²⁷. Для Гегеля же язык так и остался чем-то теоретическим. И хотя мышление «объективируется» в языке, обнаруживается в мире с помощью языка, все же отношение к языку в рамках гегелевской философской традиции существенным образом определяется его «святой» функцией: представлять мышление, «воплощать» его в себе. Гегелевский подход к языку по существу не предоставляет языковым формам сколько-нибудь значимой самостоятельности — например, в качестве «знакового мира» с его особыми законами, в качестве «мира текстов» и т. д. А ведь именно оперирование с языковыми формами как относительно самостоятельной «материей» лежит в основе новейшей лингвистики, лингвистического анализа, структурализма, герменевтики — с их бесспорными, практически значимыми достижениями²⁸.

Роль «внешней материализации» для языковых образований подчеркнул К. Маркс, сказав: «на духе» с самого начала лежит проклятие — быть «огнягощенным» материей, которая выступает здесь в виде движущихся слоев воздуха, звуков — словом, в виде языка»²⁹. Однако у Гегеля все подобные «внешние» проявления неизбежно трактуются и как «низшая» ступень развития субъективного духа, отношение к которой — «преодоление», «подтягивание» до высшей его ступени — мышления. Таким образом, только в мышлении и через мышление определяется, согласно Гегелю, действительность «я» и его роль в мире: «я» лишь как *мыслящее* существо способно привести все духовное к самореализации, ибо главной целью всей системы является адекватное самоосуществление и самовоплощение духа.

²⁶ Там же. С. 25.

²⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 29.

²⁸ Весьма продуктивной в этой связи представляется линия анализа Гегель—герменевтика, Гегель—концепция языка современной западной философии. В современном гегелеведении уже имеются интересные попытки исследования в данном направлении. За рубежом они представлены в основном работами такого яркого философа, как Х.-Г. Гадамер, в отечественном гегелеведении — статьями Э. В. Ильенкова, С. Я. Когана и др. См.: *Ильенков Э. В. Гегель и герменевтика: (Проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля)* // *Вопр. философии*. 1974. № 8. С. 66—78; *Коган С. Я. Проблема языка в философии Гегеля и экзистенциализм* // Там же. 1966. № 4. С. 121—131; и др.

²⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 29.

Итак, перед идеалистическим взглядом Гегеля мир разворачивается как «пронизанный» духовным, для чего созданный человеком мир «второй природы» и внутренний мир индивида давали немало оснований. Логицизм в сфере субъективного духа проявился в том, что любая проблема, трудность, любая загадка, касающаяся духа, «обремененного» природным и даже частично еще «подавляемого» им, разрешалась Гегелем с помощью ссылки на «изначально», хотя порою и неявно управляющее всем мышление. Общий пафос всего раздела о субъективном духе — постулирование духовно-мыслительной сущности человека и «внедрение» конкретных мыслительных процедур в различные «обремененные» природностью духовные элементы, формы, процессы, механизмы человеческого бытия и человеческой деятельности.

К сожалению, из-за ограниченного объема работы не удается подробнее рассмотреть важные проблемы, которые ставятся на почве субъективного духа. К таковым относятся: проблема специфики существования человеческого природного; проблема «бессознательного» в «составе» целостности сознания «я»; рассудок и разум как конкретные ступени и формы анализа сознания; самосознание как реальный механизм «осмысления» сознания, своеобразное раскрытие в нем мыслительного; проблема истины как конкретного единства субъективного и объективного и др.

2. ФИЛОСОФИЯ ПРАВА КАК ФИЛОСОФИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Философия объективного духа в развернутом варианте представлена Гегелем в «Философии права» — произведении, которое привлекло, пожалуй, наибольший интерес со стороны правоведов и философов³⁰. Интерес вполне оправдан: немалая часть гегелевской философии объективного духа посвящена философским проблемам государства и права и в определенном смысле является некоторой вехой в формировании современной теории права. Наиболее обстоятельному анализу были подвергнуты как раз те разделы гегелевского учения об объективном духе, в которых речь шла о государственно-правовых феноменах (например, раздел «Право», подраздел «Гражданское общество»). Естественно, что юристы, сосредоточив особое внимание на исторических и акту-

³⁰ Анализу данного произведения посвящены работы правоведов В. С. Нерсесянца, А. А. Пиотковского, Л. С. Мамут, Е. Шиманович и др.; философов — М. Каммари, В. П. Шинкарука, М. Ф. Овсянникова, Д. Д. Среднего, И. А. Рау. В связи с исследованием работы К. Маркса «К критике гегелевской философии права», правовые идеи Гегеля анализировали Н. И. Лапин и Э. М. Оруджев. «Философия права» Гегеля явилась предметом обсуждения на VI Международном гегелевском философском конгрессе (см.: VI Международный гегелевский философский конгресс. (Прага, 1966): Докл. сов. ученых. М., 1968). В 1977 г. в изд-ве «Наука» вышел коллективный труд ведущих советских философов и правоведов «Философия права Гегеля и современность», в котором предпринята попытка дать читателю общее представление о гегелевском произведении, продемонстрировать актуальность многих его важных идей.

альных проблемах теории государства и права, в меньшей степени исследовали другие аспекты гегелевской концепции объективного духа. Философские аспекты правовых феноменов, а также моральных, нравственных и других явлений оставались как бы в тени, ибо по сути дела не было осуществлено систематического анализа всего произведения. Что же касается исследования гегелевского учения об объективном духе как составной и важнейшей части «Философии духа», то в современной гегелеведческой литературе до сих пор практически не была проведена данная работа (считалось, что учение об объективном духе как часть «Философии духа» есть раздел, введенный сюда лишь для придания определенной целостности концепции. Да и сам Гегель давал для такого понимания основания [см. III, 329]). Правда, в последние десятилетия в связи с анализом проблем социальной философии тексты «Философии духа» начинают привлекать все большее и большее внимание западных исследователей-гегелеведов³¹. Однако систематическая и всесторонняя работа по анализу раздела об объективном духе в контексте всей «Философии духа» еще ждет своего часа. А эта работа была бы весьма интересной, ибо она вскрыла бы еще неизученные пласты гегелевского философского учения: ведь подобно тому как феноменология (в качестве подраздела «Философии духа») содержит в себе наряду с определенными потерями и весомые приобретения по отношению к «Феноменологии духа»³², так и в философии права как части «Философии духа» есть определенные преимущества перед развернутым текстом «Философии права»: их мы видим в концентрированности на проблемах социализации «я». Вот почему необходимо специально проанализировать данный раздел, причем именно в аспекте проблемы мышления. Конечно, данная задача во всей ее полноте вряд ли выполнима в рамках одного исследования. Но автор будет стремиться показать смысл учения об объективном духе как «встроенного» в общую канву «Философии духа» и тем самым способствовать выработке новой оценки данного раздела гегелевского произведения.

Учение Гегеля об объективном духе — учение о формах объективации духа в действительности. Дух, по Гегелю, выходит из формы своей субъективности, познает и приобретает внешнюю реальность своей свободы: «объективность духа входит в свои права» [III, 48]. Поэтому учение Гегеля об объективном духе является, по существу, учением о социальной реальности, но, конечно, в особом, гегелевском ее понимании: объективный дух охватывает у Гегеля сферу социальной жизни и понимается как

³¹ Сюда же, пожалуй, можно отнести и статью В. С. Нерсесянца «„Философия права“: Диалектика объективного духа» (см.: Философия Гегеля: Проблемы диалектики. М., 1987. С. 287–259), в которой гегелевское учение о праве рассматривается в контексте философского учения об объективном духе. См. также: *Riedel M. Zwischen Tradition und Revolution: Zur Dialektik in der Rechtsphilosophie // Hegel-Jahrbuch. 1975. S. 38–48 ff.*

³² Об этом кратко шла речь в первой главе исследования и в первом разделе второй главы.

сверхиндивидуальная духовная целостность, которая в своей объективной закономерности и в своем движении как бы возвышается над отдельными людьми и проявляется через безличные связи и отношения. В системе гегелевской «Философии духа» раздел об объективном духе выполняет функцию раскрытия диалектического движения понятия права в его весьма широком толковании: от абстрактных форм до конкретных — от абстрактного права к моральности, а затем к нравственности (семье, гражданскому обществу, государству). На почве объективного духа Гегель ставит множество проблем — философско-правовых, этических, философско-исторических. В рамках этой широкой проблематики Гегель специально проводит через все сферы, уровни, формы объективного духа исследование формирования социально развитого, исторически ориентированного субъекта мышления, воли, действия в контексте человеческой культуры и в контексте предельно широких социальных образований (народа, человечества). Это исследование и будет интересоваться нас в первую очередь.

Данная проблема является одной из центральных тем всей немецкой классической философии, хотя своими корнями она глубоко уходит в философскую традицию, выступая в ней в виде широкого круга вопросов, касающихся роли мышления, понимания человека как родового существа, как субъекта культуры, как социально обусловленного индивида. Однако Гегелем данная проблема ставится и решается в совершенно особом, логицистском, аспекте, что, с одной стороны, является тормозом для последовательного диалектического ее решения, а с другой — как это ни парадоксально, вскрывает новые ее грани и высвечивает ряд других, не менее реальных социальных проблем. В объективном духе, как и в субъективном, по мысли Гегеля, нет ничего не опосредованного мышлением. Проблематика мышления на почве объективного духа в целом связана с утверждением необходимости социальной объективации духовного, а также «узнавания» себя духом в специфических отчужденных, объективированных формах. Отсюда и особый характер исследования мышления в сфере объективного духа. Вся деятельность объективного духа заключается в том, чтобы «постигнуть» себя уже не «в себе» самом, а «для себя» — раскрыть объективную социальную (сверхиндивидуальную) сущность субъективного, а значит, утвердить логическое, мыслительное, но уже в качестве социально-объективированных, в обществе реализующихся, изменяющихся форм самоосуществления духовного.

Здесь *мышление в первом его аспекте* (как всеобщее всеобщего) — это также логицистское утверждение его «субстанциальности» по отношению ко всем социальным, историческим феноменам. Его конкретизация заключается в распределении внутренней сущности духовного, отнесения его «внутреннего определения и цели к *внешней*, уже преднайденной в качестве данной, объективности» [III, 326], т. е. в осуществлении «мышления» в «действительном духе». Таким образом, мышление трактуется как

специфическое средство воплощения духовного в социальной действительности, образующего «законченную объективность». Формы этой «законченной объективности» — право, мораль и нравственность. Следовательно, исходная задача для Гегеля состоит в утверждении субстанциальности мышления по отношению к праву, морали и нравственности. Данная идея, как мы не раз показывали, методологически «положена» Гегелем для всей системы — «положена» она и в сфере объективного духа. Гегель так прямо и утверждает: «...субстанциальное содержание *правового, морального, нравственного и религиозного ...* происходит из мышления» [III, 317].

Мышление во втором аспекте (мышление как собственно деятельность) — это фиксация важнейшего для Гегеля факта выхода духа из непосредственной субъективности «в-себе-бытия» в «для-себя-бытие» реальности, т. е. определенное отражение «пути» духа в истории, его «осуществление» в социально-историческом материале мыслительной деятельности. Его конкретизация — в специфическом способе «самореализации» духовного в сфере философии права. Дух, согласно Гегелю, вступает в действительность в качестве воли, но не единичной (воли отдельного лица), а воли, характеризующейся «*всеобщей определенностью в ней самой*», т. е. самоопределяющейся, *свободной* [см. III, 323]. Сам же способ, каким «осуществляется» воля, есть *целевая деятельность* [см. III, 326]. А последняя имеет для Гегеля значение только в качестве мышления [см. III, 375]. Итак, мышление (Мышление-2) предстает в философии права Гегеля в качестве *целевой деятельности воли*, которая состоит в том, «чтобы реализовать свое понятие, свободу во внешнеобъективной стороне действительности так, чтобы свобода существовала как определенный этой волей мир и воля в нем была бы у себя и сомкнута с самой собой...» [III, 326]. В таком понимании Мышления-2 на почве объективного духа заложен глубокий проблемный смысл. Гегель по существу утверждает за мышлением не просто «субстанциальную» способность к деятельности как таковой, а способность к такой деятельности, которая связана с процессом становления самого мышления в реальности, с обретением им предметности, действительности, своего особого наличного бытия, т. е. с «выходом» мышления в социальность. Данное понимание мышления позволило Гегелю поставить и решить ряд важных философских проблем, связанных с пониманием воли, культуры как *Bildung* в их взаимоотношении с мышлением.

Мышление в третьем аспекте (как человеческая способность мыслить) особенно существенно для философии права. Мышление предстает здесь таким, каким оно «осуществляет себя в элементе самосознания», ибо конечной целью реализации самосознания в философии права является постижение осуществленного в действительности мышления, в котором и через которое правовое и моральное становятся реальным. В этом смысле мышление приобретает характер *творческой* созидательной способности, в про-

цессе созидания также и познающей действительность. Мышление, которое мыслит «истинное», есть, согласно Гегелю, «*субъективная деятельность, перерабатывающая существующее*» [см. I, 118]³². Эта «деятельность,— поясняет данное гегелевское утверждение М. Ридель,— есть прежде всего... предикат не субстанции, а субъекта, т. е. субъективности («я»-понятия) в человеке»³⁴. Поэтому само мышление предстает здесь как субъект в качестве мыслящего, простым выражением для обозначения которого у Гегеля служит «я» [см. I, 112] — человек в своем субъективном, индивидуальном проявлении. Таким образом, Гегель вновь, но уже в сфере объективного духа,— где логическое и мыслительное приобретают содержание на почве «действительного духа»: на почве истории и культуры,— обращается к важнейшим философским проблемам, связанным с вопросами природы человеческого мышления, ролью мышления в становлении человеческой личности (ведь «объективный дух есть личность (Person)») [III, 34]³⁵.

Таким образом, мышление здесь, на почве объективного духа, во всех своих аспектах есть средство и критерий объективации, социализации субъективного, самораскрытие его сверхиндивидуальной сущности. Общая проблема здесь как бы разветвляется на многие конкретные философские проблемы. Для дальнейшего анализа мы объединим их в следующие три крупных блока: 1) проблема существования *всеобщих механизмов* социально-исторического ориентирования субъекта (социальных регулятивов права, норм и принципов морали и нравственности), осмысление их природы и специфики — реальная философская проблема «бытия» общего и всеобщего в социальной сфере; 2) проблема средств и форм освоения «сверхприродной» действительности — важнейший вопрос о *средствах* социализации субъекта; 3) проблема *основания* социальной культуры (понятой как гегелевское *die Bildung*) — реальная проблема осуществления связи в истории и культуре. В своем анализе мы подробно остановимся только на данных проблемных блоках, а сами ветви проблемного «дерева» обозначим лишь нунктирно.

Итак, первый блок представлен у Гегеля проблемой существования всеобщих механизмов социально-исторического ориенти-

³² Перевод уточнен по: *Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. B., 1966. §§ 22 Zusatz.*

³⁴ *Riedel M. Theorie und Praxis im Denken Hegels... S. 176.*

³⁵ Здесь необходимо сделать некоторые пояснения. Могут возникнуть сомнения в точности перевода термина «Person». Данный термин, действительно, точнее было бы перевести как «особа», «человек», что означает лицо как *целостность* человека (от лат. *persona*). Для обозначения же понятия «личность» (человек в его социальных характеристиках) в немецком языке имеется слово «*Persönlichkeit*» (от лат. *personalitas*). Однако в данном контексте приведенный перевод вполне оправдан, ибо гегелевский термин *Person* означает целостность человека как члена общества или определенной общности, т. е. сформировавшегося в контексте устойчивой системы социально-значимых характеристик.

рования субъекта. Здесь Гегель выходит к реальной философской проблеме «бытия» общего и всеобщего в социальной сфере, разрешение которой он видит прежде всего в субстанциализации духовного, разумного, мыслительного. Прежде всего он фиксирует реальные особенности ситуации. Ведь в социальном развитии действительно играют огромную роль такие регулятивы социальной организации человеческой деятельности и общения, которые внешне выступают как идеальные, духовно-нравственные принципы. Политические, гражданские, нравственно-правовые установления оформляются в праве, обнимающем, по Гегелю, «наличное бытие *всех* определений свободы», в «моральности», в «нравственном мире как мире отчужденного от себя духа». Именно они, по мнению Гегеля, придают целостность «общине» (или «государству»). Эти регулятивы (законы и установления права, нормы морали и нравственности) трактуются как имеющие *всеобщий, субстанциальный* характер. Для этого есть определенные основания: если не самые конкретные, достаточно быстро меняющиеся «ситуационные» правовые, нравственные регулятивы, то относительно единые для целой эпохи, страны общие принципы и формы правового, нравственного регулирования имеют *всеобщий*, так сказать, цивилизационный характер. Но для Гегеля основная исследовательская проблема в сфере объективного духа заключается не просто в постулировании субстанциального мышления как всеобщего, а именно в диалектическом увязывании его, этого субстанциального, с социально-историческими и индивидуальными элементами мыслительного. Субстанциально-всеобщее мыслительного «повязывается» с «мыслительным» в праве, морали, нравственности; оно же «пересекает» и индивидуальное, обогащаясь новым содержанием «в своей всеобщности усвоенного субъективной волей как ее привычка, образ мыслей и характер...» [III, 327]. Иными словами, регулятивы и установления как некоторое всеобщее содержание приобретают существование, проявляясь через особенное и единичное. Причем на почве социальной философии эти проявления, по Гегелю, есть не что иное, как проявление *человеческого* действия. Гегель, таким образом, выходит к двум измерениям проблемы бытия всеобщего. Первое — это осмысление противоречия между «проникнутостью» всего конкретного всеобщим и несоизмеримостью конечного с «бесконечно-всеобщим». (Заранее скажем, что Гегель часто при решении проблемы исходит не из сохранения ее реальной напряженности, а «жертвует» конечным в пользу бесконечно-всеобщего или «подтягивает» особенное и единичное ко всеобщему). Второе — это осмысление специфики социальных регулятивов и установлений, их отличия от природных всеобщих закономерностей.

Первое измерение проблемы бытия всеобщего мы уже подробно рассматривали во второй главе. (Речь шла о гегелевском осмыслении реальной ситуации существования объективного знания о всеобщем). Поэтому здесь остановимся лишь на специфических социальных аспектах этой проблематики. Анализ же

последних находится в тесной взаимосвязи с интерпретацией второго измерения проблемы бытия всеобщего у Гегеля. В силу этого попытаемся рассмотреть оба измерения одновременно, в их взаимосвязи.

Гегель понял, что в социальной действительности так же, как и в природе, действуют законы. Вместе с тем характер обоих типов законов в корне различен. «...Светила и т. д. так же, как и скот,— пишет Гегель,— управляются, и притом хорошо управляются, по законам,— законам, в этих предметах имеющих, однако, лишь характер чего-то внутреннего, а не законов *для себя, положенных* как таковые,... природа человека только в том и состоит, чтобы *знать* свой закон,... он (человек.— М. Б.) поэтому в действительности может повиноваться только такому осознанному закону, подобно тому как и его закон только как *сознаваемый* им закон может быть законом справедливым...» [III, 346]. Гегель, таким образом, пытается осмыслить специфику социальных законов, связывая ее с фактом проявления их через действия людей, обладающих сознанием, следовательно, через *сознательные* деяния и поступки. Заслуга Гегеля заключается не только в том, что он подчеркнул сознательность действий людей (это было зафиксировано и до него), а в том, что он подчеркнул *сознательный*, в конечном счете и в тенденции, *характер* отношения людей к социальным принципам, законам и связал с этим обстоятельством «природу», т. е. сущность человека. Понятиями, позволившими объяснить данный поворот анализа, явились для Гегеля те, которые обозначены нами как «Мышление-2» и «Мышление-3». Мышление-2 в философии объективного духа предстает в виде целевой деятельности воли: воля понимается как в-себе-сущее единство всеобщности и определенности [см. III, 318, 319], субстанциальности (в конечном итоге именно мышления) [см. III, 311] и предметной ее реализации. Только воля позволяет мышлению обрести «внешнеобъективное» осуществление в действии.

Толкование единства мышления и воли поднимается на более высокую ступень по сравнению с субъективным духом. Нужно отметить следующие новые и интересные проблемные моменты. «Всеобщность», «свобода», «целевая деятельность» — все это характеристики мыслительно-волевой целостности, которые «положены» благодаря изначальной включенности структур Мышления-1 и Мышления-2 в сферу объективного духа. На данном пути воля, с одной стороны, «логизируется», «рационализируется», ставится — при следовании некоторым традициям рационализма — в зависимость от субстанциального мышления (Мышления-1). Но благодаря этому, с другой стороны, воля предстает не просто как некоторый «порыв», «стремление» и т. д. — не только и не столько в качестве одной из «сил» индивидуального человека, — она тесно увязывается, как мы видели, с целеполагающей деятельностью, с обретением ею — через мышление и связь с ним — черт «всеобщей определенности». Тут и само понятие мышления — уже через его связь с волей — обогащается, конкре-

тизируется, ибо объединяется со способностью действовать, продуцирующей творческой способностью отдельного человека и особенно творческими формами деятельности человеческих объединений.

Что же касается действительности Мышления-3 в гегелевском анализе социальных законов, то здесь существенным является не просто гегелевское признание всех проявлений рациональности и, прежде всего, мышления основой человеческого «я», а фиксация им реального факта *индивидуального* способа существования мышления (как *индивидуальной* способности мыслить), а следовательно, и способности осознания и осмысления социальных принципов и законов.

Однако все это отнюдь не означало для Гегеля, что законы, действующие в социуме, в отличие от природных являются чисто субъективными. Наоборот, Гегель неоднократно подчеркивал объективный характер социальных установлений. Более того, в поле зрения Гегеля постоянно находится существенная трудность: человек и сознает — в конечном счете, в тенденции — законы, принципы своей социальной деятельности, и в то же время действует, как бы не сознавая их. Для разрешения данного противоречия Гегелю как раз очень пригодилось обращение к исходной схеме: с помощью Мышления-1 и 2 более высвечиваются объективные моменты; с помощью движения к Мышлению-3 — моменты субъективные. Вопрос для Гегеля состоял прежде всего в том, чтобы понять способ существования объективного знания о всеобщем. Как раз в данном пункте и был применен Гегелем коренной для всей системы логицистский ход мысли, а именно вопрос решался им через субстанциализацию мышления. Гегель фиксирует две сферы реальности: 1) социальные действия людей (их поступки, деяния) в системе правовых, моральных и нравственных отношений и 2) социально-правовые, моральные и нравственные установления, регулирующие эти отношения, — некоторые *всеобщие* регулятивы социального поведения людей, которые должна дать истинная социальная философия. Поскольку речь идет о двух измерениях одной социальной действительности, Гегель с самого начала максимально сближает их. В силу исходной логицистской установки Гегель принимает как само собой разумеющийся постулат об изначальной «внедренности» всеобщих идеальных регулятивов в социальное действие людей. Содержание же *всеобщих* установлений и *всеобщих* регулятивов в силу того же логицизма сводится к мыслительному: «так как свобода и ее содержание принадлежат мышлению и есть нечто *всеобщее* в себе, то это содержание имеет свою подлинную определенность только в форме всеобщности» [III, 327]. Таким образом, Гегель по существу «проецирует» в действительность (в данном случае в социальную действительность) определения мышления и объявляет мышление *субстанцией социальной реальности*, некой всеобщей субстанциальной закономерностью социума.

Отсюда становится ясным и объективно-идеалистический, логический смысл гегелевского решения проблемы «бытия» всеобщего на почве объективного духа и истоки *объективного* идеализма гегелевского типа. Хотя логицизм — и соответственно идея субстанциальности мыслительного — предзаданы, все же «тайна и исток» такой субстанциализации в определенной степени объясняются ориентированностью на те стороны, срезы социальной реальности, где власть, мощь объективированного мыслительного содержания проявляется особенно четко. Социальные установления, нормы, регулятивы — право, нравственность, понятие Гегелем предельно широко, — давали для процедур объективно-идеалистической субстанциализации наибольшие основания. Так и получилось, что объективный характер и объективное существование всеобщих социальных регулятивов у Гегеля предстали прежде всего и главным образом как проявления «объективности мысли»³⁶.

Вместе с тем гегелевские рассуждения имели глубокий смысл и большую историческую ценность. Гегель ведь вел речь о социальных законах, которые на «поверхности» (в своем внешнем обнаружении) действительно предстают в качестве отчужденного и объективируемого мышления, как результаты действия поколений людей, которые запечатлелись в виде осмысленных, установленных, так или иначе сформулированных правил и норм поведения, претендующих на общность и всеобщность. В каком смысле общность и всеобщность была им присуща? Ведь правовые, нравственные, в широком смысле социальные регулятивы (нормы, принципы, установления) по существу являются неким «всеобщим продуктом» социальной истории. Производство этого «всеобщего продукта» было вплетено в предметно-практическую деятельность людей, а всего определеннее — в практику социального взаимодействия в самом широком смысле этого слова: именно в практическом взаимодействии с другими людьми индивиды *с той или иной мерой осознанности* продуцировали, видоизменяли, обобщали социальные регулятивы, создавали более или менее прочные, в тенденции значимые для всей человеческой цивилизации, т. е. именно всеобщие, социальные регулятивы. В данном процессе уже и каждый индивид должен был на каком-то уровне мыслить, чтобы включаться в процесс продуцирования и использования норм, — не забудем, что речь идет об идеальных принципах, к которым нельзя приобщиться иначе, чем через посредство сознания, мышления.

Однако в гегелевской конструкции объективного духа наряду с отмеченным позитивным решением реальных проблем сказываются и издержки логицизма. Гегель, по нашему мнению, слишком логицизирует всеобщий процесс идеального социального нормирования, «подтягивая» его к «чистым» мыслительным образцам. Поскольку в дело включается Мышление-1, обычные субъекты

³⁶ Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 104.

нравственно-правового действия скорее напоминают у него субъектов нравственно-правового философского мышления, своего рода «богов права и нравственности», конструирующих нормы в их «чистой» мыслительной всеобщности. Поэтому Гегеля можно упрекать в том, что он не раскрыл глубинных корней продуцирования всеобщего содержания законов (установлений), он осознал и представил анализ механизма продуцирования скорее в высших звеньях цепи — непосредственное «проецирование» мыслительного в действительности в качестве всеобщего содержания, которое предстает теперь в виде парадигмальной схемы действия. А это связано уже со вторым проблемным «блоком» — с важнейшим вопросом о средствах и формах социализации субъекта — «образовании» (понятом в широком смысле слова как *Bildung*³⁷) его в контексте социальной действительности.

Различное понимание и способы решения данной проблемы можно встретить уже на ранних этапах развития философской мысли. Рецепты воспитания путем простого обучения действию по принципу «делай как я» (Сократ и его ученики), обычного научения посредством изучения свода правил и т. д. (Аристотель, средневековая схоластика) — все это попытки осмысления и решения этой проблемы. Для Гегеля же сама проблема выступила в качестве мировоззренческой, а роль объяснительного принципа при ее решении стало играть понятие «деятельность». В качестве такового последнее особенно характерно для немецкой классической философии. Оно связано с утверждением в европейской культуре новой концепции человека, нового понимания рациональности, пронизанных идеями активности и инициативности человеческого действия. Это создало предпосылки для рассмотрения деятельности как основания и принципа социальной жизни. У истоков такого понимания стоял Кант. Ему принадлежит идея, согласно которой право и мораль становятся сферой, материалом анализа «практического разума» — социального действия и мышления в их единстве. Иными словами, Кант перешел от более абстрактного анализа действия и мышления, характерного для предшествующей философии, к их исследованию в контексте именно *социального взаимодействия* (подчиненного нравственно-правовым, правда, широко понятным, парадигмам). Фихте сделал следующий существенный шаг: для него область «практического разума» предстала как обобщенно понятая сфера «образования», формирования субъекта («я») в качестве чистой самостоятельности, свободной активности, которая создает мир («не-я»), ориентируясь на широко понятый этический идеал — идеал свободы³⁸.

³⁷ О специфически гегелевском понимании *Bildung* см. разд. 2 второй главы данной работы.

³⁸ Из-за соображений объема мы не можем здесь подробнее останавливаться на фихтеанской концепции «практической философии» (понятой в широком смысле слова как сфера «практического разума» и теория морали), хотя она, несомненно, сыграла огромную роль в формировании гегелев-

Гегель, опираясь на идеи предшественников, тоже придает своей концепции социального нравственно-правовую форму (почему сфера «объективного духа» формально тождественна сфере философии права и нравственности). Определение социальной воли дается Гегелем, как правомерно подчеркивает Ч. Перельман, «через практические, объективно действительные законы», т. е. через законы морали и нравственности, «существование которых очевидно»³⁹. Но у Гегеля еще более, чем у Канта и Фихте, обострено противоречие, характерное для всей немецкой классической философии: философско-правовая форма стала охватывать всю сферу социально-исторического⁴⁰. Вместе с тем форма эта чем дальше, тем больше обнаруживала свою узость и условность; было ясно, что реально на почве «философии права» и нравственности исследуются идеальные принципы социальной взаимодействия. А роль мышления в их формировании, изменении, действии, разумеется, является весьма важной. Поэтому Гегель и объявил именно мышление средством и формой социализации субъекта, его приобщения к социальной культуре (в широком смысле слова). И вновь здесь весьма продуктивно работает исходная схема мышления: Мышление-1 и Мышление-2 вскрывают объективные моменты социализации, а в контексте Мышления-3 анализируются субъективные, личностные моменты. Мышление здесь выступает как деятельность, причем оно есть «деятельное всеобщее — деятельность, производящая именно себя, так как деяние, то, что произведено, есть всеобщее» [I, 112]. Иными словами, мышление является для Гегеля важнейшей характеристикой социальной реальности (объективного духа) — объективированных, овеществленных образов общечеловеческой культуры, средств, обеспечивающих общение между людьми (нормы, традиции, идеалы и т. д.), гражданско-политических установлений, нравственных ценностей. Вот тут-то и для понимания деятельности, и для толкования мышления существенно, что Мышление-2 (в качестве вышедшего из лишь в-себе-бытия в сферу для-себя-бытия, т. е. в сферу социально-исторической, человеческой деятельно-

ского учения о социальности. Тем более что в данной области имеется солидная исследовательская литература, в том числе и гегелеведческая (особенно за рубежом). См., напр.: *Andreas W. Antinomie und Annerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte Rezeption.* Stuttgart, 1982. В данной работе не только анализируется фихтеанская философия «практического разума», но и дается интерпретация критики Гегелем (что для нас особенно важно) субъективистского обоснования практической философии у Фихте.

³⁹ *Perellman Ch. Betrachtungen über die praktische Vernunft // Zeitschrift für philosophische Forschung.* Meisenheim, 1966. Bd. XX, H. 1/2. S. 212–213.

⁴⁰ Т. Хаеринг прямо указывает, что Гегель «тяготел к отдельным сверхиндивидуальным формообразованиям, проявлениям культуры, каковы гражданское общество, право, государство, религия, церковь и т. д.» (*Haering Th. L. Hegel: Sein Wollen und sein Werke: Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels.* Leipzig; B., 1929. S. 16.) При этом очевидно, что социальная культура, социальная реальность приобретают у Гегеля философско-правовые характеристики.

сти) тесно увязано с проблемой формирования «мыслящей воли» (в более точном значении — осмысленной социальной деятельности) в контексте социальной реальности — феномен же «образования» («формирования») понят Гегелем в широком смысле как приобщение к культуре.

Такая концепция мышления у Гегеля связана с постановкой и решением ряда важнейших философских проблем, которые вращаются вокруг вопроса о социальной роли и статусе мышления. Здесь для Гегеля вновь возникает проблема объяснения всеобщего характера человеческого мышления (в качестве индивидуальной способности). Гегель по существу развивает далее еще одну интересную тему немецкой классической философии: формирование социально развитого, исторически ориентированного субъекта мышления, воли, действия в контексте человеческой культуры и в контексте предельно широких социальных образований (народа, человечества), т. е. речь идет о формировании человеческой субъективности и индивидуальности как личности. Личность, согласно Гегелю, — это то «я», которое представляет собой «*бесконечное отношение меня ко мне... в бытии других лиц*» [III, 329]. Иными словами, человек приобретает характеристики личности только в *факте признания* его другими людьми. Сам этот феномен признания⁴¹ является для Гегеля важнейшим методологическим инструментом социализации «я». Факт признания фиксирует у Гегеля специфические отношения единичных воле друг к другу, их деяния, поступки и т. д. Именно в этих деяниях и поступках единичная воля приобретает свое всеобщее содержание и свободу, ибо в них осуществляется соотношение различных «я» друг с другом и самопознавание «я» в другом «я». Поэтому человек, согласно Гегелю, не есть единичный, отстраненный и отграниченный от всего существующего субъект, созданный природой: «...что признается за личность... — это до такой степени мало существует от природы, что является скорее лишь продуктом и результатом сознания наиболее глубокого принципа духа, а также всеобщности и культуры этого сознания» [III, 353].

Заслуга Гегеля заключается в том, что он увидел основу и критерий субъективности в обществе, в роде. Более того, он понял социально-культурную деятельность как необходимое и основное измерение человеческой сущности, как важнейший срез становления и развития человека в контексте *Bildung*. Социализация человека, с точки зрения марксистской концепции, тесно связана с осознанием субъектом своего неразрывного единства с ходом социально-исторического процесса, своей включенности в культурный социум⁴². Подтверждением того, что мысль Гегеля

⁴¹ О генезисе гештальта «признание» и его роли в системе Гегеля, и в частности в «Феноменологии духа», см.: *Мотрошилова Н. В.* Путь Гегеля к «Науке логики»... М., 1984, особенно с. 158–178.

⁴² Особенно ярко данная идея проводится в следующих работах: *Кол И. С.* Социология личности. М., 1967; *Он же.* Открытие «я». М., 1978; *Ильен-*

ля движется также и в данном направлении, является, например, употребление в анализируемом контексте понятий типа «социальная память», «прогресс духа», так актуальных сегодня. По существу здесь намечается проблема «индивидуализации» и «субъективизации» знаний общества (для Гегеля это есть не что иное, как приобщение к некоторому «утверждающему знанию» — всеобщему самосознанию, мыслящей субстанции). Именно индивидуализация всеобщего знания и означает утверждение истинной действительности «я» («я» как личность): «все индивидуализированные во мне и мною перешагиваемые всеобщие определения души составляют мою действительность» [III, 155]. В этом смысле Гегель был совершенно прав, процесс «субъективизации» знаний общества есть необходимый момент социализации «я»: ведь в самом процессе индивидуализации происходит усвоение, интериоризация, как мы теперь говорим, норм социальной деятельности человека, что обуславливает выход за рамки индивидуального «я» и исследование человека в контексте более широкой системы отношений (государственно-правовой реальности, культуры и истории)⁴³. Однако и здесь, высказывая столь глубокие идеи о механизмах социализации человека⁴⁴, Гегель не мог не отдать должное своей исходной логичистской схеме. В качестве движущего мотора, той внутренней деятельности, которая возвышает единичное до субстанциального (а именно этот процесс происходит во время индивидуализации всеобщего знания), которая формирует и «образует» субъекта, выступает у Гегеля мышление, понятое как субъект, «всеобщий» «надындивидуальный» субъект.

Мышление как всеобщий субъект — это по сути дела идеалистическая модель целостного человека, «сущностные силы» которого образуют широкий спектр деятельных способностей, развитых благодаря историческому развертыванию культуры и ее усвоению. Здесь, таким образом, мистифицируется реальный субъект деятельности. При этом мистификации подвергается и сам процесс исторического развития культуры и приобщения к ней индивида.

Все культуuroобразовательные процессы происходят, согласно Гегелю, не только посредством мышления, но именно в самом мышлении: как опредмечивание, так и распредмечивание осуществляются не в предметно-практической деятельности, а сугубо в мышлении. Объективные предметы культуры исчезают, растворяются в последнем, а потому для Гегеля, как отмечал

ков Э. В. Что такое личность? // С чего начинается личность. М., 1979; Толстых В. И. Сократ и мы. М., 1981.

⁴³ На важность акта выхода за пределы субъективной рефлексии в контекст более общих и фундаментальных закономерностей указывают марксистские авторы. См., напр.: Мамардашвили М. К. Формы и содержание мышления: К критике гегелевского учения о формах познания. М., 1968; Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М., 1980.

⁴⁴ Следует, разумеется, иметь в виду, что данные идеи — это компоненты, скорее образующие «подтекст», чем реальный текст гегелевской идеалистической системы, и сам Гегель отнюдь не формулировал их в столь рациональном виде, в каком они предстали в нашем изложении.

К. Маркс, «чувственность, религия, государственная власть и т. д. являются *духовными* сущностями...»⁴⁵. Но вместе с тем в самой концепции мышления как всеобщего субъекта был заложен и глубокий рациональный смысл. По сути дела в качестве основного средства социализации человека Гегель утверждает идеал социальной деятельности: ведь мышление-субъект функционирует как «всеобщая» деятельность, разворачивающая себя в культуре и истории. Понятие «субъект» нужно здесь Гегелю для того, чтобы подчеркнуть процесс творчества, активности и движения, благодаря которому формируется все богатство культуры и осуществляется «образование» самого человека.

Гегель не без оснований характеризует эту деятельность как «надындивидуальную». «*Действительность и деятельность каждого единичного существа... обусловлены заранее предположенным целым, в связи которого они только и существуют*» [III, 340]. Социальная деятельность не совпадает с деятельностью отдельно индивида, она имеет некоторые новые качества. Социальная реальность, социальная культура (в широком смысле слова) предстают в качестве особой «сверхприродной» действительности. Как для формирования, так и для освоения этой действительности нужно, по мнению Гегеля, особое мышление — мышление, способное стать основанием самой культуры и истории.

Здесь мы переходим уже к третьему блоку проблем, рассматриваемых Гегелем в сфере объективного духа. Речь идет о реальной философской проблеме осуществления связи в истории и культуре. По существу это проблема поисков субстанциального в социально-исторической реальности. У Гегеля она ставится и решается в контексте осмысления важнейших проблемных линий «деятельность» — «культура» и «деятельность» — «свобода». Но методологическим инструментом решения, важнейшим разъясняющим принципом вновь является мышление. Гегель исходит из того, что мышление, разворачивающее себя в социальной действительности, нельзя понимать лишь как состояние отдельного человека — носителем социальной деятельности не может быть, по его мнению, единичный субъект: субъектами деятельности становятся сообщества индивидов, вернее, индивиды, организованные в «общину»; субъект здесь — народ с его особым самосознанием. Однако самосознание отдельного народа, пишет Гегель, «является носителем *данной* (курсив мой. — М. Б.) ступени всеобщего духа в его наличном бытии и той объективной действительностью, в которую он влагает свою волю» [III, 370]. Отсюда — соответствующие исходной схеме поиски «субстанциального» в самом народе. Для Гегеля реальной проблемой здесь становятся, говоря конкретнее, поиски единства между сегодняшней, «сиюминутной» жизнью народа и более широким контекстом «всемирной истории», которая — в качестве «найденной цели» — завершает раздел об объективном духе, свидетельствуя о предельной содержательной широте толкования, скрывающегося за

⁴⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 158.

условной философско-правовой и философско-этической формой. Отдельные индивиды, составляющие народ, конечно, смертны, как «смертны» отдельные результаты их деятельности. Что же, по Гегелю, «субстанциально» и, стало быть, сохраняется, пока сохраняется народ? Зная гегелевскую схему, можно было бы заранее предугадать ответ. «*Субстанция*, — пишет Гегель, — знающая себя *свободной*, в которой абсолютное долженствование есть в той же мере и *бытие*, обладает действительностью как дух *народа*» [III, 339]. Итак, носителем безличной деятельности мышления в социальной реальности, а следовательно, и основанием социальной культуры является для Гегеля «дух народа». За этой гегелевской мыслью скрывается глубокое диалектическое содержание. Здесь Гегель, с одной стороны, утверждает все тот же «внеиндивидуальный», в каком-то смысле субстанциально-всеобщий характер мышления, разворачивающего себя в социальной действительности, а с другой стороны, он утверждает *действительность* самой культуры и истории, *необходимый* характер их развития. Утверждение последнего имеет два проблемных аспекта: 1) осмысление Гегелем субстанциального единства истории и культуры; 2) диалектику свободы и необходимости в социуме. Разъясним это более подробно.

Субъектом исторического развития является для Гегеля государство, которое «есть непосредственная действительность *отдельного* и по своим *природным* свойствам определенного народа» [III, 364]. Иными словами, государство есть действительность «*определенного* духа народа». А поскольку последний имеет действительность, постольку «он существует *во времени* и по содержанию существенно обладает *особенным* принципом и должен пройти определенное этими условиями развитие своего сознания и своей действительности, он имеет *историю* в пределах самого себя» [III, 365]. Итак, государство имеет свою собственную историю, историю «в себе». Но как же в таком случае осуществляется связь в истории и культуре и есть ли она вообще, или культура есть история и культура разрозненных государств? Ответ на этот вопрос заключен у Гегеля в учении о всемирной истории, ключом же для ответа, как и прежде, является понятие «мышление».

Государство, согласно Гегелю, основывается на гражданском обществе. Граждане в государстве представляют собой огромное множество свободных людей, действительность которых обеспечивается их участием в государственной власти. Но «отдельные граждане, — пишет Гегель, — возвышаются над внешней всеобщностью, поднимаясь до всеобщности субстанциальной... в качестве особого рода — *сословий*» [III, 362]⁴⁶. А «субстанциальная

⁴⁶ Данное утверждение имеет большое значение для понимания гегелевской теории культуры. Дело в том, что различие сословий есть первое и непосредственное проявление *формальной культуры* в гражданском обществе. Гегель понимает сословные различия не просто и не только в конкретно-историческом ключе, но в своего рода «цивилизационном» ракурсе:

всеобщность» для Гегеля — это мышление⁴⁷. Поэтому Гегель и ратует за *мыслящий* народный дух, ибо именно такой дух «снимает в себе ту конечность, которой он как народный дух отмечен в своем государстве и в его переходящих интересах, в системе законов и нравов, тем самым доводя себя до знания самого себя в существенных чертах своей природы...» [III, 371]. Иными словами, «мыслящий дух» для Гегеля — это дух, вышедший на простор всемирной истории и культуры как *Bildung*, ибо он постиг их конкретную всеобщность, т. е. постиг мыслимую «самость» действительности, объективированную в культуре «безличную» деятельность мышления. В силу этого Гегель и утверждает, что *мыслящий дух* «возвышается до знания *абсолютного духа* как вечно действительной истины...» [там же].

Итак, мышление, в гегелевском понимании, включает в себя все богатство «субстанциального развития», которое само по себе существует как мир культуры (*Bildung*). Поэтому оно как активное, деятельное начало, являясь основным критерием культуры, — а высшая ценность *Bildung* для Гегеля состоит в приобщении ко всеобщности мышления⁴⁸ — становится движущей силой самого развития. В силу этого идеалом для Гегеля является осмысленное развитие социальной действительности. (Высшее проявление мировой истории — осмысленное созидание истории людьми). Гегель, таким образом, понял, что мышление в своей «безличной», «внеисторической» форме (как всеобщий процесс «проецирования» сущностных сил человека в действительность в качестве вещественных, т. е. объективных, отчужденных и т. д. форм общечеловеческой культуры) представляет собой основной способ исторического развития, главное средство формирования культуры. Вместе с тем в самой манере изложения данной концепции процесса осуществления «внеиндивидуального» мышления в социальной действительности имеется много мистических элементов. «Разгадка» тайны мистического заключена в логицизме гегелевской системы. «В центре интереса, — пишет Маркс о „Философии права“, — стоит здесь не философия права, а логика. Работа философии заключается здесь не в том, чтобы мышление воплощалось в политических определениях, а в том, чтобы наличные политические определения улетучивались, превращались в абстрактные мысли. Философское значение имеет здесь не логи-

существует, по Гегелю, естественный процесс, закрепляющий существующие формы разделения труда; а разделение труда — тот механизм, который дробит содержание единого всеобщего посредством различения и разведения по различным полюсам потребностей и средств их удовлетворения.

⁴⁷ Поэтому Гегель и говорит о необходимости приобщения отдельного единичного субъекта к мыслящей субстанции — о необходимости переработки свободной воли из непосредственной единичной (воли лица) через «частную» волю (волю народа, объединенного еще в гражданское общество) — в волю субстанциальную (волю государства, в котором выражена воля *духа народа*) [см. III, 295].

⁴⁸ Гегель. Соч. Т. VII. С. 47.

ка самого дела, а дело самой логики. Не логика служит для обоснования государства, а государство — для обоснования логики»⁴⁹.

Вместе с тем логицизм, как это ни парадоксально, позволил Гегелю не только поставить и решить ряд реальных социально-философских проблем на почве объективного духа, но увидеть и зафиксировать, правда, в мистифицированном виде — в форме чисто логических схем и рассуждений — единство культуры и истории. Более того, логицизм был для Гегеля способом выхода к такому важному измерению проблемы развития социальной реальности, как утверждение и осмысление действительности культуры и истории, необходимого характера их развития.

«Мышление» и есть на почве объективного, а потом абсолютного духа обозначение *направления развития* всего, в чем реализуются дух и логическая идея, устремленности этого развития к свободе. В сфере объективного духа логическая идея и «абсолютно первый» дух выходят на простор действительной истории и в этом смысле становятся свободными не только «в-себе», но и «для-себя». Поэтому задача «целевой деятельности воли» — как формы существования мышления в сфере объективного духа — в том, чтобы свобода приобрела наличное бытие в качестве определенного этой волей мира. Свобода же, «приобретшая форму действительности некоторого мира, получает, — пишет Гегель, — *форму необходимости*, субстанциальная связь которой есть система определений свободы, а ее проявляющаяся связь в качестве *мощи* есть *факт признания*, т. е. ее значимость для сознания» [III, 326]. В этой мысли Гегеля заключено глубокое содержание, характеризующее диалектическую сущность мышления (а потому диалектическую сущность истории и культуры, ведь Мышление-2 — это деятельность, разворачивающая себя в социуме и имеющая значение в качестве объективированного, «вещественного» воплощения, что выражается Гегелем в Мышлении-1): сущностью мышления (а следовательно, истории и культуры) является диалектика необходимости и свободы, посредством которой оно порождает все многообразие своего содержания (все многообразие культуры и истории). По сути дела Гегель утверждает следующее:

1) наличным бытием свободы всегда является необходимость. Этим Гегель утверждает необходимый характер развития самой

⁴⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 236. Как бы продолжением этой критики гегелевской логизации предмета и способа философского анализа является ленинская мысль о том, что принцип совпадения исторического и логического в философии истории трансформируется в оправдание подавления логическим («народным духом» в данном государстве) исторического (реальной истории этого народа). См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 288. Ленинская критика направлена на философию истории Гегеля и для нас она представляет особый интерес, ибо мышление «в качестве» социальной действительности у Гегеля разворачивает себя не только в собственно правовой сфере, но и в широко понятой исторической действительности.

действительности, закономерность и разумность культуры и истории: мышление как свобода [см. I, 120] воплощается в действительности в качестве необходимости;

2) «...Субстанциальная связь формы необходимости есть система определений свободы». Иными словами, субстанцией социальной действительности, истории и культуры является система определений мышления (подчеркнем: определений, «проецируемых» в «безличной» деятельности). Важность этого момента заключается в том, что Гегель через диалектику свободы и необходимости утверждает имманентное единство субстанциального и культурно-деятельностного аспектов мышления.

3) «...Проявляющаяся связь формы необходимости в качестве *мощи* есть *факт признания*». Это означает, что необходимость приобретает свою мощь лишь в качестве познанной (в этом проявляется единство в гегелевской схеме Мышления-1 и 2 с Мышлением-3). Иными словами, Гегель проводит спинозианскую идею о свободе как познанной необходимости. Однако на почве гегелевской философии права эта идея приобретает специфически логицистское содержание. Речь идет о таком постижении, при котором «мыслящий дух» возвышается до абсолютного знания (= абсолютной истины), в котором «знающий разум является свободным для себя, а необходимость, природа и история только служат к его раскрытию и представляют собой только сосуды его чести» [III, 371]. Таким «адекватным» способом постижения является философия как наука⁵⁰, в которой воплощается мышление, понятое как мышление само по себе, выделенное в своей чистоте.

Таков общий проблемный смысл гегелевского понимания диалектики необходимости и свободы. Вместе с тем на почве объективного духа она приобретает и конкретное содержание⁵¹. Ге-

⁵⁰ В этом пункте заключена основная «разгадка» смысла важнейшего гегелевского понятия «потребность в философии»: мышление может быть реализовано только в качестве философского мышления. Интересная попытка интерпретации данной гегелевской идеи на обширном текстологическом материале (в основном «Феноменологии духа» и «Науки логики») предпринята в работе: *Günter Sch. Hegel oder das Bedürfnis nach Philosophie. Hildesheim etc., 1982.*

⁵¹ С реализацией диалектики свободы и необходимости на почве философии права связан целый веер частных проблем. Их можно разделить на две группы: 1) проблемы, касающиеся субъективной свободы, и 2) проблемы, возникающие в связи с «субстанциальной» свободой. Первая группа проблем имеет место в правовой и моральной сферах, в гражданском обществе и государстве – это проблемы свободы, равенства, диалектики свободы и индивиду и законодательства, проблема моральной свободы как деятельного обнаружения воли в поступке и др. Это связано с тем, что здесь «действуют» еще «субъективная» и «частная» воли. Поэтому, по Гегелю, лишь по мере возвышения «субъективной» воли до «воли субстанциальной» осуществляется приближение к субстанциальной свободе. Последняя имеет место лишь в области всемирной истории. Именно в качестве субстанциальной свобода есть содержание мышления и через него реализуется в действительности как необходимость. Поэтому субстанциальная свобода и является основным предметом рассмотрения Гегеля.

гегелевское понимание реализации мышления в качестве носителя диалектики свободы и необходимости «результатируется» в постановке проблемы «всемирной истории». Всемирная история, пишет Гегель, «есть путь освобождения духовной субстанции — деяние, посредством которого абсолютная цель мира осуществляется в ней» [III, 365]. Но что значит эта «абсолютная цель»? Это для Гегеля означает, что «в истории вообще есть разум» [III, 366]. Каков смысл этого утверждения?⁵² Утверждается ли здесь чистый провиденциализм и фатализм, или Гегель имеет в виду нечто другое?

Появление ряда новых текстов Гегеля⁵³ позволяет утверждать, что «разум» в гегелевской интерпретации есть отнюдь не некий абсолют, рок, фатум. «Разум применительно к государственно-правовой реальности,— пишет Н. В. Мотрошилова,— есть для Гегеля синоним „имманентного закона и сущности“ данной сферы — закономерностей ее развития, которые благодаря своей необходимости и всеобщности становятся действительностью или способны стать действительными в будущем»⁵⁴. Таким образом, «разум» для Гегеля — это обозначение закономерности и необходимости развития всемирной истории, ее «всеобщность и определенность» [III, 11]. Иными словами, Гегель считает «целью» истории необходимость и закономерность. «Освобождение духовной субстанции» означает для Гегеля реализацию ее в мире в качестве необходимой, а потому действительной. Путь же этого освобождения — «деяние» — есть, согласно Гегелю, осуществление в истории мышления как «безличной», «внеисторической» свободной деятельности.

Итак, мышление есть для Гегеля носитель диалектического единства свободы и необходимости в социальной действительности. В этом смысле оно является некоторым — воплощенным в реальности — методологическим принципом, утверждающим ди-

⁵² В современном западном гегелеведении наметилась интересная, весьма продуктивная тенденция интерпретации гегелевского понятия «разум» в контексте истории. См., напр.: *Schliwa H. Vernunft und Geschichte // Hegel-Jahrbuch. 1971. S. 236–247; Angehrn E. Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1981. Bd. 35, N. 3/4. S. 341–364.* Уже само название последней статьи (Разум в истории? К проблеме гегелевской философии истории) свидетельствует о дискуссионном характере темы «разум—история» в гегелевской философии. Основой для дискуссии явились новые, недавно найденные и изданные тексты Гегеля, которые дают основание для пересмотра традиционного взгляда на гегелевскую концепцию философии истории как на фаталистическую и провиденциалистскую.

⁵³ Здесь особенно важно выделить два текста. Это: *Hegel. Vorlesungen Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd. 3. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. T. 1. Einleitung. Der Begriff der Religion/Hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg, 1983; Hegel. Philosophie des Rechts. Die Vorlesungen von 1819/20 in einer Nachschrift/Hrsg. von D. Henrich. Frankfurt a. M., 1984.* О содержании этих и некоторых других неизвестных советскому читателю текстов см. подробнее: *Мотрошилова Н. В. Современное исследование философии Гегеля... // Вопр. философии. 1984. № 7. С. 81–97.*

⁵⁴ *Мотрошилова Н. В. Современное исследование философии Гегеля... С. 89.*

алектику развития. Иными словами, мышление, разворачивающее себя во всемирной истории и культуре, есть для Гегеля закрепление важнейшей установки его философской системы — провозглашение абсолютного и целостного развития социальной реальности. Эта гегелевская идея имеет непреходящее значение, ибо она утверждает *необходимость и закономерность* диалектического развития истории и культуры. Однако для Гегеля эта идея так и осталась по существу нереализованным идеалом, ибо в силу предзаданности логической схемы он мистифицировал саму идею, придав ей логическую окраску и «вписав» ее в рамки абсолютно идеализма. Поэтому данная концепция истории отнюдь не предстает у него в том виде, в котором она изображена нами. В гегелевской интерпретации она представляет собой в большей степени логическую, нежели историческую, концепцию: это есть теория мышления, понята в качестве «безличной» деятельности, реализующей себя во всемирной истории. В силу этого анализ истории есть для Гегеля анализ мышления, но мышления, представленного уже в терминах «чистой логики» социального, отождествленной с логикой объективного духа (и «объективного» мышления).

Итак, перед последовательно логицистским взглядом Гегеля история и социальная культура (в широком смысле слова) представляли в качестве утверждающегося логического и мыслительного, разворачивающегося в виде социально-объективированных, реализующихся и изменяющихся в обществе форм права. Поэтому любая проблема и трудность, касающаяся духа, вышедшего на простор объективной реальности, социальности, разрешалась Гегелем с помощью ссылки на творческую силу мышления. С таким пониманием мышления в контексте философии объективного духа связано и противоречие гегелевской философии, редко анализируемое в литературе. С одной стороны, Гегель здесь включает исследование мышления в контекст социально-исторической деятельности человечества, ставит в связь с такими социальными формами, как государство, право, мораль; с другой стороны, саму социальную деятельность и даже действительность он «логизирует», подчиняет мышлению.

3. «ВЕРШИНА» СИСТЕМЫ: ПРИЗРАКИ И РЕАЛИИ АБСОЛЮТНОГО

Учение об абсолютном духе задумано Гегелем как телеологически предопределенная «вершина» всей его идеалистической системы, и в силу этого оно имеет важнейшее значение как для интерпретации «Философии духа» (вместе с тем и «Энциклопедии философских наук»), так и для адекватного понимания и толкования всей гегелевской философии. Однако в гегелеведении сложилась противоречивая ситуация в области исследования и осмысления данного раздела. С одной стороны, как в отечественном, так и в западном гегелеведении имеются достаточно глубоко

кие публикации по отдельным проблемам философии абсолютного духа (эстетическим, теологическим, философско-гносеологическим и т. д.)⁵⁵; выполнены же они в основном на материале гегелевских «Лекций по эстетике», «Лекций по философии религии» и др. Обсуждение частных проблем гегелевского учения об абсолютном духе на таком обширном и в то же время конкретном текстологическом материале понятно и оправданно: ведь в «Философии духа» искусству, религии и философии, т. е. абсолютному духу, посвящено (в русском варианте) всего 27 страниц, и вполне понятно желание обратиться к более подробным текстам. Однако вместе с тем необходим и анализ, а соответственно и общая оценка учения об абсолютном духе в качестве «встроенного» в единую канву гегелевской «Философии духа» (в более широком контексте — «Энциклопедии философских наук»), тем более что это (по сравнению с записями лекций) — «первичный», самим Гегелем написанный текст. Анализ последнего все более привлекает внимание исследователей.

В последние десятилетия в западном гегелеведении активизировался интерес к текстам «Философии духа», причем раздел об абсолютном духе становится весьма актуальным предметом исследования⁵⁶. Однако в потоке западной гегелеведческой литературы по философии абсолютного духа преобладают в основном теологические работы. Авторы некоторых из них если и подвергают критике логицистско-идеалистические издержки концепции Гегеля, философские ошибки его теории, то одновременно усматривают достоинство философии абсолютного духа Гегеля в том, что она является якобы одним из вариантов классической теологии. Так, западногерманский философ М. Тёниссен в своей книге «Гегелевское учение об абсолютном духе как теологически-политический трактат» не просто пытается найти теологический подход к учению Гегеля об абсолютном духе, но объявляет, что «гегелевская система... в целом... во всей своей разносторонности есть философия религии»⁵⁷. Позиция Тёниссена созвучна мыслям

⁵⁵ Сюда можно отнести работы советских авторов: А. М. Анохина, А. М. Асланова, А. Т. Москаленко, М. С. Глазмана, М. Ф. Овсянникова, Г. В. Гладышева, В. В. Ванслова, И. А. Корвиленко, Р. К. Луканина, Л. М. Алехиной и др.; зарубежных авторов: Г. Малушке, Р. Алерса, Г. Коха. В 1981 г. в ГДР вышел солидный коллективный труд по проблемам религии в немецкой классике (в работах немецких философов и литераторов конца XVIII — середины XIX в.). В открывающей книгу статье Г. Видермана и Э. Ланге большой раздел посвящен Гегелю. См.: *Philosophie und Religion: Beiträge zur Religionskritik der deutschen Klassik* Leitung. Weimar, 1981. S. 7—60.

⁵⁶ Свидетельством повышенного интереса к философии абсолютного духа является, например, тот факт, что проблематика гегелевского учения об абсолютном духе стала предметом обсуждения на симпозиуме Международного Гегелевского объединения (Hegel-Vereinigung) на Капри в 1983 г. См.: *Hegels Logik der Philosophie: Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes/Hrsg. von D. Henrich*. Stuttgart, 1984.

⁵⁷ *Theunissen M. Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. В. (W.), 1970. S. 60.

еще одного западногерманского философа — Эриха Шмидта. По его мнению, «гегелевскую систему в целом и в отдельности вообще нельзя понять и правильно оценить, если не сознавать, что фундамент и вершина его философии есть теология»⁵⁸. В данной интерпретации «снимается» рациональное, диалектическое содержание как гегелевской системы в целом, так и раздела об абсолютном духе и гипертрофируются в определенной степени имеющиеся в нем теологические идеи⁵⁹. Отсюда — важность и необходимость марксистского анализа учения об абсолютном духе в качестве раздела «Философии духа». Предпринимая в работе попытку такого анализа⁶⁰, автор отнюдь не претендует на его окончательность и всесторонность, ибо хорошо осознает сложность и объем данной аналитической работы.

Философия абсолютного духа толкуется Гегелем как собственная почва духа, как та сфера, в которой дух обретает свою сущность, т. е. знание самого себя или, что то же самое, «знание абсолютной идеи» [III, 382]. То содержание, которое до сих пор (в философии субъективного и объективного духа) приписывалось духу, не было откровением самого духа: дух, пишет Е. П. Ситковский, «...как бы сам еще не осознавал себя, его познание происходило как бы за его спиной и совершалось нами, философом, Гегелем»⁶¹. Иными словами, дух был лишь объектом наблюдения и познания, и только в качестве абсолютного духа он превращается также и в «безличный субъект» познания, причем объектом этого познания является он сам. Но существует и познается он не просто в виде действительного мира, природы, в которой он воплощен, а в форме наиболее адекватных образов его «самоосуществления», т. е. в идеальном материале искусства, религии и собственно философии. Для Гегеля «из всех (природных. — М. Б.) форм человеческая является самой высшей и истин-

⁵⁸ Schmidt E. Hegels System der Theologie. B., 1974. S. 1.

⁵⁹ Западное гегелеведение последних десятилетий характеризуется обильным потоком теологических работ. Однако данные работы отнюдь не однородны. Среди них имеются как работы, авторы которых негативно относятся к гегелевской диалектике, не признают ее фундаментального методологического и мировоззренческого значения, так и работы, авторы которых проявляют позитивное отношение к диалектике Гегеля. К первой группе принадлежат работы Жана Ипполита, Александра Кожева и др. См.: *Kojève A. Hegel: Versuch einer Vergegenwärtigung seines Denkens*. Stuttgart, 1958; *Teilhard de Chardin P. Der Mensch im Kosmos*. München, 1959. Ко второй группе, кроме уже названных работ М. Тениссена и Э. Шмидта, можно отнести следующие: *Schmidt H. Verheissung und Schrecken der Freiheit*. Stuttgart; B., 1964; *Wolf-Dieter Masch. Gegenwart Christi in der Gesellschaft: Eine Studie zur Hegels Dialektik*. München, 1965; *Weischedel W. Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt, 1972; *Neuenschwander U. Gott im neuzeitlichen Denken*. Bd. 1. Gütersloh, 1977.

⁶⁰ Раздел об абсолютном духе «Философии духа» почти не анализировался систематически в связи с нашей темой — проблемой мышления. По этому вопросу в литературе можно найти лишь отдельные упоминания.

⁶¹ Ситковский Е. П. Учение Гегеля о человеке // Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 443.

ной, потому что только в ней дух может иметь свою телесность и тем самым свое наглядное выражение» [III, 384]. По существу в сфере абсолютного духа Гегель осмысливает важную общепсихологическую проблему становления и утверждения человека и человечества в их духовной, идеальной самости — в качестве «действительности духа». Но при этом речь идет о самопознании и самовыражении человека в «стихии» духовной культуры, что для Гегеля и означает обретение человеком своей *действительной* сущности [см. III, 382]. Человек в сфере абсолютного духа предстает уже в качестве конкретного единства индивидуальности, личностных, общественных характеристик и содержания самого духа. Мистификация здесь состоит в том, что это движение человеческого как единства индивидуального и социального оказывается тождественным движению исходной субстанции гегелевской системы — абсолютной идеи.

Важнейшее значение для понимания специфики гегелевской системы, для выявления ее истоков имеет размышление над тем обстоятельством, что на «вершине» последовательно анализируемых Гегелем духовно-идеальных форм утверждаются именно искусство, религия, философия. А для выяснения того, в каком аспекте, «среде» эти весьма многомерные формы включены в философию, весьма существенно в свою очередь принять в расчет содержание и конструктивную роль гегелевского понятия мышления. Ибо искусство, религия и философия предстают у Гегеля в качестве определенных системой, ее «телеологией» этапов, ступеней длительного, развивающегося через противоречия процесса познания человеческим духом самого себя. И хотя в гегелевской философии абсолютного духа, таким образом, рассматривается развитие форм духовной культуры, это рассмотрение производится Гегелем в том специфическом аспекте, в котором ключевую роль опять-таки играют понятия «дух», «разум», «мышление». При этом данные понятия выступают здесь в своих чисто логических характеристиках. Абсолютная идея как сущность духа в сфере абсолютного духа движется к *полному совпадению* с идеей логической, где она раскрывает свое *философско-логическое* содержание в форме «мышления мышления» (высшего идеала логической системы Гегеля). В силу этого и само мышление как носитель духа логицизма в системе в конечном счете утверждается на этой «вершине» системы в его *логико-гносеологическом аспекте* (правда, достаточно широко и своеобразно понятом).

Мышление-1 в философии абсолютного духа — это утверждение «субстанциальности» абсолютной идеи как раз путем «уяснения» ее высшего логического содержания, т. е. «осуществления» ее в мире как логической идеи. В этом смысле мышление предстает как «в себе и для себя» *логическое мышление*, перерастающее в науку логики — «высшее», по Гегелю, мышление о «высшем» мышлении. Или, в терминологии Гегеля, «чистое мышление», погруженное в самое себя, как бы и не нуждающееся вовсе в человеке, имеющее своим предметом самое себя, а потому

представляющее собой нечто всеобщее, «властвующее» над миром и человеком [см. I, 49; III, 19]. Как пишет К. Дюзинг, это «...есть мыслящая сама себя идея или абсолютная субъективность»⁶². Синоним такого мышления: некая душа мира, бог, абсолютная субстанция. Логическое мышление тем самым превращено Гегелем в некий идеал, и только в свете этого идеала оценивается суть абсолютного знания (= утверждение человеческого духа в своей высшей сущности), содержащего реальность абсолютного (абсолютной идеи, «абсолютно первого» духа). Развертывание этой реальности и самоосуществление абсолютного (логического) — это цель и высший пункт движения на почве абсолютного духа, а значит, и движения всей системы духа. Однако достигается эта цель не иначе как благодаря постепенному восхождению духа, теперь уже в форме абсолютного, по его «собственным» ступеням. Дух одновременно «проходит» через ступени своей «все более абсолютной» реализации. Отсюда — значение мышления во втором аспекте, т. е. примененне именно здесь важного для Гегеля диалектического положения о «действительной» сущности логического.

Мышление (как *Мышление-2*) здесь приобретает значение средства, которое определяет, направляет диалектический процесс достижения абсолютного (идеального) содержания. Гегель понимает «мышление» в данном аспекте как обозначение деятельности по осуществлению «действительной свободы» логической идеи. На мистифицированном языке Гегеля это деятельность, благодаря которой происходит наиболее адекватная самореализация логической идеи и абсолютно первого духа в качестве свободного, а значит, и самопознающего, определяющего себя: ведь свобода, согласно Гегелю, состоит в том, чтобы «в своем другом все же быть у самого себя, быть в зависимости только от... самого себя, определять самого себя [I, § 24]. Таким образом, логическая идея здесь совпадает по содержанию со свободой, притом подлинной, — она превращается в «действительную свободную» идею, раскрывающую в своем деятельном «самоопределении» собственную сущность как проявление «абсолютно бесконечного мышления» (логического мышления = мышления мышления). Иными словами, реальное содержание этого оттенка понятия мышления (*Мышления-2*) состоит в том, что оно объявляется Гегелем деятельным, активным и в то же время интерсубъективным началом, благодаря чему и осуществляется утверждение человека в его «зЫсшей», т. е. духовной, идеальной самости. Именно оно придает объективный, «всеобщий» характер формам человеческого знания.

Мышление в его третьем аспекте — средство наиболее адекватного «самооткровения» логической идеи, реальная сила, позволяющая осуществиться самопознанию человека. И так, даже в

⁶² Düzİng K. *Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel* // *Hegel-Studien*. 1980. Bd. 15. S. 150.

разделе об абсолютном духе, где, казалось бы, исключается индивидуальность, субъективность (ибо речь идет об общественных формах духовной культуры), все же встает вопрос о мышлении как субъективном — как индивидуальной, чисто человеческой способности: ведь лишь человек в своем самопознании, самораскрытии и самовыражении в идеальной сфере в состоянии, согласно Гегелю, привести все духовное к самореализации.

Таким образом, мышление (в его трех аспектах) в сфере абсолютного духа выступает у Гегеля в качестве орудия для решения исходной задачи — анализа человека как духовного существа и анализа «высших» форм его реализации в культуре. При этом общая проблема становления и утверждения человека в его идеальной, духовной «самости» и проблема духовных форм разветвляется на массу других философских проблем, которые существенны не только для осмысления и решения общей исходной проблемы раздела об абсолютном духе, но также (и даже в первую очередь — и в этом специфика философии абсолютного духа) всей философской системы Гегеля. Ведь в сфере абсолютного духа Гегель стремится реализовать все цели и идеалы своей системы; данная сфера — непосредственный и необходимый итог (и в то же время предпосылка, в силу специфики гегелевского системного построения) всей философии Гегеля. Поэтому выделяемые нами далее проблемные блоки скорее представляют собой важнейшие проблемные узлы всего философского учения Гегеля. Мы проанализируем лишь два из них, важнейшие, которые можно представить следующим образом:

1. Реальная проблема поисков адекватных истинно-объективных форм самопознания (=самовыражения) человеческой сущности в контексте развития форм духовной культуры. Взятая в связи с построением всей философской системы Гегеля, она предстает как проблема адекватного выражения, воплощения, обретения всеобщего.

2. «Абсолютное самопознание» как утверждение «действительности» человека в конкретном диалектическом тождестве его субъективных (индивидуально-природных) и объективных (социокультурных) характеристик. Взятая в контексте гегелевской системы, данная проблема предстает как проблема реальности абсолютного, в которой правомерно видеть разгадку «тайны» логизма гегелевской системы.

Проблема поисков истинно-объективных форм самопознания человека, форм знания (в широком смысле слова) связана с поисками адекватного материала для выражения знания, для воплощения его всеобщего содержания. Для Гегеля решение этой задачи предполагает движение к «истинной объективности». Казалось бы, дух, а вместе с ним и человек уже обрели в системе Гегеля объективность, реализовавшись в истории и сформировавшись в культуре. О какой же объективности идет речь теперь, на почве абсолютного духа? — Гегель вводит здесь важнейшее различие, существенное для всей его системы, проливающее

свет на многие «загадки» логицизма. Он различает «истинную» и «не-истинную» объективность. Духовное на почве объективного духа — объективность, но пока еще не-истинная. «Не-истинность этой объективности заключается в том, что сфера объективного духа представляет собой сферу конечного, и потому он имеет основание не в себе, а в другом. (Ибо объективный дух является лишь моментом конкретного духа, положен им.) Поэтому об «истинной объективности», согласно Гегелю, может идти речь лишь в сфере самого конкретного (абсолютного) духа, в сфере, где «всеобщее» и реализуется на собственной почве: только абсолютный дух соразмерен всеобщему в смысле его бесконечности и самостоятельности. Однако действительной областью истинной объективности является даже не просто сфера абсолютного духа, а стихия чистой духовности, где «чистый дух только и существует для духа». «Истинная объективность», пишет Гегель, заключается «лишь в стихии мысли» [III, 388]: только здесь всеобщность предстает в качестве свободной — полностью очищенной от покровов чувственности, предстает в своем истинно идеальном содержании. Иными словами, Гегель остался верен себе, исходному принципу своей системы: не социальная действительность, а «стихия мысли», сфера логики приобретают у него характеристики «истинной объективности» и «реальности»⁶³.

Мышление, но уже как логическое (высшее субстанциальное) мышление объявляется, таким образом, идеалом, целью, к которой в своей самореализации и самооткровении должно стремиться абсолютное, всеобщее. Но «идеал» для Гегеля — это не «бессильная» идея — долженствование, а целостный и вместе с тем реальный образ человеческого духа, вечно развивающегося через свои противоречия. Любая достигнутая ступень развития предстает с этой точки зрения как частично реализованный идеал, как фаза подчинения эмпирии власти мышления, силе идеи, мощи понятия, как реальное осуществление изначально провозглашенной субстанциальности мышления. Иными словами, и на почве абсолютного духа (и даже, может быть, в первую очередь здесь — в силу специфической роли учения об абсолютном духе в целостной системе Гегеля) вычлененная нами «схема» мышления отвечает стилю, структуре, смыслу движения понятий, категорий, включающего в себя немало действительно реальных проблем и аспектов развития.

В выделенном нами проблемном блоке именно мышление становится воплощением «истинной» объективности, а следовательно, критерием адекватности выражения всеобщего. Но вместе с тем оно объявляется Гегелем и инструментом, неким универсальным принципом этой «истинной объективации» (для Гегеля — логизации), ибо именно оно является в системе Гегеля посите-

⁶³ О специфике гегелевской трактовки понятия «реальность» и о связанном с ним возрождении логического «реализма» более подробно речь пойдет ниже. Здесь же есть смысл ограничиться лишь замечанием о том, что «реальность» для Гегеля — это соответствие понятия действительности.

лем духа и свободы: «...принципом содержания идеи является определение свободной интеллигенции...» [III, 338]. В этом смысле именно благодаря деятельным характеристикам мышления (уже в качестве Мышления-2) всеобщий дух приобретает способность движения к «истинной объективности» — способность адекватного самопознания и самовыражения. Путь же к этой истинной объективности, согласно Гегелю, есть длительный путь духа в качестве абсолютного, т. е. длительный путь его саморефлексии (ведь абсолютный дух имеет дело только с самим собой) с целью «самоосуществления» в действительности (читай: самоосмысления): абсолютный дух созерцает, представляет и познает себя в действительности. Отсюда — и гегелевское структурирование пути этого «самооткровения», этого приобретения «всеобщим» истинной объективности. Поскольку абсолютный дух выражает себя в *созерцании*, он предстает в виде искусства (философии искусства); поскольку дух *представляет* себя, он проявляется как религия (философия религии); поскольку дух *познает себя в понятиях*, он приобретает статус философии. Мы уже говорили, что многомерные социально-исторические формы — искусство, религию, философию — Гегель рассматривает под особым углом зрения, в соответствии с главным своим интересом. А последний определяется именно субстанциальным толкованием мышления, его превращением в двигатель, мотор развития культуры, возвышением мышления также и в его индивидуально-субъектной форме над всеми другими разновидностями духовного. Иными словами, конструкция раздела об абсолютном духе также определяется «предсуществованием» и заведомым значением для анализа духовных форм гегелевского понятия мышления, а говоря конкретнее, тех основных взаимосвязанных оттенков его понимания, которые мы выразили в виде тройственной схемы (Мышление-1, 2, 3). Главный критерий и интерес для Гегеля в подходе к религии, искусству, философии — в какой мере они способны или не способны подвести к всеобщему, к логике, к «высшему мышлению мышления».

В искусстве всеобщее содержание «наряду со своими духовными определениями содержит еще и определение природной стихии, или наличного бытия» [III, 383]. «Единство природы и духа» дано здесь еще «непосредственно», в форме созерцания. Поэтому содержание мысли может быть в произведении искусства несущественным, — от чего произведение искусства не перестает относиться к сфере прекрасного. Иными словами, художественная, эстетическая форма, по Гегелю, представлена в произведении искусства таким образом, что мыслительное содержание не является здесь главным. А потому искусство определяется как низшая форма абсолютного духа — она не может быть ни единственной, ни наиболее адекватной формой самовыражения (= самопознания) всеобщего. Вместе с тем искусство, по Гегелю, создает реальные условия для перехода от непосредственного созерцания всеобщего к созерцанию опосредованному, т. е. к представ-

лению, ибо с развитием форм искусства оно все более отдалается от природности и приближается к духовности [см. III, 385—387].

Переход духа к представлению себя означает для Гегеля переход к религии — дух проявляется как религия (философия религии). Однако инструментом последней является еще *чувственное* представление, т. е. мыслительное вновь не является здесь главным. «Конечно,— поясняет гегелевское понимание статуса мышления в религии Карл Альберт,— мышление имеется в религии. Но религиозное мышление — не чистое мышление. Оно смешано с чувством»⁶⁴, т. е. имеет еще чувственную форму. Вместе с тем религия наполняет чувственную форму таким содержанием, которое в тенденции является философским. Это осуществляется в терминах «религии откровения» (абсолютной, истинной религии) [III, § 564]: она не удовлетворяется уже простыми представлениями веры и переходит к мышлению, причем к мышлению в понятиях [III, 389]. Происходит это в процессе «смыкания духа с самим собой» [III, 392], т. е. в процессе отождествления различного — двух форм «реальности» (природы и духа) [см. III, 390—392]. А тождество различного, «нерасторжимая связь всеобщего, простого и вечного духа в себе самом» есть основа философии Гегеля, ее предмет [см. III, 392]. Таким образом, религия в гегелевском толковании «задает» философию, ее «проблемное поле». По мере развития религиозного сознания, переходя от чувственных представлений к рассудочной рефлексии и от нее к понятийному (чистому) мышлению, религия — в качестве «религии откровения» — провозглашает себя философией. Такое понимание религии у Гегеля есть в каком-то смысле продолжение историко-философской традиции, но осмысление уже дается в терминах логистической системы. Для Гегеля, как и для Канта, идеалом остается «религия в пределах только разума». Но идеал разума для Гегеля завершается спекулятивным мышлением, осознавшим свою собственную диалектическую природу и тем окончательно «замкнувшись» в самом себе.

Данное понимание реально выражается в гегелевской трактовке понятия «бог». «Бог» для Гегеля — диалектическое понятие, обозначающее «именно то, что движется вперед и развивается», «вечная в-себе-и-для-себя сущая идея...» [III, 407]. «Бог» для Гегеля — «содержательность», действительная «наполненность» логической идеи, реализующаяся в мире. Как указывает Ленин: «Гегель „только“ обожествляет эту „логическую идею“»⁶⁵. И уже в качестве «бога» он ставит эту идею по отношению к природе в положение сущности (речь идет о философии абсолютного духа). Иными словами, гегелевский «бог» религии откровения — отнюдь не конкретный бог христианской религии, «бог везде,— пишет Гегель,— он есть чистое мышление»⁶⁶. Реально

⁶⁴ Albert K. Vom Kult zum Logos: Studien zur Philosophie der Religion. Hamburg, 1982. S. 93.

⁶⁵ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 164.

⁶⁶ Гегель. Соч. Т. VIII. С. 35.

через понятие «бог» функционирует здесь мышление. В этом смысле гегелевское утверждение «реальности» бога есть утверждение «реальности» логического мышления уже в истинной религии⁶⁷. Поэтому дух, пройдя через ступень истинной религии, превращается в философию, ибо он теперь познает себя в понятиях, а это значит, что он возвышается до мышления, обладающего самосознанием [см. III, 393]. Сама философия толкуется Гегелем как дух, который познал себя, «снял» самость искусства и религии, сохранил истинность их содержания (постиг их понятие) и возвысил его до абсолютной формы. Этой абсолютной формой объявляется самосознающее логическое мышление (мышление мышления), которое является теперь не просто *основой* мира, а уже реализованным в действительности в качестве наличного бытия абсолютного духа (вот почему наиболее высокой и завершенной духовной формой объявлена философия). Это, по словам Гегеля, уже «есть всеобщность, *удостоверенная* в своем конкретном содержании как в своей действительности» [III, 406].

Мышление (в качестве Мышления-2) на почве абсолютного духа есть утверждение действительности всеобщего, логического, их высшей реальности и глубочайшей сущности. Более того, в силу приобретения всеобщим, логическим истинной объективности в стихии мысли, само логическое предстает теперь в качестве логического мышления, «осуществленного» в действительности. Тут о логическом мышлении говорится именно то, что приписывалось мышлению как таковому: оно провозглашается Гегелем той абсолютной вещью, которая способна творить, создавать природу и действительный дух, а затем — в качестве философии — осознавать свое логическое содержание и теперь уже окончательно утверждаться как «вечная в-себе-и-для-себя сущая идея, вечно себя порождающая в действии...» [III, 406—407]⁶⁸. При этом абсолютное, по Гегелю, утверждается уже как «свободное», ибо оно в своем деятельном «самоосуществлении» раскрывает свою сущность как проявление свободного логического мышления и поэтому «в своем другом» «не теряет» себя: ведь «свое другое»

⁶⁷ Кстати, при таком понимании очевидной становится и специфика целостного гегелевского толкования религии: гегелевское учение о религии есть уточнение, конкретизация, наполнение новыми аргументами его философской системы в целом. Ведь «бог», согласно Гегелю, предстает в качестве: 1) вечного содержания, всеобщей сущности; 2) деятельного обнаружения и инобытия вечной сущности в форме природы; 3) возвращения из инобытия в духовность. Иными словами, в моменте всеобщности «бог» раскрывается в виде Логики, в моменте особенности — в качестве Философии природы, в моменте единичности — как Философия духа [см.: III, 390—391]. В данном контексте религия у Гегеля — это по существу сама философия, учение, утверждающее «реальность» божественного (здесь: всеобщего, логического) в действительности.

⁶⁸ Более подробно см. об этом: *Motroschilova N. W. Logizismus und Dialektik des Hegelschen Systems (§§ 236—237 und 574—575 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften) // Hegels Logik der Philosophie. Stuttgart, 1984. S. 76.*

есть по сути дела то же логическое, только уже реализовавшее себя в действительности.

Однако при таком понимании становится ясно, что свобода у Гегеля сводится к свободе логического, т. е. сама свобода оказывается предопределенной, как бы предданной в логике, или, как пишет М. Ридель, «...свобода в мышлении остается только в общности понятия»⁶⁹. Свобода «в понятии» благодаря понятию — высшая, согласно Гегелю, форма человеческого освобождения. Поэтому только реализуясь в мире, самоосуществляясь в нем и таким образом освобождая логическую идею и «абсолютно первый» дух, логическое мышление приобретает свою собственную свободу. Кульминация диалектики духа у Гегеля — диалектика развития самого логического мышления или, как правомерно подчеркивает М. А. Киссель, «есть не что иное, как телеологическая логика, логика реконструкции телеологического процесса...»⁷⁰.

Вместе с тем издержки логицизма не должны перечеркивать глубины и содержательности гегелевского анализа человеческого мышления в связи с такими важнейшими формами духовной культуры человечества, как искусство, религия, философия. Ведь формы духовной культуры действительно представляют собой исторически закрепленные сферы сознания, осмысления, трансляции всеобщего, развиваемого поколениями людей, общечеловеческого и потому объективного мышления. При этом Гегель вышел к важнейшему измерению анализа человека, его мышления — к рассмотрению историчности мышления (в качестве Мышления-3).

Речь идет о гегелевском раскрытии общественного, исторического характера форм духовной культуры. Гегель ведет речь не только и не столько об историчности индивидуального мышления, его общественной, социальной природе (хотя и это тоже весьма важная тема в сфере абсолютного духа; правда, Гегель утверждает здесь «вне-субъективность» индивидуального мышления, включая свое исследование в рамки более широкой проблемы — выяснения социальной, общественной природы форм духовной культуры). Он размышляет о наиболее адекватных формах объективации этого мышления — о таких формах, которые удерживают, развивают, культивируют всеобщее содержание мышления — и считает таковыми именно *общественные* формы (искусство, религию, философию). Это означает, что искусство, религия и философия объявляются Гегелем формами закрепления всеобщего, общечеловеческого характера мышления. В этом смысле Гегель провозглашает исторический характер самих форм духовной культуры: ведь они предстают как продукт «всеобщего» мышления определенного общественного целого, как функция этого общества, т. е. они характеризуются Гегелем как зависимые от человеческого общества и детерминированные им, как не-

⁶⁹ Riedel M. Theorie und Praxis im Denken Hegels... S. 158.

⁷⁰ Киссель М. А. Гегель и современный мир. Л., 1982. С. 43.

которые *общественные* формы мышления. Поэтому «дух прекрасного искусства является... ограниченным народным духом» [III, 384], а «задача философии религии — ...познание мирского самосознания, .. познание того, что природа нравственности народа, принцип его права, его действительной свободы, его государственного устройства, как и его искусства и науки, — все это соответствует тому принципу, который составляет субстанцию религии» [III, 386]⁷¹. Таким образом, искусство, религия да и философия — до стадии «абсолютного знания» — поняты Гегелем как «самосознание» народа, «самосознание» совокупности индивидов, объединенных в общественное целое посредством нравственно-правовых и политических норм, обычаев, установлений и т. д. Иными словами, Гегель утверждает общественный, исторический характер форм духовной культуры. В этом смысле Гегель был близок к утверждению социальной природы познания, ведь искусство, религия и философия понимались им не просто как ставшие формы духовной культуры, а прежде всего как формы знания [см. III, 383, 389, 393].

Однако данное глубоко диалектическое понимание общественного характера форм духовной культуры и подход к проблеме социальной природы познания предстают у Гегеля в идеалистически-мистифицированной форме. Да и представленное нами в рациональном виде гегелевское понимание историчности форм духовной культуры адекватно лишь до стадии «абсолютного знания», вне допущения абстракции «абсолютного мышления». Мышление как создателя и носителя абсолютного знания Гегель «изымает» из истории и самого мышления, и тех социальных структур, в которых протекает жизнедеятельность реального человека — носителя мышления, в том числе и «философа», обладающего «истинной» системой знания. А затем отношение «переворачивается»: общество, его история, а в силу этого и формы духовной культуры объявляются лишь объективацией, обнаружением вовне этого «абсолютного» мышления. Данные процедуры «изымания» и «переворачивания» объясняются тем, что гегелевский анализ мышления как по содержанию, так и по форме использует своеобразную установку, в которой абсолютизирована точка зрения самого мышления. Но именно в силу этой абсолютизации Гегель, «подставляя» мыслящего и самосознающего субъекта, «просвещенного или постепенно просвещающегося индивида на место стихийного исторического субъекта», в то же время «изображал такой акт замещения не как акт индивидуального понимания и просвещения, а как акт, совершаемый мировым

⁷¹ Энгельс неоднократно подчеркивал значение гегелевской философии религии, заключающееся в том, что, развернув все богатство истории религии, Гегель положил конец неисторическому взгляду на религию и показал ее рациональное содержание (см.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* 2-е изд. Т. 19. С. 306).

историческим процессом развития»⁷². В результате в философии абсолютного духа духовные образования — формы духовной культуры (правда, не как самостоятельные, а как явления мышления) оказались подвергнутыми анализу в качестве социально-исторических — они предстали как реальное воплощение «всеобщего» (уже осознанного как социально-историческое) мышления. И в этом огромное достижение гегелевской философской системы.

Второй блок проблем, анализируемых Гегелем в учении об абсолютном духе, тесно связан с первым: ведь он является как бы *результатом* поисков соразмерной духу формы самопознания, «найденной» в философии: философия объявляется той формой знания, в которой дух «отражает», запечатлевает свою сущность [см. III, 392]. Однако Гегель различает философию как движение и философию в качестве абсолютной формы. В контексте данного различения как раз и предстает второй проблемный блок. Для Гегеля важно было не просто найти адекватную сферу самопознания духа, а вычленить ее *абсолютную* форму, т. е. уже «осуществленную» — постигающую свое собственное понятие, *оглядывающуюся* назад «только на свое же знание» [см. III, 394]. Иными словами, задача состояла в том, чтобы «найти» *абсолютное знание*, в котором как раз и заключается реальность абсолютного («абсолютно первого» духа, абсолютной идеи). В этом пункте — «вершина» гегелевского логицизма, который, как пишет Н. В. Мотрошилова, «проявляется именно в том, что превращенная в „истинный“ субъект, наделяемая функциями „творящего начала“ абсолютная идея *по содержанию полностью совпадает с идеей логической...*»⁷³. По существу Гегель формулирует проблему «реальности» логического, ибо именно абсолютная форма философии, ее понятие «есть *мыслящая* себя идея,.. логическое в том значении этого слова, что оно есть всеобщность, *уверенная* в своем конкретном содержании как в своей действительности» [III, 406].

Логическое для Гегеля — это прежде всего объективное, или «чистое», мышление. Точнее, это есть по существу *мыслимое*

⁷² Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классическая и современная буржуазная философия // Вopr. философии. 1970. № 12. С. 33.

⁷³ Motroschilova N. W. Op. cit. S. 77. В последние годы логицизм гегелевской системы стал особым предметом исследования советских философов (см., напр., работы М. А. Кисселя, Н. В. Мотрошиловой, И. С. Нарского и др.). Если раньше логика Гегеля подвергалась анализу в основном лишь как специфическая сфера гегелевской философии, как конкретная наука (здесь, по-видимому, нет необходимости перечислять большое количество работ, посвященных анализу Логики Гегеля), то в конце 70 — начале 80-х годов, как и во всем советском гегелеведении, в области исследования логического учения Гегеля наметился некоторый содержательный сдвиг в сторону углубленного анализа общих (или так называемых «сквозных») проблем гегелевской философии. А основной из них как раз и является гегелевская попытка логизирования всего философского знания во всех его отраслях. В силу этого возрос исследовательский интерес к анализу специфически гегелевского логицизма, и теперь вся гегелевская система стала анализироваться в терминах логики.

содержание предмета, *мысленная*, хотя и объективная, *сущность* вещей и явлений, а не продукт человеческой абстракции. Но ведь, согласно Гегелю, логическое имеет реальное существование, т. е. в область логики попадает и непосредственное, не помысленное бытие, чувственно-конкретные вещи и явления. Не противоречит ли это столь специфическому пониманию логического? — Оказывается, нет. И «тайна» этой непротиворечивости заключена в гегелевском понимании «реальности». «Реальность» в гегелевской интерпретации отнюдь не есть внешнее наличное бытие, действительность; «реальность» для Гегеля есть соответствие наличного бытия своему понятию [см. I, § 91]. В этом смысле Гегель и утверждает логическое как тождество субстанциально-мыслительного и действительного (конкретного), наделяя его именно в таком значении реальным существованием. Таким образом, Гегель вновь возрождает позицию так называемого «реализма» (в традиционном платоновском смысле), но возрождает уже на почве логицизма.

Поэтому, для того чтобы полностью оценить философское значение гегелевской позиции и ее новаторство, необходимо обратиться к теории идей Платона. Платоновские «идеи» — некоторые идеальные сущности, прообразы вещей, лишь благодаря им вещи приобретают качественную определенность. Только идеи, согласно Платону, обладают подлинной реальностью в смысле вечности и бесконечности, а чувственно-воспринимаемые вещи — это лишь непрочный сплав бытия и небытия, поэтому они существуют во времени и подвержены полному разрушению и исчезновению. Мир логики Гегеля — это в общем-то платоновский мир идей, только приведенный в соответствие с «наличным бытием» природы и истории. Но вместе с тем, есть важнейшее отличие⁷⁴, которое имеет настолько фундаментальное значение, что оно наполняет платоновский «реализм» специфическим содержанием и знаменует собой новую эпоху в понимании логического, а именно эпоху логицизма. «Система логики,— пишет Гегель,— это царство теней, мир простых сущностей, освобожденных от всякой чувственной конкретности»⁷⁵. Гегель говорит здесь о логических сущностях как о «царстве теней», что прямо противоположно образу мыслей Платона. Для Платона было как раз наоборот,— именно чувственно воспринимаемый мир объявлялся им «тенью „идей“». Таким образом, по Гегелю, в отличие от Платона, логическое само по себе еще не есть действительность, а только *основа ее, субстанция*. И потому логическое не имеет в себе самом своей реальности, «реальность» логического — это сама действительность. В силу этого логическое объявляется Гегелем «отправным пунктом», основанием [см. III, 406—407] развертывания духа через природу в логическое, уже «наполненное» своим понятием и осуществленное в качестве абсолютной фило-

⁷⁴ Об отличии логического «реализма» Гегеля от мира «идей» Платона см.: *Киссель М. А.* Гегель и современный мир. С. 30—32.

⁷⁵ *Гегель.* Наука логики. Т. 1. С. 113.

софии, или чистой логики. Абсолютная основа и средство данного развертывания, сила и мощь его заключены в мышлении. Ибо реализация абсолютного, утверждение его реальности осуществимо, согласно Гегелю, лишь тогда, когда абсолютное поднимается «до высоты мышления, в имманентной простоте которого развертывание... находит свое распространение, но уже опознанное как нерасторжимая связь всеобщего, простого и вечного духа в себе самом» [III, 392]. Итак, мышление здесь объявляется Гегелем не только средством восхождения к абсолютному знанию, а следовательно, инструментом утверждения реальности абсолютного. Мышление выступает здесь в главной роли, оно в качестве логического мышления по существу отождествляется Гегелем с *абсолютной философией*, которая становится адекватным самовыражением, «самооткровением» (развертыванием) всего содержания логической идеи.

Таким образом, мышление в учении об абсолютном духе служит Гегелю в качестве важнейшего инструмента утверждения логицизма системы, а потому сама трактовка мышления носит здесь в основном идеалистический характер — «мышление» предстает в качестве истинного субъекта, «творящего» все многообразие мира. В философии абсолютного духа реализуются все идеалы логицистской системы Гегеля. Мир предстает для Гегеля в качестве воплощенного логического — уже познанного в своем понятии «абсолютно первого» духа. Вся действительность (как в сфере природы, так и в сфере духа) оказывается «пронизанной» мыслительным.

Мы рассмотрели лишь два проблемных «узла», имеющих принципиальное значение для раздела об абсолютном духе и всей философской системы Гегеля. Но уже их анализ⁷⁸ позволил выявить характерное для гегелевской философии противоречие. С одной стороны, в философии абсолютного духа особенно сказывается «субстанциалистский» подход Гегеля к мышлению (Мышление-1): деление форм духа телеологически, в стиле абсолютного идеализма, предопределяется мышлением, притом логическим мышлением как высшей формой и целью. С другой стороны, понимание Гегелем мышления как деятельности, связанной с культурно-историческим контекстом, в данном разделе находит свое развитие: мышление анализируется в единстве с такими социокультурными формами, как искусство, религия, философия (т. е., согласно марксистской терминологии, с формами общественного

⁷⁸ Естественно, что эти узлы включают в себя многочисленные конкретные, да и общие проблемы, которые также имеют важный реальный смысл. Назовем их. Это проблема тождества «бога» и природы (опровержение пантеизма и утверждение панлогизма; логизация понятия «бог» и ее последствия и др.); конкретные проблемы развития искусства (критерий совершенствования его форм; поиски адекватного материала; реальная проблема творчества); собственно гносеологические проблемы (основы гегелевской концепции «гносеологического оптимизма»; проблема истины и ее процессуальность) и др. Несомненно, что каждая из этих проблем может стать предметом специального исследования и обсуждения.

сознания), что является перспективной линией исследования и в чем марксизм также опирается на немецкую классическую философию как на один из своих теоретических источников.

* * *

Гегелевское исследование проблемы мышления на почве философии духа по существу вылилось в оправдание и раскрытие идеалистических, логицистских принципов. Мышление выступило в роли своеобразного теоретического центра, и движение к нему, ко все более зрелому логическому, философскому овладению мыслительным богатством человеческой культуры толковалось как завершение системы. Но для Гегеля важно было подчеркнуть и постоянную динамику и развитие самого мышления в «философии духа» — «участие» мышления в «осуществлении» процесса «самопознания» логической идеи. Гегель очень точно отразил путь формирования и приобретения мышлением своей «мощи» — через социально-политическое и культурно-историческое развитие действительности. Но оставаясь верным своему исходному принципу логицизма, Гегель не смог диалектически (хотя и это он сам постулировал) разрешить зафиксированное им реальное противоречие — противоречие мышления, его статуса и роли в мире. Его «разрешение» свелось к утверждению «всемогущества» мышления по отношению ко всему существующему в мире. Вот почему любое противоречие и трудность решались Гегелем в сфере духа путем обращения к «всемогущему» мышлению. Данная оценка мышления в какой-то степени оправдывается действительно высокой ролью мышления в мире природы и в человеческом мире. Гегель же абсолютизирует и мистифицирует эту роль, объявляя мышление «наивысшим» принципом действительности, принципом, «объясняющим» и «обосновывающим» все существующее.

Заключение

Итак, мы реконструировали целостный образ гегелевского понимания мышления — концепции мышления, во многом противоречивой, «драматичной», но чрезвычайно содержательной, насыщенной реальной проблематикой. Действительно, гегелевское понимание проблемы мышления стало своеобразным центром, от которого как бы лучами расходятся важнейшие реальные философские идеи и проблемы. В нашей работе речь шла главным образом о «центре», а расходящиеся лучи проблем были намечены лишь в самом общем виде. Вместе с тем нельзя было отказаться от того, чтобы эти проблемы не были обозначены. Ведь излагая свое общее понимание мышления, Гегель на идеалистической основе ставит, заостряет и решает некоторые важнейшие философские проблемы, связанные с диалектической проблематикой мышления, — те, которые, будучи включенными в исследовательское поле философии, остались принципиально важными и для всего развития мировой философии после Гегеля.

Здесь встает важный для нас вопрос: насколько современна и продуктивна гегелевская концепция мышления? Разумеется, сам вопрос многопланов и многоаспектен и ответ на него требует обстоятельного анализа. Но все же постараемся здесь сформулировать ряд общих тезисов.

Понимание мышления, представленное Гегелем, *современно*, ибо философ отстаивает ценность мышления и разума — в противовес иррационалистическим тенденциям; Гегель понимает и обосновывает объективное, социокультурное содержание форм мышления — в отличие от лишь «субъективной», психологической трактовки мышления, которую еще и сегодня развивают приверженцы ряда западных философских школ и психологических направлений. Утверждение «бытия» мышления в мире и его единства с культурой, широкий анализ «бытийственности» мышления — вот то, что делает Гегеля нашим современником и союзником в философской работе.

Но Гегель обрек свою философию, выработанную им систему и на «архаичность», на неспособность решить, объяснить многие проблемы и трудности. «Драма» философии Гегеля состоит в том, что система оказалась «подавленной», «подмятой» тем типом философствования, в контексте которого она создавалась. Границы «свободы» системы были заданы объективно-идеалистическим логизмом, который был по существу оправдан и развитием классического рационализма. Философия Гегеля не только выра-

зила тенденции европейского рационализма, но заострила, акцентировала, явно представила его основной пафос: ориентация только на разум, познание и научную доказательность. Не случайно поэтому «всемогущее» мышление стало основным и единственным средством разрешения всех трудностей и противоречий в сфере духа: все «подтягивалось», «примерялось» к мышлению, находило в нем свое основание. Подчеркнем, что Гегель сумел нащупать, заострить здесь важнейшие проблемы: диалектику чувственного и мысленного в «целостности» сознания, диалектику сознательного и бессознательного, диалектику мышления и воли и др. Однако, когда необходимо было сделать следующий шаг — допустить, принять, отстоять самостоятельность и самоценность не-рациональных (нерефлексируемых) проявлений духа, Гегель отступал, пасовал или «разрешал» возникающее затруднение своим испытанным способом — «оправданием» всего в рамках мышления, разума, идеи.

Мы не беремся здесь анализировать причины гегелевского восприятия и развития идей европейского рационализма, хотя считаем, что во многом это было обусловлено определенными социально-историческими предпосылками, явилось выражением возросшего значения рационального, повышения роли научно-теоретического мышления. Активизм и рационализм немецкой классической философии в целом был связан и с революционной эпохой. Но это вопрос, нуждающийся в конкретном анализе, который непосредственно не входил в рамки нашего исследования. Мы лишь хотели подчеркнуть, что «архаичность» гегелевской философии, ее неспособность прояснить, разрешить многие проблемы и даже, наоборот, нагромождение и запутывание их, связаны с принципиальной невозможностью решения ряда важнейших проблем относительно человека, сознания, мышления и т. д. в рамках классического рационализма, который по сознательному и свободному выбору Гегеля стал «роком» его философии. Ибо в условиях культа разума и мышления исключен всякий критицизм по отношению к ним. Классический тип рациональности требует «очищения» всего от различных наслоений того, что не выразимо в категориях разума: страстей, эмоций, чувств, бессознательного и т. д. Он оттаивает абсолютную чистоту рационального, обожествляет его как безличный феномен.

И как Гегель ни старался — в этом надо отдать ему должное — самим развертыванием системы предъявить мышлению критический счет (через столкновения с чувствами и страстями субъекта, коллизиями права, эмоциональными переживаниями, доставляемыми образами религии и искусства), счет этот оплачивался все той же неразменной монетой: силой и могуществом мышления, восходящего к абсолютному знанию как своей предзаданной цели. Что же касается страстей, чувств и переживаний, то они принимались во внимание лишь как преграды, которые должны закалывать мышление, или в качестве материала, в котором оно «растворено», воплощено и уже таким путем апробирует

себя. Иными словами, чувства, страсти и эмоции, т. е. неререфлексируемое существовало у Гегеля «в пределах только разума» и то лишь в парадигме познания.

Конечно, вряд ли за все «грехи» гегелевской системы способен и должен расплачиваться классический тип рациональности. Есть и другие резонные основания и причины мистификации и абсолютизации роли мышления в гегелевской системе. Их мы уже обсуждали выше. Более того, справедливости ради отметим, что во многом именно восприятие Гегелем европейского рационализма предопределило прогрессивность и актуальность его концепции мышления. Поэтому ограниченность классического типа рациональности не абсолютна. Он способен и решает многие философские проблемы и трудности. И речь идет не об отбрасывании, отказе от него, как вообще неспособном прояснить и адекватно решить проблемы мышления, сознания и т. д., а о принятии, развитии *наряду* с ним *иного* типа философствования, включающего в качестве равноправных и самостоятельных принципиально неререфлексируемые моменты, ориентирующегося и на иной, нежели только познавательный, тип коммуникации.

Однако это тема особого исследования, которая во многом определена книгой М. К. Мамардашвили «Классический и не-классический типы рациональности». Есть надежда, что более детальная разработка этой проблематики еще уточнит вопрос о ценности и значении гегелевской концепции мышления, выявит новые аргументы в пользу ее современности. Не исключено, что будет развито и доказательство ее архаичности. Но это не беда. Ибо всякая значительная философская система одновременно принадлежит истории и современности.

Приложение

В данном Приложении автор попытался представить в сжатом схематичном виде основные этапы развития понятия мышления в гегелевской философии, что, по его мнению, поможет читателю систематизировать материал довольно сложного и скрупулезного анализа текстов Гегеля и обширной гегелевской литературы.

Таблица 2. Конкретизация общей «схемы» мышления в «Философии духа»

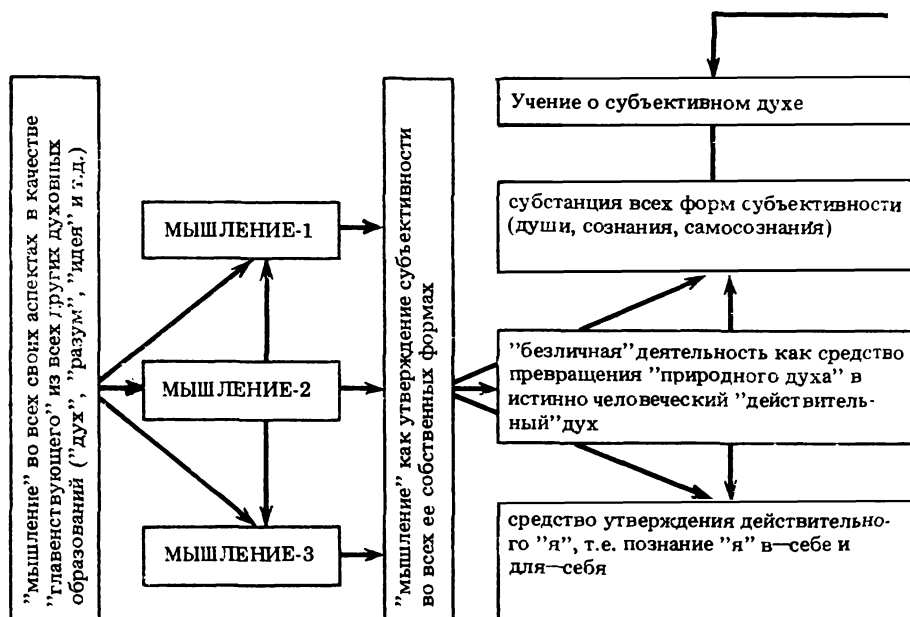


Таблица 1. Общая «схема» значений понятия мышления в философии Гегеля («Наука логики»)

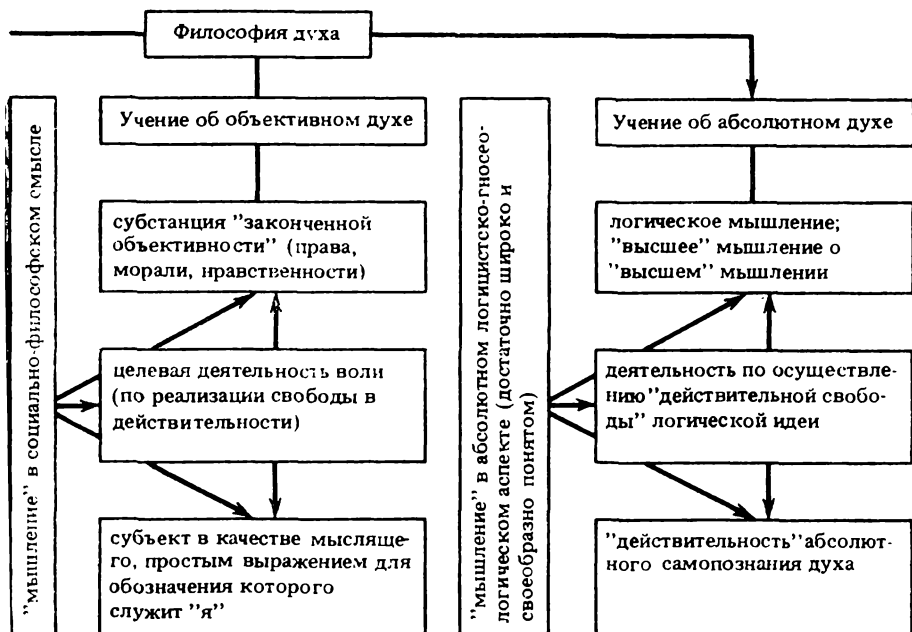
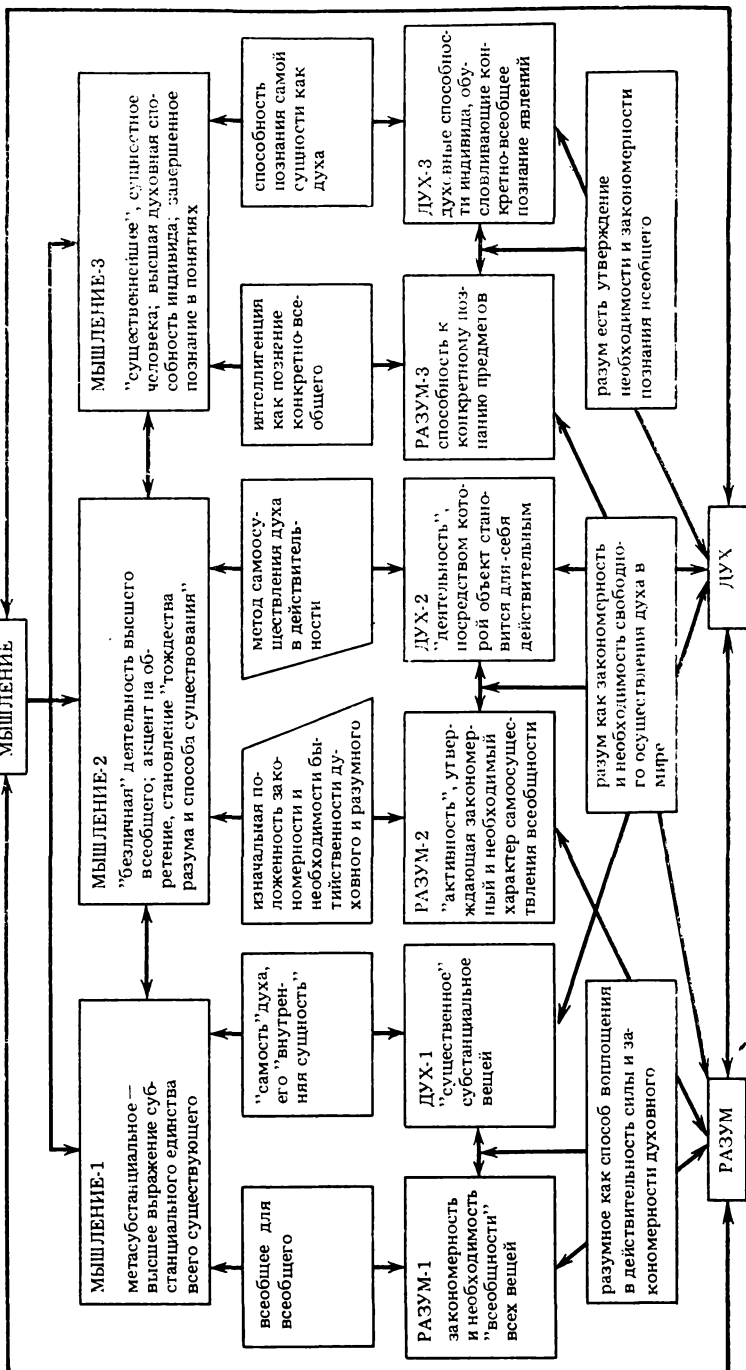


Таблица 3. «Главенствующая» роль «мышления» в «Философии духа»



Resümee

Zum Gegenstand der Analyse in dem vorliegenden Buch die Hegelsche Auffassung vom Denken gewählt. Die Untersuchung verfolgt das Ziel, den Inhalt des Begriffs Denken sowie dessen hauptsächlichlichen Bedeutungsschattierungen aufzudecken.

Der Autor sah seine Aufgabe in erster Linie darin, dass er sich eine objektive und kritische Analyse von Schriften Hegels in bezug auf den darin vorkommenden Begriff des Denkens vornehmen. Eine zweckmässige Untersuchung von Schriften zur «Philosophie des Geistes», deren Ergebnisse in der vorliegenden Arbeit vorgelegt wurde, hat gezeigt: das richtige Verständnis dieses im höchsten Grade für das Thema «Denken» im Hegelschen System massgebenden Werkes machte es erforderlich, nach einem allgemeineren Strukturschema zu suchen, das das Grundlegende im Verständnis des Hegelschen Denkens umfasst und in ausgereifter Form sich bereits in der «Wissenschaft der Logik» niederschlägt. Dieses «dreifältige» Schema, das in der Arbeit ausführlicher analysiert wurde, geht einerseits der «Philosophie des Geistes» heran, sogar setzt diese voraus, andererseits aber erhält es darin eine konkretere vielseitige und laut Hegel zugleich adäquate Begründung sowie Fortentwicklung. Deshalb schloss die textologische Analyse sowohl die Schriften Hegels ein, in denen das Schema sich ausgestaltet (hauptsächlich «Die Wissenschaft der Logik»), als auch die Schriften, wo es sich realisiert (hauptsächlich «Die Philosophie des Geistes»), so daß eine Darstellung der Hegelschen Auffassung vom Denken, sei es auch in knapper und vereinfachter Form, in ihrer inhaltlich-problematischen Vielseitigkeit ermöglicht wurde.

Der Begriff Denken ist ein der bedeutsamsten in der ganzen Philosophie von Hegel. Indem dem Denken eine überaus grosse Bedeutung zukommt, hat es gleichzeitig einen eigentümlichen Sinn und leistet innerhalb des Hegelschen Systems besondere Funktionen. Hegel setzt diese Funktionen fest und dann expliziert sie dadurch, daß er sie korreliert mit und gleichzeitig unterscheidet von anderen, für seine Philosophie grundlegenden Begriffen, wie von Geist, logischer Idee, Vernunft. Das Denken, indem es als Begriff im System Hegels in einem Komplex mit den Begriffen Geist und Vernunft auftritt, tritt ebenfalls unter drei verschiedenen Aspekten in Erscheinung.

Der erste Aspekt des Denkens, der auch den Ausgangspunkt für Hegel bildet, steht mit substantiell-allgemeiner Bedeutung von Geist und Vernunft im Zusammenhang. Das Denken ist für

Hegel das «Wahrhaft Allgemeine all des Natürlichen sowie des Geistigen», geht ebendarum über die Grenzen der Beiden hinaus und macht «die Grundlage für Alles aus». Anders gesagt, erscheint das Denken in dieser (erster) Bedeutung bei Hegel als das Substantielle selbst, als das Substantielle im Vernünftigen und Geistigen und steht in einem bestimmten Sinn sogar über der logischen Idee. Gerade in derartigen Formulierungen ist die spezifisch Hegelsche logizistische Ausprägung des objektiven Idealismus am deutlichsten zum Ausdruck gebracht, die eine eigenartige, in vielem nichttraditionelle Variante des objektiv-idealistischen Philosophierens darstellt.

Die hier zur Diskussion stehende erste Schattierung in der Auffassung vom Denken steht mit der Hegelschen Interpretation des Problems «des Seins» des Allgemeinen und der Totalität in Zusammenhang. Die Substantialisierung des Denkens ist für Hegel eine Weise die Möglichkeit objektiver Erkenntnis des Allgemeinen klarzuwerden.

Schon dadurch, daß er das Denken, das Allgemeine als Substantielles auffasst, gelangt Hegel logischerweise zur Notwendigkeit einer speziellen Analyse der Tätigkeit, die den im Denken eingeschlossenen wirklichen Inhalt, das reale Dasein zustande bringt. Das wird ermöglicht durch Einführung eines weiteren Aspekts des Denkens: es wird nicht einfach in Zusammenhang mit dem «Geist» als solchem interpretiert sondern es wird auch die in der Kultur und Geschichtlichen Entwicklung vor sich gehende Tätigkeit in Betracht gezogen. Durch diese Bedeutung des Denkens realisiert Hegel einen «im höchsten Grade wichtigen Moment», der den «absolut ersten» Geist wie auch die logische Idee als etwas «absolut Unruhiges», als «reine Tätigkeit» charakterisiert. Das Denken tritt als ein von Hegel «unpersönlich» geschilderter Prozess der gegenseitigen Durchdringung von Gegensätzen, als Auffindung der Einheit von Sein und Denken auf, die in der substantieller Auffassung vom Denken als Prinzip postuliert wird. Gerade dem Denken verleiht Hegel die aktivsten, tätigsten Funktionen «im Bestand» des allgemein Geistigen, Vernünftigen.

Der zweite Aspekt in der Auffassung des Denkens steht mit dem Versuch der Lösung eines reellen Problems, nämlich des Status des Denkens in der Natur und im Bereich des Menschlichen, in Zusammenhang. Bei der Erklärung des Status des Denkens läßt Hegel es bereits als soziale Erscheinung auftreten, die in Gestalt von kulturphänomenen «objektiviert» ist. Und bereits darin, wo Hegel das «unpersönliche» Denken in Verbindung mit Kultur und Geschichte bringt, kann er nicht umhin, einen weiteren, sinngemäß-umgänglichen Schritt zu tun: das muss eine Analyse des Denkens als ausgerechnet menschlicher, nämlich subjektiver Tätigkeit.

Der dritte Aspekt des Begriffs Denken charakterisiert, nach Hegel, die Stufen der adäquaten. «Selbsterkenntnis» der logischen Idee, die sich frei zu entwickeln strebt. Unter diesem Aspekt wird das Denken von Hegel in seiner speziellen, nicht-substantiellen

Bedeutung auseinander gelegt. Zugleich aber wird auch solches Denken von Hegel als Substanz der Erkenntnis erklärt.

Das Denken in seinem dritten Aspekt wird als das Mittel der adäquatesten «Selbstoffenbarung» und «Selbsterkenntnis» der logischen Idee in Gestalt von Natur und Geist ausgelegt, d. h. in der Gestalt, die nur eine besondere Ausdrucksweise der logischen Idee selbst ist. Mit anderen Worten, erfüllt der Hegelsche Begriff des Denkens auch hier substantielle, objektiv-idealistische, konkret-logizistische Funktionen. Zur selben Zeit fixiert Hegel, dadurch daß er dem Denken die Rolle des höchsten end universellen Erkenntnismittels einräumt, eine Menge vollkommen reeller, philosophisch-anthropologischer, dialektisch-logischer, gnoseologischer, methodologischer Probleme, die irgendwie um die Frage des menschlichen Denkens konzentriert sind.

Dieses vorliegende «dreifältige» Schema ist systematisch auf die Materiel der «Philosophie des Geistes» konkretisiert.

Also wird in diesem Buch ein allgemeines Schema der Interpretation des Denkens in der philosophischen Lehre von Hegel dargestellt. Dadurch daß er das allgemeine «Schema» des Denkens erklärt, stellt Hegel, aufbauend auf seine idealistische Grundlage, und löst einige wichtigsten philosophischen Probleme auf, darunter sind als recht bedeutendsten der dialektischer Charakter des Denkens, dessen ausserindividuelles, d. h. sozial-historisches Wesen, die Verbindung der Denktätigkeit mit dem Wesen des Menschen, die Wechselbeziehung des Denkens und anderer Formen des menschlichen Geistes usf. Aber das alles sind lauter Probleme, die von grundlegender Bedeutung auch für Entwicklung der Philosophie der ganzen Welt nach Hegel geblieben sind. Es mag sein, dass ausgerechnet in der Aufstellung von Problemen, an deren Lösung das philosophische Denken ununterbrochen arbeitet, die wahre Grösse der Philosophie von Hegel besteht.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава первая	
Исходные принципы логицистской трактовки мышления	9
1. В поисках обоснования системы	9
2. Новые горизонты мышления	22
Глава вторая	
Мышление как проблема философии Гегеля	28
1. Логика: «мышление» как инструмент «логической идеи», «духа», «разума»	28
2. Архитектоника и содержание «мышления»	32
3. Концепция мышления в «Философии духа»	51
Глава третья	
«Философия духа»: мистерии духа и жизнь «мышления»	56
1. Пробуждение человеческого и поиски субъективности	56
2. Философия права как философия освобождения человека	80
3. «Вершина» системы: призраки и реалии абсолютного	99
Заключение	115
Приложение	118
Resümee	121

Быкова М. Ф.

Б95 Гегелевское понимание мышления.— М.: Наука, 1990.— 126 с.

ISBN 5-02-008052-7

В книге предпринята попытка провести целостный критический анализ «Философии духа» и других текстов Гегеля сквозь призму понятия мышления. Предлагается общая схема, позволяющая вычлениТЬ и систематизированно представить основные взаимосвязанные смысловые характеристики гегелевского понимания мышления в их реальном проблемном содержании. Представлены новейшие результаты и достижения отечественного и зарубежного гегелеведения.

Для историков философии и всех интересующихся проблемами философии Гегеля.

ронности. Что касается других работ Гегеля,— а в книге будет идти речь и о «Науке логики» и об «Энциклопедии философских наук» в целом,— то в отношении их задача текстологического исследования состояла в отыскании главных смысловых оттенков понятия мышления, в реконструкции концепции мышления в том ее виде, в каком она была в них задана Гегелем. Вторая исследовательская задача работы заключается в выявлении комплекса проблем, которые при этом поставлены, в формулировании их сначала в гегелевской терминологии, а затем на языке современной марксистской философии. Третью задачу мы видим в том, чтобы проанализировать, в какой мере постановка Гегелем реальных проблем — в контексте исследования «мышления» — означала новаторский шаг вперед в истории философии, продолжение и «снятие» ее традиций.

Таковы основные задачи, которые автор ставит перед собой и стремится реализовать на страницах этой книги.