

Юрий
Селиванов



ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
ОТЧУЖДЕННОГО
ДУХА

ББК87.3

С29

С 29 Селиванов Ю Феноменология отчужденного духа: Учебное пособие. - М.: ЭКОН. 1999. - 284 с.

Отчужденный дух - это реальность нашего времени, нашей жизни, которая, однако, может быть обнаружена нами только в ходе специального феноменологического исследования. Феноменология отчужденного духа, используя гегелевский метод феноменологии, исследует отчужденный дух как особую форму сознания, лежащую в основании социальных теорий новейшего времени. В книге рассматриваются основные стадии феноменологической эволюции отчужденного духа и их воплощение в исторических личностях и исторических реалиях.

ISBN 5-8039-0051-6

© Селиванов Ю.Р. 1999.

Издательство ТОО "ЭКОН"
129329 Москва ул Ивовая 2
ЛР № 0644202 от 22 01 1996г

Подписано в печать 12.10.1999 Формат 60х90 1/16
Бумага офсетная. Усл печ л 17,75 Заказ 203 Тираж 1000 экз

Отпечатано ЗАО "Экон-информ"
129329, Москва, ул. Ивовая, 2 Т/ф 180-9305

Предисловие

Феноменология духа как наука существует с 1807 года, со времени появления одноименного труда Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770-1831)¹. С тех пор феноменологические исследования стали одной из самых развитых областей философского знания. На настоящий момент нет никакой возможности обозреть все проведенные исследования не только по причине их огромного количества, но и потому, что каждое феноменологическое исследование представляет собой некоторое уникальное духовное явление. Пожалуй, единственное, что объединяет большинство феноменологических исследований - это отход в большей или меньшей степени от установок классической гегелевской феноменологии духа. В нашем исследовании мы стремились как раз в точности следовать гегелевскому методу феноменологии духа. Именно поэтому в нем много места уделено анализу и реконструкции исходных принципов гегелевского исследования форм духа. Существенное отличие нашего исследования, как и следует из его названия, состоит в предмете. Отчужденный дух как форма сознания представлен в гегелевском исследовании лишь с одной стороны, лишь как отчужденный от себя дух или образованность. Мы же поставили перед собой задачу исследовать отчуждение духа от духа или отчужденный дух в виде противоречия и противостояния между духами в истории. Эта форма духа не попала в поле зрения немецкого философа по причине исторической ограниченности самого гегелевского исследования, а также в силу того, что сама эта форма получила существенное развитие только после смерти Гегеля, уже в новейшую эпоху. Поэтому исследование отчужденного духа можно определить как приложение или дополнительный раздел науки феноменологии духа. Тем самым мы признаем, что наше исследование целиком и полностью обязано своим существованием гегелевскому труду, что оно основывается на тех же самых принципах феноменологического исследова-

¹ G.W.F. Hegel Die Phancmenologie des Geistes. Bamberg und Wurzburg bei J.A. Gobhardt, 1807

дования и что именно гегелевская философия служит фундаментом для того хода мысли, который представлен в данной работе.

Надо отметить в предисловии, что данное исследование рассчитано на подготовленного к чтению специальной философской литературы читателя. Вполне возможно, что некоторые места будут нелегки для понимания. Безусловно, в чем-то здесь есть вина автора, хотя я стремился сделать все важные моменты работы как можно более ясными. Однако любое философское сочинение по необходимости предъявляет некоторые требования к своему читателю. Философия находится не в книгах, а в головах. Поэтому работа по философии это всегда совместный труд автора и читателя, и именно на такое сотрудничество мне хотелось бы надеяться.

Любое предисловие к научному труду ненаучно по своей сути, как учит нас Гегель, наука должна говорить сама за себя. Прежде чем перейти к делу, мне остается еще высказать признательность всем людям, которые тем или иным образом способствовали созданию этой книги. Прежде всего, мне хочется поблагодарить всех моих коллег по МГУ имени М.В. Ломоносова и моих студентов за ту творческую атмосферу, в которой проходила работа над книгой. Я очень признателен доктору философских наук Юрию Анатольевичу Кимелеву (ИНИОН РАН) за помощь в получении необходимой литературы. Хочется также поблагодарить профессора Томаса Альтицера (Университет штата Нью-Йорк) за отзыв на основные идеи данной работы и за критические замечания, которые им были высказаны. Особая благодарность Валерию Константиновичу Аскерову (Мицубиси Корпорейшн) за всестороннюю поддержку, без которой эта книга еще не скоро увидела бы свет.

Введение

1. Общее представление о научной работе

Занятия философией, как и всякое другое дело, требуют усилий и сопряжены с трудностями. Трудности эти можно разделить на два вида: трудности внешние и трудности внутренние. Последние - это те задачи, которые призвана разрешить философия и которые за неимением других претендентов на философские лавры всецело предоставлены в полное распоряжение философов. Мы назвали эти задачи трудностями внутренними, поскольку они касаются исключительно философии и философов. Трудности другого типа возникают в ходе выяснения отношений между философией и остальным миром.

Данное разделение весьма условно, если учесть, что философия обязана раскрыть истинное содержание всех явлений природы и человеческой истории. Она действует, не признавая никаких границ для своей деятельности. "Философия часто считается формальным, бессодержательным знанием, и нет надлежащего понимания того, что всё, что в какой-нибудь науке считается истиной и по содержанию может быть достойно этого имени только тогда, когда оно порождено философией; что другие науки, сколько бы они ни пытались рассуждать, не обращаясь к философии, они без нее не могут обладать ни жизнью, ни духом, ни истиной", - утверждает Гегель (ФД.37). С другой стороны, все внутренние проблемы философии порождены самой жизнью, и в этом смысле являются внешними. Не была бы философия бессмысленным занятием, игрой, если бы она разрешала только те проблемы, которые сама себе создавала? Ведь в таком случае их окончательное разрешение следовало бы искать в уничтожении философии и отказе от философской деятельности. Эта коллизия сама, как можно догадаться, скрывает философскую проблему, а посему требует особого рассмотрения. Нам это различие необходимо только для того, чтобы начать разговор о значении феноменологических исследований в современной философии. Из него следует, что философия сталкивается с необходимостью

разрешения своих внешних проблем без обращения к собственно философским средствам. Поэтому она вынуждена прибегать к некоторой дополнительной деятельности, отделяющий философию от нефилософии и вместе с тем обеспечивающей связь между философией и остальным миром. В новейшей философии эту промежуточную область исследования, находящуюся между философией и остальным миром, занимает такая наука как феноменология духа. Феноменология духа - это наука, систематически исследующая истину явлений духа, определяющая связь между ними и философией и тем самым место философии в системе духовной деятельности.

Трудности внешнего порядка, ожидающие любого, кто приступает к философской деятельности, не сводятся к пресловутой жужжащей мухе Паскаля, которая, по словам французского философа, мешает собраться с мыслями и посрамляет преувеличенную мощь человеческого разума. Более серьезная внешняя трудность состоит в том, чтобы субъект познания встал на философскую точку зрения и был готов в дальнейшем заняться собственно философскими проблемами. Для того, чтобы увидеть мир с высоты философии, необходимо сначала взобраться на философскую гору, с вершины которой открывается вид на весь мир. Сделать это не так просто. Переход от нефилософии к философии не совершается вдруг, между делом. В философию нельзя попасть случайно, как случайно известный герой "шел в комнату, попал в другую", и не просто потому, что пол и потолок в философии меняются местами. Философией нельзя заниматься, не зная того, что занимаешься философией. Это гарантирует философию от разного рода недоразумений, но не полностью. Какими бы путями ни вела человека склонность к философии с определенного момента на это движение начинает оказывать влияние сама философия и втягивает новичка в поле своего притяжения. Чтобы проникнуть в область исследования феноменологии духа, присутствия собственно научной системы философии не требуется, достаточно только предчувствия философии.

Одна из особенностей деятельности философа состоит в том, что он не приступает к делу непосредственно первым, а всегда во вторую очередь. Философия как бы запаздывает и приступает к работе тогда, когда нечто уже совершилось, и свою задачу она видит в том, чтобы уже сделанное проделать на свой собственный лад. При этом у нее появляется некоторое преимущество, поскольку она не понуждается к торопливости внешними обстоятельствами, заставляющими любого другого деятеля прямо приступить к делу и использо-

вать те средства, которые имеются под рукой. Эта высокомерная привычка опаздывать не прибавляет философии популярности в мире, скорее наоборот, однако с этим ничего нельзя поделать, поскольку в этом проявляется особенность философской деятельности. Так философия утверждает свое право на своеобразную переделку того, что уже было сделано. Всякое дело сделано окончательно только после того, как к нему приложила руку философия, все остальное может считаться сделанным на скорую руку, недоделанным до конца, незавершенным.

Выступая с подобными претензиями на абсолютную деятельность, философия заранее ставит себя в неудобное положение. Эта неловкость усиливается еще и тем, что философия не только опаздывает, но и выгладит совершенно неготовой к делу познания абсолютной истины. При ее первом появлении совершенно неясно, каким средством собирается пользоваться философия в деле познания абсолютной истины, сильные сомнения вызывает вообще сама возможность абсолютного познания при помощи некоего орудия или некоторой особой деятельности. Мы не видим также того субъекта, который был бы готов выступить в роли философа. Все, что у нас есть, это стремление как можно ближе познакомиться с истиной, именно любовь к знанию. Помимо этого нужно иметь определенные материальные средства, досуг для занятий, высокий уровень образования, неплохо также иметь веру в то, что познание истины достойно человека, а человеческое познание достойно истины. Но все эти условия не так существенны по сравнению с первым, без наличия воли к философии мы не сможем сделать далее ни шага. Воле, как известно, нельзя научить. Она или есть, или ее нет. Если таковая имеется, мы можем продолжить разговор дальше.

Итак, наша воля не находит ничего в готовом виде, ей все предстоит делать самой. Это означает, что философии предлагается выполнить определенную исследовательскую работу, а субъекту - приступить к своему дополнительному, философскому образованию, и все это должно совершаться под действием свободной воли. На тех же самых условиях и исследование феноменологии духа не может начаться без соответствующей воли к феноменологии духа.

Первый ход, который делает философия, - это обращение своих вышеперечисленных недостатков в достоинства. Не отрекаясь от своих претензий на абсолютную истину и от своей неудовлетворенности имеющимся знанием, философия выступает против того, чтобы заранее отказывать познанию в способности и средствах для

достижения истины. ‘ Если, из опасения заблуждаться, проникаются недоверием к науке, которая, не впадая в подобного рода мнительность, прямо берется за работу и действительно познает, то неясно, почему бы не проникнуться, наоборот, недоверием к самому этому недоверию, и почему бы не испытать опасения, что сама боязнь заблуждаться есть уже заблуждение. Фактически это опасение предполагает в качестве истины нечто, и весьма немалое, и опирается в своей мнительности и выводах на то, что само нуждается в предварительной проверке на истинность. А именно, оно предполагает представления о познании как о некотором орудии и среде, и к тому же отличие нас самих от этого познания. Главное же, оно предполагает, будто абсолютное находится по одну сторону, а познание - по другую для себя и отдельно от абсолютного и тем не менее - в качестве чего-то реального. Иными словами, оно предполагает тем самым, что познание, обретаясь вне абсолютного и, следовательно, также вне истины, тем не менее истинно, - предположение, при наличии которого, то, что называется страхом перед заблуждением, следовало бы признать скорее страхом перед истинной” (ФД,42). Если же мы избавимся от этого “страха перед истинной”, тогда окажется, что бояться нечего. То, что философия не признает за наличными знанием и деятельностью значение абсолютной истины, с одной стороны, и то, что она сама еще не обладает средством или методом для познания собственной, философской истины, с другой стороны, означает только то, что философии предстоит в поисках своего собственного метода познания исследовать предварительно истину самого наличного или являющегося знания как знания.

Наука при своем первом появлении на сцене сама есть некоторое явление, её выступление еще не есть она само во всей полноте и развитии ее истины. При этом безразлично, представлять ли себе что она есть явление потому, что выступает рядом с другим (знанием), или назвать другое, неистинное знание ее проявлением. Но наука должна освободиться от этой видимости и достигнуть этого она может только тем что обратится против этой видимости” (ФД,43). Вместе с тем, это обращение против наличного знания как видимости предполагает и утверждение в феноменологическом исследовании за своим предметом не только статуса явления или видимости, но статуса именно явления истины. В противном случае вся работа феноменологии духа свелась бы исключительно к пре-
пирательству с обыденным знанием по поводу того кто более дос-

тоин обладать истиной. Философия должна быть выше этого и заниматься своим делом - прежде всего, обнаружить для себя форму истинного и абсолютного знания

Философия не только приступает ко всякому делу второй, но и к своей собственной деятельности она приходит не сразу, а только после выполнения некоторой предварительной работы. То есть, она не изменяет своему правилу и в отношении себя самой. Поскольку философия имеет дело с уже обработанным содержанием, над которым потрудились нефилософская деятельность, то и феноменология духа также приступает к своему предмету, уже заранее представленному для нее в форме знания. "То, от чего мы в отношении целого избавлены на этой стадии.. есть снятие наличного бытия, а то, что еще остается и нуждается в более глубоком преобразовании, это представление и знакомство с формами" (ФД,16) В этом смысле феноменологическое исследование носит формальный характер, а его главным предметом выступают формы знания или сознания. Содержание выступает как предмет знания в сознании после того как первой деятельностью наличное бытие этого содержания было снято. Тем самым достигается то, что все содержание как знание перемещено в стихию самости или "есть достояние субстанции как нечто, что уже было в мысли, уже нет надобности обращать наличное бытие в форму в-себе бытия" (ФД, 16). Или, что то же самое, это содержание перемещено в область субъекта и есть достояние сознания. Это достояние не какого-то отдельного субъекта, а всеобщего сознательного субъекта или духа "Если сама деятельность, которая справляется с наличным бытием, есть только движение особенного, себя не понимающего духа, то наоборот знание направлено на возникшее благодаря этому представление оно есть действие всеобщей самости и интерес, который питает к нему мышление" (ФД,16) То есть в форме знания уже присутствует интерес мышления к всеобщему, и та форма самости или всеобщего субъекта, которая присуща духовной субстанции. Феноменология духа отделяет свой интерес от интереса к бездуховному, материальному, и оставляет его другой деятельности.

Вместе с тем это первое снятие происходит непосредственно и еще несет на себе черты наличного бытия, хотя и в пределах духа. То, во что перемещено содержание, есть лишь наличное бытие духа или явление духа "Наличное бытие духа, будучи первым, есть только непосредственное, или начало, начало же еще не есть его возвращение в себя. Стихия непосредственного наличного бытия

есть поэтому та определенность, которой эта часть науки отличается от других” (ФД, 18). Первое явление философствующего духа или духа, движущегося к философии, образует это обращение к изучению самого познания. Однако пока это только заявлено как возможное свершение. Философии еще предстоит обнаружить себя самое среди явлений духа. Найти свое место философия сможет, лишь подвергнув рассмотрению уже существующие формы знания, то есть, развернув познание в сторону самого знания. Эта дополнительная работа с уже имеющимся знанием должна будет раскрыть истину этого знания и выяснить, что это знание знает и что оно не знает. Философия сможет доказать свое право на существование, если только ей удастся обнаружить недостаточность наличного знания, его незавершенность, и тем самым создать пространство для собственной деятельности.

Со стороны философии эта предварительная работа также служит задаче соединения философии со всеми формами духовной деятельности. Эта связь с каждой формой по отдельности и с целым духа позволит философской форме вобрать в себя все предшествующие формы деятельности духа и явиться в качестве их завершения. Поэтому поле деятельности феноменологии духа во многом совпадает с объемом самой философии, феноменология духа не беднее философии. В ней философия предварительно намечает для себя свой будущий путь и устанавливает вехи, с тем, чтобы впоследствии пройти этот путь уже основательно, философским образом.

Со стороны же нефилософского сознания феноменология духа преследует цель связать каждую отдельную форму со всеми другими и с целым духа на пути продвижения к философскому мышлению. Соединение звеньев цепи, на одном конце которой обыкновенное нефилософское сознание, а на другой - философия, задача существенная не только для философии, но и для каждой из форм знания. Феноменология духа раскрывает то общее для всех форм поле наличного бытия духа, в котором все формы как формы сознания оказываются в равном отношении и на этом уровне феноменология духа соединяет между собой то, что первоначально находилось лишь в состоянии рядоположенности и безразличия друг к другу.

Феноменология духа, а следовательно, и философия не может начаться без приобретения субъекта своей деятельности или того индивида, который возьмет на себя труд познакомиться с формами познания и затем наделить собственной субъективностью содержание философии. "Чистое самопознавание в абсолютном инобытии

есть основание науки или знания в общем виде. Начало философии предполагает или постулирует, что сознание находится в этой стихии. Наука ..требует от самосознания, чтобы оно поднялось в этот эфир - для того, чтобы оно могло жить и жило с наукой и в науке. Индивид, наоборот, имеет право требовать, чтобы наука подставила ему лестницу, по которой он мог бы добраться по крайней мере до этой точки зрения, чтобы наука показала ему эту точку зрения в нем самом" (ФД.13). Этому требованию философия обязана следовать, ибо связь с обыкновенным, нефилософским сознанием есть условие существования самой философии. Даже несмотря на то что обыкновенное сознание зачастую относится пренебрежительно к философской деятельности и игнорирует философское мышление, философия не вправе отвечать обыкновенному сознанию тем же. На философии лежит ответственность не только за себя, но и за нефилософское сознание. Тем более что на стороне обыкновенного сознания находится собственное право на познавательную деятельность вообще и на философскую деятельность в частности. Право индивида "зиждется на его абсолютной самостоятельности, которой он может располагать во всяком виде своего знания, ибо во всяком таком виде - признает ли его наука или нет и при любом содержании - индивид есть абсолютная форма, то есть непосредственная достоверность себя самого и ... он есть тем самым безусловное бытие" (ФД,13). Это внимание к абсолютной самостоятельности индивидуального сознания как носителя абсолютной формы субъекта составляет существенную черту философии как абсолютного познания. Сохранение цельности субъекта необходимо для выполнения философией своей задачи, цельности в смысле единства абсолютного субъекта с индивидуальным сознанием, и более того со всяким индивидуальным сознанием, единство не по содержанию, но по форме. При этом феноменологию духа не следует рассматривать как просто "руководство для направления ненаучного сознания к науке" (ФД,14). Хотя феноменология духа, как было подчеркнуто, имеет дело с конкретным индивидуальным сознанием. однако последнее есть с ее точки зрения "несовершенный дух... во всем наличном бытии которого доминирует одна определенность, а от других имеются только расплывчатые черты" (ФД,14) Такой односторонний индивид и в этом смысле абстрактный, а отнюдь не конкретный, находится со своей ограниченной деятельностью и с той ограниченной определенностью сознания, которая соответствует этой деятельности, по ту сторону феномено-

логии духа, а феноменология духа со своей стороны оставляет его в покое. Тот, к кому она обращается, есть уже индивид, стоящий, по крайней мере, на пути к философии и возвысившийся в своем образовании до интереса к всеобщему. Целью феноменологии духа не будет практическое обращение одного или многих людей в философию, подобные прикладные задачи не являются непосредственной целью науки. Она не дает готовых рецептов и не связывает себя подобными обязательствами. Ее конечная цель - это обнаружение возможности для индивида стать философом и воспринять в себя точку зрения абсолютного, а для философии приобрести для себя индивидуальность и историческую конкретность. Итогом деятельности феноменологии духа будет введение в форму философии или же введение формы философии в мир. Кто, где, когда реализует для себя такую возможность и явит миру философское мышление, самое науку не затрагивает. Тем более что индивид и не встречается нигде в феноменологии духа с самим собой, а лишь с всеобщим индивидом или субъектом, как "обладающим самосознанием духом", в котором "каждый момент обнаруживается в ходе приобретения им своей конкретной формы и собственного формообразования" (ФД,14). С этой стороны феноменология духа все время заставляет индивида находиться во всеобщем и отказываться от своей прежней, абстрактной индивидуальности. Подобным же образом в рамках философии индивид ничего не приобретает лично и только для себя, а всегда действует в интересах духа в целом. "Образование, если рассматривать его со стороны индивида, состоит в том, что он добывает себе то, что находится перед ним, поглощает в себя свою неорганическую природу и овладевает ею для себя. Со стороны же всеобщего духа как субстанции образование означает только то, что эта субстанция сообщает себе свое самосознание, то есть, порождает свое становление и свою рефлексию в себя" (ФД,15). Таким образом, в образовании есть две стороны. Обыкновенное сознание рассматривает этот процесс только со своей индивидуальной точки зрения и поэтому представляет образование как свою индивидуальную заслугу и свое частное достояние. Однако более широкий взгляд обнаруживает, что процесс образования в целом носит двойной характер и именно в таком двойном смысле он представлен в феноменологии духа. Соответственно, в отличие от обычного представления об образовании философское образование сразу же погружает индивида во всеобщую стихию духа. Однако при этом ин-

дивидуальность отнюдь не пропадает, а наоборот получает в духе свою целостность и конкретность.

Таким образом, мы видим, что практические обстоятельства появления философии в мире толкают её к исследованию наличного знания. В этом обращении к проблеме знания еще нет ничего специфически гегелевского. С древнейших времен, со времени Сократа и Платона философия всегда начинала свою работу с исследования знания. Историческое развитие совершает то, как, в какой форме исследует философия вопросы знания. Именно этот момент образует своеобразие каждого исторического периода в философии, древнейшего периода, гегелевского этапа или современной стадии в развитии философского знания. Особенность гегелевской философии, на мой взгляд, состоит в том, насколько отделяется проблема исследования знания от собственно философских задач и собственно философского исследования, с одной стороны, и от процесса приобретения обыкновенного знания, с другой стороны. Иными словами, насколько самостоятельно выглядит исследование самого знания. Выше мы уже могли обратить внимание на то, что феноменологическое исследование выступает как вполне практически независимое от мира наличного знания, оно позволяет непосредственному сознанию добывать первоначальное знание о мире без участия философии. Вместе с тем феноменология духа теоретически ещё вполне независима от собственно философии, поскольку таковой еще предстоит появиться на свет. Философия практически определяет задачу феноменологии духа только как цель, тогда как связь или зависимость феноменологического исследования от мира наличного знания проявляется теоретически и в минимальной степени как связь феноменологии с миром являющегося знания как своим предметом. Такое обособление феноменологического исследования как исследования явления знания выделяет задачу познания самого знания не только в качестве теоретической, но и в качестве практической задачи. Выше как мы видели, субъекту предлагается не просто приобрести некоторое дополнительное знание, а исследованию знания придается значение особого образования, образования философского. Причем это философское образование возникает как в связи, так и достаточно независимо, как мы только что отметили, от непосредственного или обыкновенного процесса образования. То, что Гегель обращает особое внимание на процесс образования, как раз свидетельствует о том, что в его философии, если не практически, то теоретически вполне процесс образования

разделяется и выделяется в качестве особого духовного процесса образование философское. Если традиционно современное образование делится на гуманитарное и естественнонаучное, так сказать, по вертикали, то выделение философского образования происходит по горизонтали. Оба вида образования (философское и обыкновенное) в определенной мере независимы друг от друга и дополняют друг друга. С точки зрения образованности в целом философское образование оказывается не менее важным, чем образование обыкновенное, среднее или высшее. Итак, отметим, что выделение и обособление исследования знания подводит к созданию особого философского образования и его отделению от образования нефилософского. В этом деле у Гегеля есть ближайшие предшественники. Разумеется, речь идет о Канте и обо всей следующей за Кантом традиции трансцендентализма.

Трансцендентальное исследование уже вполне было выделено Кантом в особую область исследования, посвященную проблеме возможности знания и науки и предшествующую области метафизики. При трансцендентальном исследовании познание обращается в противоположную сторону от своей естественной направленности на содержание, на предмет и ставит перед собой задачу постижения формы познания с её субъективной стороны. На этом пути оно обнаруживает, что и в эту сторону познание может свободно продвигаться к истине, не испытывая при этом никакого ущерба. Однако при постановке трансцендентального вопроса критическое изучение познавательных форм, можно сказать, не выдержало шага и практически поторопилось или наоборот теоретически действовало не вполне решительно и оставила за формами их связь с некоторым содержанием как их абсолютную характеристику. В итоге, жертвуя познанием вещи-в-себе, но сохраняя независимость естествознания и самостоятельность свободной воли, Кант утвердился на агностицизме и критической философии. Совершенно оправданная постановка вопроса трансцендентализмом не довела дело до того, чтобы преодолеть одностороннюю зависимость субъекта от объекта полностью на уровне форм познания. Это отношение субъекта и объекта не было взято в его единстве, а разведено по дихотомическим делениям: чувственность - рассудок, вещь - явление, феномен - нумен и так далее. Точно также впоследствии именно трансцендентализм провел решительную черту и в области образования, разделив его на образование естественнонаучное и образование гуманитарное.

По этой же причине на уровне трансцендентального исследования если не в теоретическом, то в практическом отношении критицизм и догматизм могли рассматриваться в качестве равноправных философских систем. Так Шеллинг сопоставляет Спинозу и Фихте как практического догматика и практического критика соответственно. (См.: Шеллинг, с.57-63). Только начиная с Гегеля, догматизм уже теоретически теряет свои права в философии. Точка зрения субстанции признается Гегелем неудовлетворительной с позиции философского сознания, поскольку “самосознание при этом только пропало” (ФД,9).

Таким образом, для дальнейшего продвижения вперед было необходимо отвлечься от прямых философских задач как в теоретическом, так и в практическом отношении, что не было вполне сделано ни Кантом, ни двумя его великими последователями - Фихте и Шеллингом, и проложить между обыкновенным познанием и философией некоторую опосредующую область исследования, которая соединяла бы в себе черты положительной и черты критической науки. Но тем самым Гегелю предстояло не только порвать с трансцендентализмом, но и выдвинуть совершенно новые требования к философскому познанию и выработать совершенно новые правила взаимоотношения обыкновенного знания и философии.

2. Место феноменологии духа в системе философского образования

В кратком виде новая программа для философии заключалась в следующем: “Все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект” (ФД,9). Субъект должен быть представлен как субстанция, а субстанция должна предстать в качестве субъекта. Это означает, что в равной мере должны быть пересмотрены и представления о субъекте, и представления о субстанции, представления о форме познания и о содержании познания. Исследование феноменологии духа или являющегося знания в первую очередь берет на себя задачу рассмотрения формы познания в качестве своего предмета или содержания и в качестве субстанции духа. Окончательный пересмотр представления о субстанции и полное совпадение субстанции и субъекта будет достигнуто в самой философии. Цитируем Гегеля: “Для дейст-

вительного прогресса философии было необходимо, чтобы интерес мышления был привлечен к рассмотрению формальной стороны, “Я”, сознания, как такового, то есть абстрактного отношения некоего субъективного знания к некоему объекту, чтобы таким образом было начато познание бесконечной формы, то есть понятия. Однако чтобы достигнуть этого познания, нужно было еще отбросить упомянутую выше конечную определенность, в которой форма представлена как Я, сознание. Форма, мысленно извлеченная в своей чистоте, содержит в самой себе процесс определения себя, то есть сообщения себе содержания, причем сообщения себе содержания в его необходимости - в виде системы определений мысли” (НЛ,118). Познание форм познания своим результатом должно иметь абсолютное знание, которое являлось бы одновременно чистой формой субъекта. Содержание знания еще не рассматривается в строгом смысле в феноменологическом исследовании, однако само исследование формы знания или субъекта затрагивает субстанцию, по крайней мере, с формальной стороны и утверждает для субстанции форму субъекта. Эту возможность новой формы для субстанции мы должны обнаружить еще до начала исследования. Качество субъекта признается не менее абсолютным, чем качество объекта. Субъект есть нечто равноправное объекту и нечто в равной мере действительное, насколько действительным является сам процесс познания. Действительность соединяет в себе бытие и познание. Это значит, что субъект не есть нечто только зависимое, вторичное, субъект характеризует самое действительное, и действительный субъект есть сама действительность как абсолютный субъект. Только с позиции этого в полной мере действительного субъекта возможно абсолютное знание. В ходе развертывания научной системы философии роль субъекта и работу познания возьмет на себя сама действительность и, предварительно избавив форму знания от конечных определений, окажется способной к той деятельности рефлексии и самопознания, к которой, как предполагалось раньше, способен только противопоставленный объекту субъект. Рефлексия или отношение к самому себе не является исключительной принадлежностью субъекта, но в равной мере характеризует и само содержание, сам объект: “всякое содержание есть его собственная рефлексия в себя”, говорится и в “Феноменологии духа” (ФД,29). Это значит, что задача философии не в том только, чтобы вступить в некоторое отношение к абсолютной сущности, но в том, чтобы сама абсолютная сущность заняла позицию в отношении себя. Это усложняет за-

дачу философии, поскольку теперь она не может использовать для себя все те результаты (положительные знания), которые уже имеются в наличии и вынуждена отречься от них с тем, чтобы обратить внимание на характер самого отношения к сущности и иметь перед собой сущность также и со стороны ее формы. “Именно потому, что форма столь же существенна для сущности, как сущность для себя самой, сущность следует понимать и выражать не просто как сущность, то есть как непосредственную субстанцию или как чистое самосозерцание божественного, но в такой же мере и как форму и во всем богатстве ее развернутой формы; лишь благодаря этому сущность понимается и выражается как то, что действительно” (ФД,10). Таким образом, абсолютная сущность не успокаивается на самой себе и вступает в отношение с собой, а это значит, что она продолжает развиваться уже в различии от себя самой и в отношении к себе самой. Тем самым она не дает философии остановиться на простом воспроизведении покоящейся, самоудовлетворенной сущности и уходит дальше в своем развитии и вынуждает философию также следовать за ней в этом развитии через отношение к себе или рефлексию. И хотя на первый взгляд кажется, что это развитие абсолютной сущности лишь увеличивает расстояние между философией и ее предметом и создает новые и лишние трудности, однако на самом деле именно это развертывание сущности в отношение к самой себе и делает возможным достижение философией ее собственной цели. Несомненно, что путь к этой цели становится длиннее и сложнее, но зато конечная цель становится вполне достижимой. Ради достижения конечной цели философия идет на такую задержку. При этом нельзя сказать, что философия здесь навязывает действительности такую форму, в которой ей, философии, было бы удобнее достичь собственной цели. Может показаться, что философия заставляет действительность стремиться к истине, тогда как сама действительность этого делать не собирается и не хочет. На самом же деле именно этого расхождения между философией и действительностью быть не может просто потому, что истина как цель сама ведет к себе и философию, и действительность, а правильнее сказать что стремление к истине может быть только единым как для философии, так и для действительности. И постольку, поскольку действительность есть то, что есть на самом деле, точно так же философия не есть только стремление к истине, не достигающее результата. Или иначе: у действительности нет философии, пока ее нет у нас, а у нас нет философии без действительности и ее участия.

У действительности нет своего содержания как чего-то покоящегося и лишь ожидающего от нас его постижения, и для которого это будто бы и не важно. Нет, здесь зависимость обоюдная, философия это всегда наша действительность, и у нас нет действительности без философии, то есть опять-таки без опосредования деятельностью, но иного пути к действительности и истине для нас в нашей истории уже нет.

Истинное, или единство знания и содержания, понятия и действительности, есть идея, и идея всегда достигает своего результата, поскольку результат есть она сама, достигает его как дух и цель сама по себе. “Истинное есть целое. Но целое есть только сущность, завершающееся через свое развитие. Об абсолютном нужно сказать, что оно по существу есть результат, что оно лишь в конце есть то, что оно поистине; и в том-то и состоит его природа, что оно есть действительное, субъект или становление самим собою для себя” (ФД,10). Существенным в понимании абсолютного оказывается момент не непосредственности, а именно опосредования. В ходе этого опосредования несколько не искажается непосредственная природа абсолюта, и точно так же не искажается природа абсолютного познания, как подчеркивает Гегель: “Опосредование есть не что иное, как равенство себе самому, находящееся в движении, или оно есть рефлексия в себя же, момент для себя сущего “Я”, чистая негативность или низведенное до чистой абстракции оно есть простое становление. Процесс опосредствования ... в силу своей простоты есть именно становящаяся непосредственность и само непосредственное. Разуму поэтому отказывают в признании, когда рефлексию исключают из истинного и не улавливают в ней положительного момента абсолютного. Она-то и делает истинное результатом, но точно также и снимает эту противоположность по отношению к его становлению, ибо это становление в такой же степени просто и потому не отличается от формы истинного, состоящей в том. Чтобы (истинное) показало себя в результате как простое, больше того, оно в том и состоит, что уходит назад в простоту” (ФД,10-11). В системе философии полностью действительная и чистая форма познания произведет в своем собственном движении вполне завершенное содержание познания, которое может раскрыться только для философии. Вместе с тем, это будет само абсолютное действительное содержание познания, в котором нет никаких ограничений, которое абсолютно и истинно и абсолютно истинно в-себе и для-себя. Это будет также бесконечная форма, бес-

конечно порождающая бесконечное содержание, и бесконечное содержание, бесконечно приобретающее для себя бесконечную форму. "Только природа содержания может быть тем, что развертывается в научном познании, причем именно лишь эта собственная рефлексия содержания полагает и порождает определенное содержание" (НЛ, 78).

Это научное содержание является неотъемлемой принадлежностью философии. В феноменологии духа это содержание не присутствует, поскольку в этой науке движение содержания еще не является вполне ее собственным делом, и она имеет своим результатом лишь доказательство того, что определенность знания не менее существенна для действительности, чем определенность бытия. Понятие становится при этом не только формой знания, но и формой самой действительности, вслед за приобретением этой действительностью всех прав субъекта. Развертывание системы философии дает нам не просто знание и не просто предмет, но их движение в единстве, раскрывающее абсолютную действительность. Однако прежде чем такое окажется возможным и разрыв между обыкновенным сознанием и феноменологией духа, с одной стороны, и формой философии, с другой стороны, будет преодолен, сознание должно преодолеть собственную ограниченность в виде противоположности некоему предмету. "Чистая наука, стало быть, предполагает освобождение от противоположности сознания. Она содержит в себе мысль, поскольку мысль есть также и вещь сама по себе, или содержит вещь самое по себе, поскольку вещь есть также и чистая мысль. В качестве науки истина есть чистое развивающееся самосознание и имеет образ самости (в том), что в себе и для себя сущее есть осознанное понятие, а понятие как таковое есть в себе и для себя сущее. Это объективное мышление и есть содержание науки" (НЛ, 103). Все эти характеристики содержания как самости, как себя знающего самосознания и как понятия являются принадлежностью самой науки. Подобное совпадение мысли и вещи, понятия и сущего, знания и предмета предполагается уже формальным образом и в феноменологии духа и более того содержится в ней как ее конечный результат, но в нем как в результате мы еще не имеем самой науки, а только ее понятие. Этого понятия будет уже достаточно для развертывания науки и это развертывание не замедлит начаться сразу вслед за феноменологией духа, однако, тем не менее, все это будет происходить за пределами феноменологии духа в области самой системы философии. От философии феноменологии духа останется только понятие науки без содержания, и в этом проявит-

ся ограниченность феноменологического исследования, на всем протяжении которого еще сохраняет силу противоположность сознания и предмета. Именно здесь проходит граница между феноменологией духа и наукой логики. Философия в этом месте без сожаления порывает с сослужившей свою службу феноменологией духа и делает это с необходимостью, поскольку, останься она в пределах феноменологии, наука лишилась бы своего права на абсолютное содержание и тем самым не только утратила бы самое себя, но и свела бы на нет все усилия духа по феноменологическому исследованию форм познания. С другой стороны, феноменология духа развернувшись полностью и продемонстрировав свою мощь в отношении являющегося духа и поднявшись до своей вершины в форме абсолютного знания, обнаруживает в этом итоге свою исчерпанность и свой предел, поскольку та форма, которую феноменология духа открывает для себя последней есть вместе с тем такая форма, которая уже выходит из подчинения феноменологическому исследованию. Философия сразу же заявляет о своей самостоятельности, поскольку она уже свободна от противоположности сознания, которая характеризует все остальные формы сознания, рассматриваемые в феноменологии. Поэтому с этого момента философия отказывается от услуг феноменологии и встает на свои собственные ноги. Эгоистические попытки со стороны феноменологии удержать систему философии в своей власти возможны с практической стороны, но с теоретической стороны лишены каких-либо оснований и более того, не имеют оправдания с точки зрения самой феноменологии духа. Её движение находит свое завершение, конечный смысл исследования и свое удовлетворение именно в том, чтобы предоставить форме абсолютного знания полную свободу и дать ей возможность проявить свою самостоятельность. При этом феноменология духа должна позволить философии то же самое, что она позволяла всем остальным формам - приносить с собой свое истинное содержание. Поэтому все предшествующие философии и оставшиеся позади формы не могут жаловаться, что с ними поступают несправедливо, что философия присутствует в феноменологическом исследовании на особом положении. С их стороны более мудрым было бы увидеть в философии завершение своего собственного движения к истине и окончательное подтверждение их истинного содержания. Внося в феноменологию свое стремление к истине, формы обыкновенного сознания вносят свой вклад в продвижение феноменологи-

ческого исследования вперед, в том, что форма абсолютного знания вырывается за пределы феноменологии, есть и их заслуга.

Философия, возникая впервые лишь как понятие науки, находится как бы по ту и по другую стороны, и в феноменологии, и в философии. Конец феноменологии и начало философии соприкасаются так тесно, что между ними нельзя вставить ничего третьего. Переход от феноменологии духа к философии не должен оставлять никакого зазора, который позволил бы какому-либо сознанию вклиниться между ними, но, тем не менее, точка конца и точка начала не совпадают. К этому важнейшему пункту перехода от феноменологии духа к философии мы еще обязательно вернемся, а пока мы можем только еще раз подчеркнуть - философия не берет свое начало в феноменологии, как это может показаться, и она не обязана ничем феноменологии в этом смысле. Наоборот, феноменология духа обязана философии своим результатом и своим успешным завершением. Вместе с тем нельзя недооценивать ту важнейшую роль опосредования, которую играет феноменология духа в процессе становления системы философии.

В науке логики, или в первой по порядку философской науке, "понятие чистой науки и его дедукция берутся как предпосылка, постольку, поскольку феноменология духа есть не что иное, как дедукция его. Абсолютное знание есть истина всех способов сознания" (НЛ, 102). "Это понятие, следовательно (независимо от того, что оно возникает в рамках самой логики), не нуждается здесь в оправдании, так как оно его получило уже там" (НЛ, 101). Феноменологию духа можно определить как преддверие философии. "Поскольку логика имеет своей предпосылкой науку об охватываемом явления духе, содержащую и показывающую необходимость точки зрения, представляющей собой чистое знание, равно как и его опосредствование вообще, и тем самым дающую доказательство ее истинности" (НЛ, 125). Момент опосредования важен для начала философии, поскольку благодаря ему непосредственное начало философии предстает опосредованным в феноменологии духа и соединяет в себе моменты непосредственности и опосредования. Первое в философии является как началом, так и продолжением, что позволяет философии выступить в своей роли абсолютной деятельности, имеющей самостоятельное начало и вместе с тем являющейся завершением всей предшествующей деятельности в ее полном объеме.

Такое сочетание непосредственного и опосредованного характеризует не только систему философского знания или систему наук, но и сам предмет абсолютного знания или абсолютный предмет, каким он предстает в рамках научного познания. То же самое справедливо и для феноменологии духа, только для нее в качестве предпосылки или опосредующего момента выступает наличное знание или непосредственное для нее явление духа.

3. Феноменологический вопрос

Феноменология духа, знаменующая собой первое явление философии в мире, обнаруживает себя среди явлений духа и с этой стороны еще ничем от них не отличается. Она сама есть не что иное, как явление духа, проявляющего свою способность к исследованию истины предмета. Ее отличие заключается в том, что её интересует именно истина знания, и в качестве предмета для нее выступает непосредственное сознание или явление духа. Наличное знание служит предпосылкой для развертывания феноменологического исследования. В этом отношении она так же, как и философия, не свободна от предпосылок, а наоборот утверждает себя в связи и на основании уже имеющегося наличного знания. Аналогичную предпосылку уже имело трансцендентальное исследование, которое решало вопрос о том, как возможно научное знание, но не подвергало сомнению и не пыталось доказать сам факт существования такого знания. Предпосылка феноменологии духа ещё более проста и фундаментальна, берется за исходное сам факт наличия явления духа или явления знания. Феноменология духа не начинается с нуля и с уровня обыкновенного знания, а позволяет ему утверждать себя в качестве, по крайней мере, явления знания и не задерживаясь на этой стадии сразу же проходит дальше к постановке вопроса об истине этого знания.

Именно феноменологический вопрос об истине знания и выделяет сразу же феноменологическое исследование. Этот вопрос сразу же разделяет любое наличное знание и сознание и сознание феноменологическое, последнее возвышается над уровнем явлений сознания и отделяется от него как сознание, не интересующееся явлениями мира, а вместо этого собирающееся проникнуть в истину являющегося духа. Именно по своей направленности феноменологический вопрос резко отличается от обычного познавательного ин-

тереса к истине. Если прежде знание обращалось в поисках истины вовне себя, к миру, то теперь оно направляется к собственной истине. В остальном феноменологический вопрос внешне выглядит вполне обычно. Он так же просто интересуется некоторой истиной и имеет в качестве своей предпосылки наличие собственного предмета, имеющее для него значение некоторого явления или видимости, как мы выше это отмечали. Таким образом, этот вопрос соблюдает правила работы обыкновенного сознания.

Феноменологический запрос об истине знания на первый взгляд выглядит даже наивным, поскольку, как следует из самого вопроса, феноменологическое сознание интересуется любая истина знания, каковой может обладать любое, даже самое простейшее знание. Ведь любое знание уже по определению обладает своей истиной и вроде бы вполне готово ответить на вопрос об истине знания, правда, только своего знания. Само же феноменологическое сознание предстает в таком случае как сознание, не знающее вообще ничего и потому готовое удовлетвориться любой истиной и любым знанием. Соответственно, оно встречает отклик в самом простом, непосредственном знании, которое само еще хорошо помнит свой первые опыты в познании и разделяет с феноменологией непосредственный и живой интерес к знанию. Однако это простота и кажущаяся наивность феноменологии духа сродни простоте ничего не знающего Сократа. Хотя феноменологический вопрос имеет своей предпосылкой наличное знание, это отнюдь не означает, что, признавая собственную недостаточность истины и знания, он целиком и полностью признает право обладания истиной за наличным знанием другого сознания. Наоборот, феноменология духа собирается как раз подвергнуть сомнению истину наличного знания, и начинает с утверждения о том, что то, “что известно, еще не познано” (ФД,16). Она обращается к исследованию явления духа, к духу как не знающего себя.

То, что наличное знание служит для феноменологии духа предпосылкой, не означает так же и того, что феноменологическое сознание, отказывая существующему знанию в истинности, сохраняет право на истину только за собой и за своим собственным знанием. Мы не можем сказать, таким образом, что феноменологическое сознание иронизирует по поводу незнания сознания и само уверено или делает вид, что ему -то как раз известно нечто большее, что и составляет его тайное превосходство. Подобная тщеславная ирония чужда подлинно научному сознанию, как, заметим, она была чужда

и самому Сократу. Спесивая ироничность - характерный признак как раз софистической пустоты и тщеславия, все равно новейшего времени или древности. Нет, феноменологическое сознание со всей серьезностью задает свой вопрос. Оно действительно не знает ни истины, ни истины знания. И ставя себя в подобное положение, оно очень многим рискует. Во-первых, и это самое важное для него, оно рискует вообще остаться без истины и без знания и впасть в отчаяние, так и не добравшись до твердой почвы философии. Во-вторых, оно рискует своими отношениями со всем остальным миром, миром наличного знания, рискует остаться в изоляции или же навлечь на себя преследования со стороны сильных форм “мира сего”, как это произошло с Сократом.

Если непосредственное знание относится к феноменологическому вопросу со всей серьезностью и с готовностью идет ему навстречу, более развитые формы знания могут отнести к нему с насмешкой и чувством собственного превосходства и отказаться от того, чтобы снизойти к феноменологическому исследованию. Однако этим формам следует напомнить что, хорошо смеется тот, кто смеется последним. А философия всегда смеется последней, именно поэтому она выглядит так серьезно.

До развитых форм знания в феноменологии духа еще дойдет очередь, а пока же она не торопится и начинает с непосредственного знания. При своем начале феноменология духа сама выступает как нечто опосредованное обыкновением сознанием или непосредственным знанием: “В феноменологии духа непосредственное сознание есть первое и непосредственное также и в науке и, стало быть, служит предпосылкой; в логике же предпосылкой служит то, что оказалось результатом указанного исследования - идея как чистое знание” (НЛ, 125). В этом пункте берет свое начало феноменология духа, но мы не последуем за ней (читатель может это сделать в любое другое время и обратиться к основному тексту гегелевской “Феноменологии духа”). Мы же задержимся на этом моменте непосредственного знания, поскольку в нем феноменология не просто встречается со своим первым, но не последним предметом, но еще и приобретает непосредственное знание о самом непосредственном представлении о сознании. Таким образом, именно здесь перед феноменологией впервые раскрывается сознание или явление духа в его основных моментах. Настало время и нам познакомится с ними.

Обращаясь к наличному бытию духа, к явлениям духа, феноменология духа имеет дело с сознанием. Характеристика сознания в

самом общем виде достаточно проста. Мы приведем несколько гегелевских определений. Наверное, самая простая и ясная характеристика сознания дается в “Философской пропедевтике”: “Субъект, мыслимый более определенно, есть дух. Дух проявляет себя, существенно соотносясь с каким-либо существующим предметом, в этом смысле он есть сознание. Учение о сознании есть поэтому феноменология духа” (ФП,80). Знание, которое предполагает дать наука феноменологии духа есть знание, но знание особого рода. Хотя феноменология не требует чего-либо большего, чем знание, она с необходимостью занимает особую позицию в ходе исследования, более сложную, чем обыкновенное знание. “Наше обычное знание представляет себе лишь предмет, который оно знает, но в то же время не представляет себе себя, то есть самого знания. Целое же, которое налицо в знании, это не только предмет, но и Я, которое знает, а также взаимоотношение между мной и предметом - сознание” (ФП,79). Таким образом, феноменология духа при всей своей простоте ставит себе достаточно сложную задачу. Она не собирается облегчить себе задачу и получить знание о каком-то предмете или просто знание о знании некоторого Я. Этим она не может удовлетвориться. Она, как видно, ставит вопрос глубже, но при этом берет на себя труд знать и сам предмет этого знания. При этом она не позволяет себе ограничиться убежденностью в содержательности или предметности некоего знания, как и не позволяет убедить себя в том, что, обладая этим знанием, мы обладаем уже достаточной истиной, такой истины феноменологии духа оказывается мало. Зная предмет знания, феноменология духа также включает в предмет рассмотрения и в единстве с содержанием знания само знающее но содержание сознание. Только так она охватывает свой предмет целиком. И в начале ей не важно совершенно содержание и объем или уровень рассматриваемого знания. Для начала ей необходимо и достаточно занять правильную позицию в отношении знания, чтобы само знание предстало перед ней в своем целостном виде как два момента знания, связанные между собой определенным отношением. в котором и выражается сущность сознания или явления духа. Именно поэтому в “Феноменологии духа” сознание характеризуется в первую очередь через разделение субъекта сознания, Я и предмета сознания и их взаимную связь в этом отношении. “В непосредственном наличном бытии духа, в сознании, есть два момента: момент знания и момент негативной по отношению к знанию предметности” (ФД,19). В другом месте эти два момента сознания опре-

деляются Гегелем как моменты для-себя и в-себе (см. ФД,46-47). Раздвоенность сознания предстает как его отличительная характеристика, но в этом определении через противоположность сознание предстает в своем единстве. Таким образом, противоположность сознания в феноменологическом исследовании сразу же дополняется еще и противоположностью между его раздвоенностью и его единством. Однако эта вторая противоположность возникает только тогда, когда сознание становится предметом исследования, и не затрагивает собственную жизнь сознания. Эта противоположность остается скрытой от самого сознания. Само по себе сознание остается на своей точке зрения и при своей точке зрения. “Оно знает о предметных вещах в противоположность самому себе, а о самом себе - в противоположность этим вещам” (ФД,13). Сознание знает предмет как находящийся вне Я и наоборот Я как находящееся вне предмета. Образование при самой постановке феноменологического вопроса двойной противоположности сознания или двойного противоречия и двойного отрицания предвосхищает то отрицание отрицания, которое развернется во всей своей мощи в самой системе философии как фундаментальный источник ее внутреннего саморазвития и движения. Но пока до этого ещё далеко и гегелевское отрицание отрицания ещё не приобрело свою завершённую форму.

Это определение сознания принимает и сама феноменология духа в начале своего исследования. То есть, она так же знает сознание, как сознание знает себя, или она знает сознание как себя. Но такое положение существует только при самом начале исследования, когда исследование ещё не успело приобрести для себя истину своего предмета своими собственными усилиями. Существенно то, что при этом начале наука не привносит в свой предмет ничего постороннего или ничего от себя. Она лишь расширяет область внимания сознания, включая в него сторону сознания вместе со стороной предмета. Науке даже не приходится заставлять сознание разворачивать себя в своей истинной полноте, поскольку сознание, выступая в качестве знания истины, признает себя в долгу перед истиной и готово ей послужить ещё раз. Она соглашается повторить свою истину ещё раз для феноменологического сознания, которое каким-то образом эту истину пропустило и со своей стороны готово эту истину воспринять. Тем самым, высвечивая сознание в его собственной целостности, а не только наполовину, как привыкло представлять себя обыкновенное сознание, феноменология духа лишь обнаруживает для себя непосредственную данность сознания.

Повторное изложение уже известной истины оборачивается для сознания его проверкой и не просто проверкой, а самопроверкой, как этого требует от него его собственное стремление к истине. К этому оно подталкивается также феноменологическим сознанием. Поэтому самопроверка наряду с этим оказывается и проверкой этой истины со стороны уже феноменологического сознания, хотя феноменологическое исследование не торопит сознание, и наоборот позволяет ему использовать все имеющиеся в его распоряжение возможности, прежде чем феноменологическое сознание вступит в действие. В ходе этой проверки, как мы увидим, сознанию приходится совершать необычные вещи, но оно уверенно идет на это, ибо какие бы неожиданные и странные требования не предъявлялись к сознанию, оно хранит верность истине даже перед лицом своей гибели.

Рассмотрение явления духа в феноменологии предполагает возможность двоякого подхода к предмету. Исследование может непосредственно отнестись к своему предмету как к явлению д у х а, то есть момент явления будет предпосылкой исследования. В другом же случае исследование явления духа может в качестве предмета рассматривать само я в л е н и е духа. Эти два возможных пути развертывания научного исследования по необходимости разводят феноменологию духа надвое. Одна феноменология духа, непосредственно обращающаяся к исследованию явления д у х а, располагается в преддверии философской системы, как мы уже знаем. Другая же феноменология духа, назовем её малой феноменологией, располагается в рамках системы философских наук уже в качестве философской науки. Последняя реализует вторую возможность, заложенную в феноменологии духа, и исследует уже собственно я в л е н и с духа. Только после этого феноменология духа завершается полностью.

Такого удвоения не устаивается ни одна из других философских наук, и здесь есть над чем задуматься. Однако сейчас нас не интересует философская феноменология, хотя просто пройти мимо нее мы, разумеется, не можем. Философская феноменология духа может послужить нам тем, что в более определенной форме представит свой предмет - сознание. Это поможет нам ближе познакомиться с предметом феноменологии духа вообще.

4. Сознание как явление духа

Более полная и глубокая характеристика сознания содержится в философии духа, которая также занимается сознанием, но рассматривает его уже с высоты философской точки зрения. Раздел философии духа, посвященный сознанию, носит точно такое же название - феноменология духа - на том основании, что в сознании мы имеем лишь явление духа. Однако в рамках философии духа это явление духа рассматривается как момент, и поэтому там исследование достаточно быстро уступает место другим философским наукам о духе, ограничившись рассмотрением явления духа и не переходя к обзору явлений духа в их полном объеме, как это делается в большой феноменологии духа, находящейся за рамками философии духа.

Обратим внимание на ту более содержательную характеристику сознания, которая дается в философии духа. Здесь сознанию уже дается возможность самому представить себя. Его определение ведется, исходя из более высокого понятия духа, и сознание представлено как стадия в развитии духа, самосознающей реальности. С этой стороны "сознание составляет ступень рефлексии, или отношение духа, его развития как явления "Я" есть бесконечное отношение духа к себе, но как субъективное, как достоверность самого себя; непосредственное тождество природной души поднято до этого чисто идеального тождества её с собой; содержание этого тождества является предметом этой для себя сущей рефлексии. Чистая абстрактная свобода духа отпускает из себя свою определенность, природную жизнь души, которая также свободна как самостоятельный объект; об этом-то объекте, как для него внешнем. "Я" и получает прежде всего знание и таким образом является сознанием" (ЭФН,218). Сознание является более высокой ступенью по сравнению с предшествующей ступенью природной души, рассматриваемой в стоящей перед феноменологией духа антропологии. Это более высокое положение выражается в том, что в сознании Я противопоставляет себя внешним предметам и, как пишет Гегель, "вступает с ними в борьбу" (ЭФН,220). Для Я это достижение, поскольку оно в этом разделении и борьбе утверждает свою идеальную природу, её независимость от природного и телесного и наоборот подтверждает на деле свою отрицательную мощь по отношению к внешним предметам. Однако за это возвышение дух платит свою цену, и цена эта - противоречие и разлад с внешним миром, неотделимые от природы сознания, и, связанные с постоянным раз-

решением и восстановлением этого противоречия, страдание и внутренняя неудовлетворенность. Добиваясь для духа “чисто идеального тождества души с собой” Я одновременно теряет в этой чистоте содержание души, которое оказывается вне ее как предмет сознания. Поэтому отношение духа к себе оказывается лишь субъективным как “достоверность самого себя” (ЭФН,218). “Тождество духа с собой как оно первоначально полагается как “я”, есть только его абстрактная формальная идеальность. В качестве души в форме субстанциальной всеобщности дух отнесен как субъективная рефлексия-в-самом-себе к этой субстанциальности как к чему-то отрицательному по отношению к нему, потустороннему и темному” (ЭФН,221). Поднимаясь до субстанциальной всеобщности в Я, дух получает ее только в виде чистого отношения к пока еще совершенно чуждой ему субстанциальности. Со стороны духа дух в Я приходит к своей сущности, но “поскольку реальность в сфере сущности положена как непосредственно сущее и в то же время как идеальная, постольку дух как сознание есть только явление духа” (ЭФН,221). Это чистое сознание обладает по отношению к внешним предметам “еще совершенно неопределенной, поверхно-стной, неабсолютной отрицательностью” (ЭФН,221) и утверждает лишь противоречие того, что предмет находится во мне, идеально, и одновременно находится вне меня, реально.

Вместе с тем философия духа не только раскрывает ограниченность ступени сознания с большей определенностью, чем большая феноменология духа, она подчеркивает и её сильную сторону, выявляемую сознанием в духе через утверждение Я. Со стороны Я философия духа подчеркивает достижение духа в Я. Оно заключается в том, что Я способно в самом противоречии сознания сохранять тождество в ином: “ “Я” как эта абсолютная отрицательность есть в себе тождество в инобытии; “Я” есть оно само и выходит за пределы объекта как чего-то снятого в себе; оно есть и одна сторона отношения и все это отношение в целом - свет, обнаруживающий и себя, и другое” (ЭФН,218). Сильная сторона в Я выражается к том, что само Я оказывается способно различать свои противоположные моменты, характеризующие его как сознание, и тем самым различать себя от самого себя, “я само есть это различие себя от самого себя” (ЭФН,219). Я тем самым отличает себя самого от своего бытия, которое есть его определение абстрактно-всеобщей сущности, а не только от своих моментов по отдельности, но и тут же обратно из этого саморазличения или своей внутренней рефлексии,

поскольку она направлена внутрь самого Я, возвращается в тождество с собой. То есть оно само есть отношение к себе или различие или рефлексия, без дополнения в виде феноменологического обращения на сознание, и здесь само я (в философии духа) берет на себя феноменологическую функцию, то есть переносит феноменологическую форму или феноменологический момент внутри себя и тем самым сразу возводит содержание на более высокий уровень, уровень философской феноменологии, но при этом жертвуя широтой охвата и торопясь перейти к другой философской науке о духе - психологии. От философии начало феноменологии духа получает уже не непосредственное сознание или знание, а сознание сразу в феноменологической форме (феноменологический дух), то есть уже и знание о непосредственном сознании. Философия дает феноменологии духа раньше начать, но и вынуждает раньше кончить. В философии духа мы уже не можем присвоить только себе и удержать у себя феноменологическую форму, ибо она очень просто отбирается самим сознанием для себя. Эта форма в философии уже и не была бы для нас особой заслугой. Мы отдаем ее самому феноменологическому духу или сознанию, но сами при этом также возвышаемся феноменологическим духом уже до идеи духа, и все равно оказываемся в чем-то выше нашего предмета. В этом процессе, совершаемом Я, оно опосредованным образом (в качестве опосредования выступает само Я) снимает свой объект в тождество с собой, то есть действует как себя опосредующее мышление. Все различия при этом сохраняют свою силу: "бытие как нечто абсолютно непосредственное, неопределенное, неразличенное должно быть отличаемо о мышления, отличающего себя от самого себя, и через снятие этого различия себя с самим собой опосредствующего мышления, - от "я"; тем не менее, с другой стороны, бытие тождественно с мышлением, ибо это последнее от всякого опосредствования возвращается к непосредственности, от всего своего саморазличения - к ничем не омраченному единству с собой" (ЭФН,219). Таким образом, Я, выступая как "совсем простое субъективное, совершенно абстрактное, свободное, совершенно неопределенная идеальность, или отрицательность всякой ограниченности" и имея перед собой всегда нечто противопоставленное в виде предметного содержания, тем не менее, в себе самом есть "единство самого себя и своего другого" (ЭФН,220), выраженное в тождестве бытия и мышления. Философия духа с самого начала утверждает за Я высший принцип тождества бытия и мышления, не делая из этого секрета и не ставя под

сомнение потенциальную философскую мощь Я. В этой философской науке ограниченность и , следовательно, простор для развития сознания также, разумеется , выявляется со всей определенностью, что выражается в сохраняющейся взаимозависимости Я и предмета: "Я возвышается , таким образом, над тем , что действительно от него отлично, в этом своем другом оказывается при себе и при любом содержании сохраняет достоверность самого себя" и при этом " Я лишь в той мере открывается самому себе, в какой его другое открывается для него в форме чего-то от него независимого"(ЭФН,220). Таким образом, свободное, для себя достоверное Я свое развитие связывает с развитием собственного предмета, который оно развивает в качестве самого себя (Я), но при этом свое различие от предмета и свое формальное различие от самого себя превращает в действительное различие или полагает его в виде действительного отличия себя от себя как отличия себя о себя как своего развитого предмета, как свое содержание, но вне себя и поддерживая его именно вне себя. Принцип тождества бытия и мышления, утверждаемый Я, таким образом развивается, но развивается также под господством того же самого различения себя от себя , которое сделало его возможным уже в Я и сделало это Я свободным и достоверным для себя самого. Это развитие Я через развитие предмета есть развитие аналогичное пути предначертанного сознанию в первой феноменологии духа. И формулировка цели философской феноменологии также повторяет цель большой феноменологии: "субъективная достоверность не должна иметь никакого предела в объекте; она должна приобрести истинную объективность; и наоборот, предмет со своей стороны должен не только абстрактным образом, но и со всех сторон своей конкретной природы сделаться моим" (ЭФН,223). Вот это развитие феноменологии, дойдя до своего предела, обнаруживает свою способность выйти за свои пределы через две двери. Это разветвление феноменологического результата на выходе обнаруживает собственную внутреннюю двойственную природу феноменологического знания, которое развивается в рамках различия знания и содержания, и тем самым не только философию ставит перед необходимостью проходить уже пройденный феноменологией путь и обозревать то же самое содержание уже в новой философской форме, но и сама себя вынуждает второй раз появиться на сцене или вынуждается философией духа к этому появлению на бис с тем, чтобы на этот раз уже окончательно устранить себя и открыть дорогу уже самой философии к философии или

философии к самой себе. Только во втором своем применении феноменология духа как наука исчерпывает все свои возможности и, образно выражаясь, выдыхается окончательно, ибо в этот второй раз она уже должна в рамках развитой философской формы утвердиться в своем собственном феноменологическом содержании и пройти далее уже не через дверь, ведущую от совпадения субъекта и объекта в высшей форме познания к познанию всего содержания в этой форме, то есть, к “знанию разума, познанию в понятиях” (ЭФН,223). Эта цель в философской феноменологии духа реализуется в другом варианте, и выход осуществляется через дверь, ведущую от истины сознания в разуме и познанию в своем предмете себя к знанию себя как субъективного познающего себя духа в науке философской психологии. Результат философской феноменологии не абсолютное знание и высшая форма познания, а развитие, уже соединенное с философской формой, дает результат в виде субъективного духа как истины души (предмета антропологии) и сознания (предмета феноменологии духа). И этот результат переводит достижения феноменологии в другую науку о субъективном духе - психологию. Сознание закрепляется как опосредующее звено в философии субъективного духа между душой (антропологией) и духом (психологией). Высшая форма философского познания направляет феноменологическое знание к тому, чтобы завершить познание субъективного духа, которое первой, нефилософской феноменологии представляется несущественным.

5. Феноменологическая установка

Выше мы преимущественно рассматривали феноменологию духа со стороны её отношения к философии, что совершенно оправдано с точки зрения философского интереса, однако феноменология духа сама имеет дело прежде всего с нефилософским знанием и её собственный интерес сосредоточен прежде всего на обыкновенном личном знании. Этот интерес не представляет собой ничего необычного по сравнению с интересом к истине со стороны обыкновенного знания и не может вызвать с его стороны каких-либо возражений. То, что появляется потребность в приобретении некоторого нового знания, тоже не выходит за рамки стремления к новому знанию со стороны обыкновенного сознания. Тем не менее, фено-

менологическое исследование с самого начала проявляет свой собственный характер и независимость от мира наличного знания.

Выражается это, прежде всего в самой постановке феноменологического вопроса, который лишь на первый взгляд выглядит вполне наивно, а затем обнаруживает свою двусмысленность и даже скандальность с точки зрения обыкновенного сознания. Ведь, если, для феноменологии “целью является проникновение духа в то, что такое знание” (ФД,15), то не предполагается ли при этом, что наше знание есть незнание или, по крайней мере, неполное знание? Любое знание есть знание, требование какого-либо другого знания было бы признанием того, что имеющееся знание есть незнание. Как бы там ни было, спрашивает ли феноменология духа о некоем знании или спрашивает она о том, что такое знание, она в обоих случаях незамедлительно получает двойной ответ. Этим ответом, образующим начало феноменологии, будет, как мы уже знаем, непосредственное сознание, прежде всего чувственное сознание. В качестве же исполнительного приложения при знакомстве с непосредственным сознанием феноменология получает и ответ на вопрос, что такое знание или сознание с точки зрения самого непосредственного сознания. Это непосредственное представление о знании содержит следующие важнейшие положения, которые излагаются Гегелем в предисловии к “Науке логики”.

Во-первых, предполагается раздельность “содержания познания и его формы, или, иначе сказать, истины и достоверности. Предполагается, во-первых, что материя познавания существует сама по себе вне мышления как некий готовый мир², что мышление, взятое само по себе, пусто, что оно примыкает к этой материи как некая форма извне... Во-вторых, эти две составные части находятся в следующей иерархии: объект есть нечто само по себе завершенное, готовое, нисколько не нуждающееся для своей действительности в мышлении, тогда как мышление... еще предстоит восполнить себя в некоторой материи, и притом оно должно сделать себя адекватным (angemessen) своей материи в качестве мягкой, неопределенной формы. Истина есть соответствие мышления предмету... мышление должно подчиняться предмету, сообразовываться с ним. В-третьих, различие ... берется более определенно... мышление не выходит за свои пределы... не становится своим иным; а сознающий себя процесс определения уж во всяком случае, принадлежит лишь исключительно мышлению. (Предмет же - Ю.С.) остается как вещь-в-себе просто чем-то потусторонним мышлению” (НЛ,96-97). И, как замечает далее Гегель, эти представления о знании обыденного сознания

"Es wird erstens vorausgesetzt dass der Stoff des Erkennens als eine fertige Welt .lusserhalb des Denkens an und fur sich vorhanden..." (WL,24).

могут еще быть признаны для области познания явлений, но недопустимы в области разумного познания: “Они представляют собой заблуждения, опровержением которых, проведенным через все части духовного и природного универсума, служит философия или, вернее, они суть заблуждения, от которых следует освободиться до того, как приступают к философии, так как они преграждают вход в нее” (НЛ,97). До философии располагается феноменология духа, и именно на нее возлагается задача пересмотреть это обыденное представление о знании вместе с исследованием истины самих форм обыкновенного наличного знания. Однако, как и в случае с непосредственным сознанием, которое принимается феноменологией духа как предпосылка, феноменология духа начинает с того, что принимает и это непосредственное представление о знании вместе с непосредственным сознанием. Но принимает она его только для того, чтобы с его помощью осуществить свою собственную постановку вопроса об истине знания.

Во введении в феноменологию духа подобные же представления о знании характеризуются как “абстрактные определения знания и истины в том виде, в каком они выступают в сознании” (ФД,46). Моменты в-себе и для-себя. играющие главную роль в изображении формы сознания, в самом общем виде предстают еще в рамках самого обыкновенного сознания и в этом смысле являются общими для сознания обыкновенного и сознания феноменологического. “Сознание отличается от себя нечто, с чем оно в то же время соотносится; или, как выражаются, оно есть нечто для сознания; и определенная сторона этого соотношения или бытия “нечто” для некоторого сознания есть знание. Но от этого бытия для чего-то иного мы отличаем в-себе бытие. То, что соотносено со знанием, в свою очередь отличается от знания и устанавливается как обладающее бытием также и вне этого соотношения; эта сторона этого “в-себе” называется истиной” (ФД,46-47)³. Эти положения также воспроизводят взгляд на сознание с позиций самого сознания и не вносят никаких изменений в характеристику сознания через противоположность двух моментов, которую мы уже знаем. Однако присутствие понятий в-себе и для-себя привносит с собой уже некоторую двойственность в позицию обыкновенного сознания.

Постановка вопроса об истине знания, соблюдая все принципы деятельности обыкновенного сознания, тем не менее, сразу же вносит путаницу в установившиеся представления об истине и знании. Дело заключается в том, что феноменология духа, спрашивая об

³“Dieses unterscheidet namlich etwas von sich, vorauf es sich zugleich bezieht; Oder wie dies ausgedruckt wird: es ist etwas fur dasselbe; und die bestimmte Seite dieses Beziehens oder der Seins von etwas fur ein Bewussisein isl das Wissen.Von diesem Sein fur ein anderes unterschieden wir aber das Ansichsein; das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterschieden und gesetzt als sieend auch ausser dieser Beziehung; die Seite dieses Ansich heisst Wahrheit” (PhGJO).

истине знания, хочет выяснить, что такое знание по истине или в-себе. Вследствие такой постановки вопроса знание и истина, для-себя и в-себе, меняются местами. Теперь знание есть в-себе, или предмет исследования, а его истина, или его в-себе, оказывается по ту сторону, то есть для иного, для сознания. Однако при этом, меняясь местами, моменты для-себя и в-себе, знания и истины, остаются каждый на своем месте относительно друг друга. Поэтому результатом феноменологической установки сознания будет то, что, устойчивое противопоставление знания и истины, когда установлено, что знание может находиться только по одну сторону от истины и предмета, а предмет или истина обязательно по другую сторону от знания, такая расстановка моментов сознания теряет свою категоричность. При этом само разделение, свойственное сознанию, еще сохраняет свою силу. Оно становится справедливым даже вдвойне, однако тем самым обнаруживает противоположность в самой себе или двусмысленность, с которой этому разделению сознания приходится мириться. Эта противоположность сохраняет силу и для самой установки, которая сама еще подчиняется правилу синтеза через противоположность.

Подобное превращение переживает и критерий истины, принадлежащий обыкновенному сознанию. Он, как мы помним, утверждает, что истина есть соответствие мышления или знания предмету и что мышление должно соотносываться с предметом. Если же знание и предмет меняются местами, так что предмет становится знанием, а знание, соответственно, предметом, то критерий истины и к же теряет однозначную формулировку и может в равной мере определяться противоположным образом. “Если мы назовем знание понятием, а сущность или истинное - сушим или предметом, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли понятие предмету. Если же мы назовем сущность или в-себе предмета понятием и будем, напротив, понимать под предметом понятие как предмет, то есть так, как он есть для некоторого иного, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли предмет своему понятию. Очевидно, что то и другое - одно и то же”, - поясняет Гегель (ФД,47).

Здесь же необходимо обратить внимание на то, что, когда знание становится нашим предметом, это означает, что мы при этом не знаем, что такое знание, и дело представлено таким образом, что знание есть нечто обратное знанию как предмет, имеющий некоторое в-себе. Наряду с этим, мы не только оказываемся лишенными

знания как знания об истине предмета, но попадаем одновременно в еще одну парадоксальную ситуацию, на этот раз с истиной. Истина оказывается также в свою очередь неистинной, как знание незнанием. Получается так, что истина также становится тем, что мы не знаем, то есть, распадается на предмет и некоторую истину в-себе. Нужно заметить, что, когда мы обращаем внимание вроде бы лишь на одну сторону противоположности сознания - на знание, мы при этом одновременно заставляем и истину претерпевать подобные же изменения и превращаться из устойчивого бытия в-себе в нечто предметное и обладающее своим в-себе бытием по другую сторону от самой истины, которая в свою очередь оказывается чем-то для иного, для сознания. Отказывая в полноте познания истины обыкновенному знанию, мы отказываем в таком признании и истине этого обыкновенного знания. Только при таком условии возможна постановка вопроса об истине самого знания. В этом раскрывается вся не простота и не наивность феноменологического вопроса, ибо здесь совершенно ясно видно, что он спрашивает не просто о другом знании, дополняющем или отменяющем первое, наличное знание, он одновременно спрашивает о другой истине или о других знаниях и истине, неизвестных обыкновенному сознанию.

Изменения, которые испытывает обыкновенное сознание под взглядом феноменологии, как мы уже отмечали, не преобразуют пока еще природу обыкновенного сознания в полной мере, и более того свой первый шаг феноменология духа делает, подчиняясь «сем правилам работы обыкновенного сознания. То есть, между обыкновенным знанием и феноменологией духа при ее начале также нет никакого теоретического зазора. Именно это позволяет феноменологии плавно выйти из области обыкновенного знания и одновременно включить в себя это обыкновенное знание в качестве своего предмета. Эти начальные условия феноменологического исследования в целом сохраняются на всем протяжении пути феноменологии, от его начала в непосредственном знании до его конца в форме абсолютного знания. Поэтому вышеописанные изменения - это еще не тот переворот и постановка сознания с ног на голову, которое ожидает обыкновенное сознание в области философского познания. Тем не менее, уже при самой постановке феноменологического вопроса обыкновенное сознание начинает расшатываться. Его строгий и однозначный расклад моментов: знание по одну сторону, истина - по другую сторону, его односторонний критерий истины, требующий соответствия понятия предмету, приобретают дополне-

ние в виде прямо противоположных определений. Это говорит о том, что противоположность сознания при постановке феноменологического вопроса не отменяется, но удваивается. Такое отрицание отрицания заставляет обыкновенное сознание мириться с противоречием внутри себя вопреки собственной логике. И здесь мы и впервые встречаемся с той ситуацией, когда противоречие входит в сознание и удерживается в нем, не разрушая его истины, а лишь внося новые дополнительные задачи в дело исследования истины.

В философии мы встречаемся с этим положением как утверждением о том, что противоречие является как раз критерием истинности мышления, а не наоборот, как это представляется обыкновенному сознанию. Первоначальный вид этой философской истины мы можем усмотреть уже в начале феноменологического исследования духа. Если в первых двух моментах обыкновенного представления о знании обыкновенное сознание все еще сохраняют свои права, то в последнем, третьем положении оно претерпевает самую решительную ломку и вынуждено полностью отказаться от одного из своих положений. А именно от третьего положения, утверждающего полную отделенность, потусторонность как мышления для предмета, как и предмета для мышления. Обратим внимание на необходимую двусмысленность, скрывающуюся в обеих формулировках. Ни одна из сторон не может найти общие точки соприкосновения между собой и вынуждена оставаться в своих границах или пределах. Феноменологическая установка сознания, выдержанная в строгом виде, разрушает это обособление и отчуждение тем, что противоположность сознания, противоположность мышления и предмета берется в рамках некоего единого целого, в качестве этого единого начала выступает само сознание феноменолога духа или сама установка феноменологического исследования. Можно сказать и так, что само сознание, существуя только в рамках этой противоположности, своим бытием не дает ему распасться окончательно, или что это свойство сознания, не очевидное для него самого, со всей определенностью раскрывается при помещении феноменологическим сознанием обыкновенного сознания в позицию предмета. Добавим, что при этом это единство в сознании его моментов обнаруживается в первую очередь для феноменологического сознания или сознания исследователя, но не для самого обыкновенного сознания, по крайней мере, в самом начале исследования дело обстоит именно таким образом. Именно это единство сознания позволяет, как мы видели это выше, понятию и предмету, знанию и истине, мышлению

и вещи меняться местами и подставлять себя вместо другого и принимать другого за себя. Таким образом, только в одной точке феноменологическое сознание порывает с сознанием обыкновенным, но этой точки опоры достаточно феноменологу для того, чтобы приняться за работу по исследованию истины обыкновенного знания, стоя на собственных позициях феноменологии духа, и не быть связанным с условиями, в которых действует обыкновенное сознание. Именно поэтому этот момент единства в противоположности составляет краеугольный камень всего исследования. Гегель неслучайно подчеркивает важность этого принципа в работе феноменолога духа. "Главное, однако, в том - и это надо помнить на протяжении всего исследования - что оба эти момента, понятие и предмет, бытие для иного и бытие в себе самом, входят в само исследуемое нами знание, и, следовательно, нам нет необходимости прибегать к критерию и применять при исследовании наши выдумки и мысли; отбрасывая их, мы достигаем того, что рассматриваем суть дела так, как она есть в себе самой и для себя самой" (ФД,47). Благодаря этому единству моментов в сознании феноменология духа не только встает на собственные позиции, но и приобретает для себя критерий самого феноменологического знания. Хотя критерий обыкновенного знания и претерпевает изменения, они не сводятся только к его удвоению или дополнению в виде прямо противоположного критерия. Феноменологическая установка с самого начала своего появления нуждается в собственном критерии, и эту непосредственную потребность в критерии она удовлетворяет за счет самого сознания в его единстве и целостности.

Феноменологическая установка со всей определенностью показывает, что "сознание в себе самом дает свой критерий, и тем самым исследование будет сравнением сознания с самим собою, ибо различие, которое только что было сделано, исходит из него. В сознании одно есть для некоторого иного ... в то же время ... и вне этого отношения, или в-себе. Следовательно, в том, что сознание внутри себя признает в качестве в-себе или в качестве истинного, мы получаем критерий, который оно само устанавливает для определения по нему своего знания" (ФД,47). Снова подчеркнем, что особенность задачи феноменологического знания заключается в том, чтобы обыкновенное сознание сохранило бы себя и само под влиянием собственных побуждений попыталось подтвердить свою истину еще раз или проверить самого себя и свою истину. Роль феноменологии в данном случае как раз и заключается в том, чтобы

побудить обыкновенное сознание снова приняться за ту работу, которую оно посчитало уже сделанной, и вынудить его проверить самого себя еще раз. Вместе с тем в установке исследования присутствует необходимо и момент собственно феноменологического сознания, отличающий его от сознания исследуемого. Это различие совершенно естественно в силу того, что феноменологическое исследование само еще действует в условиях противоположности сознания. По этой причине между моментами сознания в феноменологической установке естественно складывается и отношение различности. В исследование неизбежно входит момент в-себе, и, соответственно, это различие проявляется и на стороне субъекта. В предмете феноменологического исследования мы имеем два обычных момента сознания: в-себе и для-себя. В феноменологической установке именно эти два момента принимают на себя сторону в-себе или сторону предметности. Если сторона в-себе таким образом оказывается за полненной, то момент для-себя в исследовании уже не может быть образован за счет уже известных моментов и требует образования особого, характеризующего именно феноменологическое сознание, момента - и это будет уже не момент для-себя, а момент для-нас. Поскольку в этом моменте сторона субъективности как бы удваивается и соответственно требует усложнения самого субъекта. Им теперь оказывается не просто некий единичный субъект, как это было присуще обыкновенному сознанию. Таким субъектом теперь выступает момент мы или момент духа. Именно этот третий момент вносит все своеобразие в деятельность феноменологического сознания и в сам процесс исследования. Поэтому на нем мы должны остановиться подробнее.

Феноменология духа, подвергая рассмотрению явление духа, при самой постановке вопроса возвышается над обыкновенным сознанием и выдвигается за его пределы. Вместе с тем самой феноменологии духа оказывается присуще, как мы отмечали, противоположность сознания. Соответственно, на всем протяжении исследования в нем ещё присутствует его собственный момент в-себе или момент предметности и его собственный момент знания. Этот последний как раз и образует особенный, присущий только феноменологическому сознанию момент для-нас. Хотя сознание есть нечто знающее, тем не менее, для него в феноменологическом исследовании всегда существует такая сторона, которую оно не знает и знаем только мы. Сознание само есть выход за свои пределы. Оно выходит из себя, когда идет навстречу пожеланиям феноменологии и собирается

вновь подтвердить свою истину, или когда вынуждается феноменологией ещё раз перепроверить собственную истину. Эта проверка есть по существу самопроверка, и сознание остается одним и тем же в ходе своей работы. Оно выполняет как бы два дела, за себя и за свой предмет, и тем самым пытается снять собственную противоположность. В этом моменте, а также в моменте стремления к истине сознание и феноменологическое сознание выступают, можно сказать, единым фронтом. Однако верность истине предмета или связанность истиной предмета не дает обыкновенному сознанию довести дело до конца. Более удачной оказывается попытка со стороны феноменологического сознания, и оно большего добивается своими действиями, не сразу и не полностью, но ей удается снять в себе противоположность сознания. Оно этого и достигает и не достигает: оно выходит за рамки одной формы сознания и соответствующей противоположности, но при этом переходит к другой форме, обладающей своей противоположностью. Такое положение сохраняется вплоть до самого конца исследования, соответственно, сохраняется в нем отличающий его момент для-нас.

С другой стороны, этот момент для-нас несет в себе и принцип единства сознания, в том числе и единства сознания исследующего и исследуемого, или проверяемого и проверяющего. Хотя феноменологическое сознание все время движется по формам сознания и для себя оставляет только формальный момент, оно при этом сохраняет единство с сознанием как раз потому, что оставляет некоторую форму позади себя. Эта форма отстает от нас, но именно в этом и состоит единство проходимого нами пути. Мы покидаем некоторую форму именно потому, что мы были ею. Если бы мы не встали на её место на какое-то время и не сделали бы её содержание своим, а, зная её содержание как свое, мы тем самым не отличаем её от самих себя в этом моменте, мы бы тогда не смогли бы и оставить её, а наоборот застряли бы в ней, она не отпустила бы нас от себя. Расставание в данном случае признак единства в прошлом. Форма сознания забывает об этом мимолетном единстве моментально, и вновь замыкается в себе, но мы обязаны это не забывать именно потому, что нас ожидает единение с другой формой и такое же тесное, как это было в предыдущем случае. Если мы не сможем выдержать такой череды союзов и разрывов, мы просто остановим процесс движения исследования на какой-либо форме, с которой нам так и не удастся порвать окончательно. Но тем самым мы не просто утратим способность феноменологического движения, как того требуют

природа феноменологического исследования, а утратим свое духовное единство в мы, перестанем быть мы в подлинном смысле.

Мы это принцип единства сознания не только в развертывании ис следования самого по себе, но и в его отношении к тем многим участникам, которые каждый в свое время приступают к этому исследованию и начинают свое движение в пространстве или в стихии феноменологии духа. Различие между такими участниками не перебивает их существенного единства. Инициатором движения всегда выступает сам дух, а не просто отдельное сознание, отдельное Я, это всегда единство многих сознаний в духе. Феноменология духа обретает свой подлинный смысл и свою подлинную цель, а вместе с этим и добывается своих результатов только тогда, когда всё это делается для нас всех вообще, для того мы, в котором многие Я объединяются в единое целое и где каждый ощущает себя частью этого целого и самим этим целым. То есть, феноменологическое движение не только имеет дух своим предметом, но ещё и совершается обязательно только в духе, для духа и самим духом. Самое простое и ясное определение духа гласит: Дух - это есть “я”, которое есть “мы”, и “мы”, которое есть “я” (ФД,99).

Абсолютное есть дух, эта истина присутствует в феноменологии духа ограниченным образом как утверждение духовной субстанции: абсолютное, дух есть “в-себе и для-себя бытие только для нас или в-себе есть духовная субстанция. Она должна быть тем же и для себя самого” (ФД,12-13), но это произойдет позднее, в философии. Пока же дух еще не знает себя как духа, но, тем не менее, само исследующее сознание оказывается не только отстранено от своего предмета

духовной субстанции, но и находится в ней. Мы как дух не распадемся и не соединяемся только внешне, а всегда движемся в духовной субстанции. Поэтому феноменологические мы включают и меня. пишушего эти строки, и вас, читающих их в данный момент, и Гегеля, задолго до этого написавшего “Феноменологию духа”, подлинная феноменология объединяет в духе всех, без различий. Каждый раз феноменология начинается не для меня или тебя, а для всех нас вместе. К участию в ней допускаются все желающие, и только в этой всеобщей духовной стихии феноменология духа может существовать. Никому в отдельности не по силам пройти весь путь феноменологии духа, мы вместе обязательно придем к цели, потому что она в нас, в нашем единстве в духе.

Можно также указать на различие “мы”, действующих в большой и в малой феноменологиях. Если в большой феноменологии

мы - это, прежде всего рассматривающие, то в философской феноменологии - это “мы, поднявшиеся до идеи духа” (ЭФН.221). Различие заключается в том, что в философии действуем мы, знающие уже полное единство духа с собой в его отчуждении от себя. И это больше, чем знали мы, участвовавшие в первом феноменологическом исследовании. В философии идея духа постоянно находится даже не перед нашими глазами, а постоянно действует в нас так, что мы знаем это и сразу же обнаруживаем духовную основу того дела, которым мы заняты. Это различие аналогично различию сознанию и Я в двух феноменологиях. Последнее знает больше, оно знает себя в своем предмете и сознает свою свободу как самостоятельное и самодеятельное Я. Мы в большой феноменологии еще не знаем себя как духа и сосредоточены на сознании как индивидуально-всеобщем Я. Тем не менее это различие не позволяет говорить о том, что есть феноменологические мы и есть мы философские. Мы это одни и те же в обоих случаях. Разница касается лишь наших знаний, а различия в знании как раз несущественны для духа. Это различие преодолевается, так сказать, с ходу, и мы феноменологические плавно переходим в мы философствующие. Различие обнаруживает себя только как различие в степени свободы, и мы феноменологические ограничены и теоретически и практически тем, что просто еще не убедились в том, что в нас нет никаких различий. По этой же причине большей несвободы мы феноменологические вынуждены действовать более строго и целеустремленно, поскольку наши цели еще не стали в себе всеобщими. Сознание, являющееся предметом феноменологии духа, не знает её конечных целей и тем более не способно признать их своими. Поэтому оно может на любом этапе отказаться от того, чтобы преследовать формальную феноменологическую цель, которая представляется ему с позиции его содержания пустой. Феноменология духа не может запретить подобное возмущение со стороны сознания и должна просто предоставить обыкновенное сознание самому себе и продолжать делать свое дело. Поступим и мы также и перейдем к рассмотрению самого сложного и трудного вопроса. Мы попробуем представить механизм феноменологического исследования в работе.

6 Феноменологический механизм

Момент для-нас обнаруживается в полной мере не столько при самой постановке феноменологического вопроса, сколько в процессе феноменологического исследования, когда то, что можно назвать феноменологическим механизмом, находится в рабочем состоянии. Мы можем попытаться изобразить этот механизм в чистом виде. Для этого в первую очередь нам нужно обратиться к той стороне, которая менее заметна при постановке феноменологического вопроса, а именно стороне истины. “Сознание знает нечто, этот предмет есть сущность или в-себе бытие; но он и для сознания в-себе бытие, тем самым выступает двусмысленность этого истинного. Мы видим, что у сознания теперь два предмета: один - первое в-себе второй - бытие этого в-себе для сознания (*das Fur-es-sein dieses Ansich*). Второй предмет кажется прежде всего только рефлексией сознания в самого себя, процессом представления - не некоторого предмета, а только знания сознания о том первом предмете. Однако для сознания при этом изменяется первый предмет: он перестает быть в-себе бытием и становится для него таким, который составляет в-себе бытие только для него (*nur fur es das Ansich ist*); но тем самым это есть тогда бытие этого в-себе для сознания, истинное. (*das Fur-es-sein dieses Ansich, Wahre*), а это значит, что оно есть сущность или предмет сознания. Этот новый предмет включает в себе ничтожность первого, он есть приобретенный опыт относительно него” (ФД,48-49). Как только феноменологический вопрос ставится, знание перестает быть знанием, но одновременно и истина перестает быть истиной, истина и критерий истины претерпевают изменения. Причем они не просто становятся другими для сознания, как мы видели выше, а именно изменяются сами по себе, хотя и в связи с изменениями сознания. Здесь и должна обнаружиться необходимость действия момента для-нас и его связь с изменениями в сознании. После того, как для сознания становится ясной двусмысленность своего знания, поскольку у него оказывается два предмета первое в-себе и бытие этого в-себе для сознания, мы со своей стороны можем увидеть также, что двусмысленность приобретает и само истинное или первое в-себе, то есть оно так же приобретает свое удвоение, также вынуждено изменяться, обнаруживая уже свое новое истинное вместо истинного прежнего. Таким образом, первый предмет изменяется сам собой или находит истину в себе, то есть в том, что уже было истиной, а теперь становится истиной, но

уже другой, чем первая. Ведь после того, как первое в-себе "становится для него таким, которое составляет в-себе бытие только для него", то при этом "бытие этого в-себе для сознания" становится в свою очередь истинным или новым "в-себе", новым предметом. Последний, однако, связан с первым предметом и составляет его истину. Происходит как бы рефлексия истины или предмета в себя, что дает новый предмет или новую истину. Это превращение предмета сознания происходит перед его глазами и при постоянном присутствии сознания, но, тем не менее, таким образом, что он само в этом процессе не принимает участия. Его дело сводится к тому, что оно осознает двусмысленность своего знания, однако сразу же вслед за этим вступает в действие "обращение сознания", и это обращение производит метаморфозу с истиной или предметом сознания. И это происходит благодаря феноменологическому участию в этом процессе, который до того происходил всецело благодаря самому сознанию. "Это рассмотрение дела есть наше добавление, благодаря которому последовательный ряд разного рода опыта сознания возвышается до научного процесса и которое не имеется для рассматриваемого нами сознания ...Так как то, что сперва казалось предметом низведено для сознания до знания о нем, а то, что "в-себе" становится некоторым бытием этого в-себе для сознания, то это есть новый предмет, вместе с которым выступает и новая форма существования сознания, для которой сущность есть нечто иное, чем для предшествующей формы. Это-то обстоятельство и направляет всю последовательность форм существования сознания в её необходимости" (ФД,49). Рефлексия предмета вытягивает на себя новую форму. Она в свою очередь становится предметом рассмотрения, и феноменологическое исследование продолжает двигаться дальше. Таким образом, сознание все время находится в работе, оно сознает свой первый предмет, оно сознает двусмысленность своего знания ("для сознания выясняется, что то, что прежде было дано ему как в-себе, не есть в-себе или что оно было в-себе только для него"). Сознание спохватывается и решает изменить свое знание, правда, еще не вполне представляя как это сделать ("так как, следовательно, сознание в отношении своего предмета находит свое знание не соответствующим ему, то не остается неизменным и сам предмет; иначе говоря, изменяется критерий проверки, раз то, для чего он предназначался быть критерием, не выдерживает проверки, и проверка есть проверка не только знания, но и своего предмета"). Пока сознание занято этой двусмысленностью,

включается в работу феноменологическое сознание, производящее вращение сознания, или за спиной у сознания начинает действовать, феноменологический рычаг, под действием которого происходит переворачивание самого предмета или самого истинного, в результате чего первое истинное превращается во второе истинное, которое приобретает тот же характер, что и бытие этого в-себе для сознания. Происходит вторая рефлексия на стороне в-себе, хотя по сути дела эта рефлексия одна. После того, как указанная перемена совершается, истинное отделяет от себя некоторую истину, признавая свое предыдущее ничтожество; а сознание продолжает действовать самостоятельно и переключается уже на это новое истинное мне свой предмет. Вместе феноменологический рычаг и включение сознания или его синтез дают нам новую форму сознания, соединяющую в себе новое в-себе с новым для-себя. Таким образом, движение возвращается снова к проверяющему себя сознанию, и **единичный** шаг феноменологического исследования переходит в возобновляющуюся работу феноменологического механизма, дающую в результате необходимую последовательность форм сознания.

Только сама эта необходимость или возникновение нового предмета, который предстает перед сознанием, не знаящим, как это происходит, есть то, что совершается для нас как бы за спиной сознания. Благодаря этому в движение сознания входит момент в-себе бытия или для-нас бытия, не проявляющийся для сознания, которое охвачено самим опытом; содержание же того, что перед нами возникает, имеется для сознания; и мы имеем понятие только о формальной стороне его или о его чистом возникновении; для сознания это возникшее есть только в качестве предмета, для нас - вместе с тем и в качестве движения и становления" (ФД,49-50). Таким образом, в самый важный момент в работе участвует как само сознание, так и мы или феноменологическое сознание. Отделение здесь третьего момента объясняется тем, что сознание в феноменологическом вопросе видит прежде всего вопрос о знании и обнаруживает для себя его двусмысленность, но не учитывает того, что феноменологическая установка ставит под вопрос одновременно и истину знания и сознания. Надо отметить, что особый момент в-себе или момент для-нас не предъявляет своих прав на какой-либо особый предмет, и всецело остается лишь формальным моментом, а это значит, что все права на истинное знание сохраняются за сознанием в пределах его собственной формы. Это означает, что местная или ограниченная истинность одной формы не превосходит такую же

точно местную ограниченную истину другой формы. Содержание сознания все время располагается в одной плоскости или горизонтали и не превращает последовательность формальную в некоторую иерархию содержания. О такой иерархии мы сможем говорить только с позиций философии, которая различит более близкую себе форму от более удаленной. Однако в самой феноменологии духа это не имеет значения. Феноменологический рычаг или момент для-нас остается формальным моментом именно потому, что он разворачивает себя в полной мере и тем самым предоставляет такую же возможность и для самого сознания. Эти две стороны взаимосвязаны, поскольку, вырывая у сознания некоторое содержание только для себя, как это может произойти при иной постановке феноменологического вопроса, момент для-нас претерпевает ущерб, ибо он тем самым в самого себя принимает ограниченность сознания. Тогда само феноменологическое сознание попадает в зависимость от некоторой потусторонней истины, которая уводит и его, и вместе с ним исследование и формы сознания в дурную бесконечность. При соблюдении же формальности момента для-нас феноменологическое исследование превращается в самостоятельную и законченную науку, науку об опыте сознания.

Сознание развивается через опыт, через то, что выступает как его предмет. Ограниченность сознания в том, что духовная субстанция выступает для него только как предмет его самости. В ходе исследования поэтому появление нового предмета как бы независимо от собственной деятельности сознания также будет рассматриваться как приобретенный сознанием опыт. "Это диалектическое движение ... поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет, есть ... то, что называется опытом" (ФД,48). Опыт определяется Гегелем и шире как вообще движение от непосредственного и абстрактного через его отчуждение в инобытие и возвращение в себя благодаря опыту "в своей действительности и истине"(ФД.19). Поэтому феноменология духа и определяется Гегелем как наука об опыте сознания, подчеркнем, не опытная наука о сознании и не чистая трансцендентальная наука о возможности сознания, а именно наука об опыте сознания. В этом движении опыта сознания пока еще только угадывается логическое движение чистых сущностей, по этому достаточно для того, чтобы извлечь ход исследования из области бесконечного опыта и обеспечить его самостоятельное развертывание в силу собственной внутренней необходимости.

Не следует представлять дело так, будто сознание претерпевает некоторое принуждение со стороны феноменологического механизма. Отнюдь, оно, как мы подчеркивали, само постоянно активно на всем протяжении движения, и переход от одной формы в другую совершается как бы по воле самого сознания. Оно само преодолевает себя, как раз с этой стороны движение исследования "безостановочно" (ФД,45). "То, что остается в рамках естественной жизни не в состоянии посредством самого себя выйти за пределы своего непосредственного наличного бытия; но оно изгоняется за эти пределы чем-то иным, и это исторжение есть его смерть. Но сознание для себя самого есть понятие себя, и благодаря этому оно непосредственно есть выход за пределы ограниченного и, поскольку не ограниченное принадлежит ему, то и за пределы самого себя... , следовательно, само себя насильно заставляет испортить себе ограниченное удовлетворение" (ФД,45-46). Можно сказать и так что сознание добровольно идет на сотрудничество с феноменологией, признавая тем самым, что феноменология не противопоставлена явно обыкновенному сознанию, а выступает в роли его партнера. Как мы отмечали раньше, в самом начале сознание хочет и считает, что может вполне удовлетворить собой интерес феноменологии к истине знания, тем более что его собственный интерес к истине не отличается в одном отношении от подобного же интереса и стремления к истине самой феноменологии. Разница обнаруживается лишь в том, что феноменологии присуще и обратное стремление от истины к знанию, что заставляет одну форму сознания застревать на определенном этапе, и сознанию приходится в ходе движения менять свои формы, чтобы двигаться вместе с феноменологическим исследованием. Само это прохождение по формам, таким образом, есть заслуга и самого сознания, и феноменологии духа, но заслуга феноменологического сознания больше в том отношении, что все формы будут пройдены. Ведь формы сами по себе не испытывают интереса друг к другу, и ни одна из них не способна вывести какую-либо форму из себя, как это удастся феноменологии духа или вывести новую форму из себя. "Существующее в сознании неравенство между я и субстанцией ... есть их душа, то есть то, что приводит их в движение. Это негативное ... есть неравенство субстанции с самой собой ... она по существу оказывается субъектом. Когда она обнаружила это полностью, дух уравнивал свое наличное бытие не со своей сущностью. Бытие абсолютно опосредствовано, обладает характером самости или есть понятие. (Понятие есть чистая

форма, простая форма самости - Ю.С.) На этом заканчивается феноменология духа” (ФД,19). Феноменологическое движение предстает как опыт различных формообразований сознания, поскольку в силу противоположности сознания различие его форм связано с различием его предметов. Все вместе эти формы составляют цельную систему сознания, поскольку все эти различия развертываются в пределах области исследования, определенной феноменологической установкой. Полнота мира будет представлена в феноменологии духа прежде всего со стороны полноты форм сознания, которые в ней будут пройдены и исследованы. Никакая форма сознания не может ускользнуть от феноменологического исследования, движение которого вплотную стелется за развитием предметов сознания, и последовательно проходит все формы, как бы сцепленные друг с другом. По этой же причине феноменологическое сознание, проходя через последовательность форм, познакомится таким образом и с всевозможным содержанием сознания и сможет обозреть все богатство мира, однако при этом еще не сможет удержать его всего в себе или для себя, в силу формальности собственного исследования. Путь феноменологии духа “охватит полностью мировместимость сознания в его необходимости” (ФД,18). Поэтому по своему содержанию феноменология духа во многом напоминает философию, однако это будет лишь предварительное знакомство с содержанием, представленное через видение феноменологии. В строгом смысле было бы ошибочно, как это иногда делается, считать феноменологию духа первоначальным наброском самой философской системы.

Важно обратить внимание на то, насколько плотно примыкают друг к другу исследуемые формы. Переход всегда осуществляется через ближайшую форму, через то, что следует за или возникает из исследуемой формы. Поэтому из этого движения нельзя что-то вынуть или наоборот, что-то дополнительно вставить, пока не закончится движение исследования в целом.

Поскольку развитие форм сознания происходит путем его проверки себя, это саморазвитие и самодвижение и в такой же мере результат нашего рассмотрения сознания. Наша задача по исследованию истины сознания хотя в себе уже содержит свое окончание как цель, и в самой установке мы уже можем угадать итоговое совпадение формы и содержания, однако это не значит, что все в такой же мере ясно и для самого сознания. Оно в начале исследования пребывает в полном неведении относительно собственной истины и своего отношения к другим формам. Поэтому от нас требуется вне-

сти свой вклад в работу сознания, без которого мы не сможем выйти за пределы исходной формы. В свою очередь для знакомства с формой требуется приобрести для себя ее содержание или предмет в общем виде, что предполагает участие самой формы в процессе исследования. Поэтому между начальной установкой и конечной формой исследования пролегает ряд шагов, каждый из которых совершается при взаимной поддержке исследуемой формы и феноменологического сознания, что является совершенно необходимым условием успешного продвижения исследования вперед. Поэтому исследование не может достичь своей цели за один шаг, не приобретает для себя своего предмета целиком, и поэтому не может идти к цели кратчайшим путем, ограничившись только рассмотрением формы или только исходного содержания. Мы вынуждены и должны переходить от исследуемой формы не к абсолютной форме, но к следующей по порядку. Это происходит по той причине, что мы не можем достичь высшей формы сознания раньше, чем само сознание до нее поднимется. Поэтому мы вынуждены ждать, пока оно совершит свое восхождение по формам. Нам приходится не только ждать, но при этом и самим двигаться вместе с формой сознания до тех пор, пока это оказывается возможным в рамках данной формы. Это связано с тем, что и мы, и сознание движемся к истине одинаковым образом: сознание приходит к своей истине через изучение своего предмета или своего содержания. Поэтому оно может обнаружить свою ограниченность не прежде, чем раскроет полностью свое содержание. Для нас же переход сознания к новой форме есть наш переход к другому содержанию. Поэтому сознание в своем опыте всегда приобретает только ближайшее содержание, а в феноменологическом исследовании соответственно приобретает ближайшая форма сознания.

Хотя феноменологию интересует только форма знания, она по необходимости знакомится с ними вместе с содержанием. Поскольку же содержание зависит от формы сознания, то эта зависимость проявляется в том, что переход осуществляется при участии предшествующей формы и последняя накладывает на него свой отпечаток. Переход от одной формы к другой или отрицание есть непосредственным образом первое отрицание, сохраняющее нечто от предшествующей формы, в зависимости от того, какая именно форма явилась предшествующей. И поэтому первое отрицание требует повторного отрицания, в котором первая форма будет окончательно преодолена не в ближайшей к ней второй по порядку форме,

а в следующей за второй и третьей по порядку форме. Вместе с тем это знаменитое триадическое гегелевское движение или двойное диалектическое отрицание в феноменологии духа отличается от подобного движения в философии. Если в философии триадическое движение в целом имеет характер кругового движения, отчуждения в инобытие и возвращения из инобытия в себя, что объясняется природой понятия, то в феноменологии духа это круговое движение разомкнуто и дает в результате прямолинейное последовательное движение от начала науки к ее окончанию. Начальный и конечный пункты движения исследования не совпадают в силу той же ограниченности феноменологического исследования, которая роднит его с обыкновенным сознанием и не позволяет замкнуться после окончания исследования в собственном результате. В феноменологии повторное отрицание не только и не столько возвращает некоторую форму к ее началу, хотя и этот момент тоже обязательно присутствует, сколько, что в данном случае гораздо важнее, продвигает исследование дальше вперед от начала к его концу. Таким образом, отрицательный момент при повторном отрицании не столько снимается в некотором утверждении, санкционирующем истинное содержание данной формы, и ее примирении с самим исследованием в одном отношении, сколько усиливается с каждым продвижением вперед, с каждым новым шагом исследования, поскольку на каждом шаге исследование не только приобретает для себя новую форму и новый предмет, но и теряет каждый раз свой предмет прежний. Если само сознание или сама форма теряет свой интерес к исследованию, утверждаясь в собственной ограниченной истине с санкции исследования, то само исследование теряет свой интерес к данной форме именно потому, что последняя обнаруживает для него свою неистинность. И таким образом, хотя по мере продвижения вперед объем проделанной работы и возрастает, и все большая область обыкновенного сознания оказывается охваченной исследованием, этот результат в большей мере может удовлетворять само обыкновенное сознание, нежели феноменологическое исследование, поскольку для него пока положительного результата еще не обнаружено, и наоборот накапливаются результаты отрицательные. Как мы уже отмечали, начало и конец феноменологии не совпадают, точно так же, как конец феноменологии не совпадает с началом философии. Существенным является именно то, что феноменология духа достигает своей цели не для себя, а для философии. Именно поэтому она стремится уйти от своего начала, удалиться от него на

необходимое расстояние. И пока цель не достигнута, феноменология духа будет не столько возвращаться, а, наоборот, с каждым разом уходить все дальше и дальше вперед. Это и означает, что отрицательный момент по мере движения исследования будет последовательно нарастать. И движение исследования в целом будет выглядеть все же как прямолинейное движение, что можно обратить внимание, и подчеркивается в сплошной нумерации глав текста самой “Феноменологии духа”.

Окончание этого движения вполне можно предвидеть, но убедиться в результате и вообще в плодотворности исследования истинны знания можно лишь после того, как оно завершится. Тем не менее, формально мы можем утверждать, что исследование сознанием самого себя может и должно закончиться обнаружением истины. Смена положений феноменологического равновесия и неравновесия между той формой сознания, которая еще не знает себя, и той, которая уже обнаружила свою истину для нас, не может продолжаться бесконечно. При переходе из формы в форму изменяется и само соотношение между моментами внутри формы. Для того, чтобы два момента сознания полностью уравнивали друг друга в некоторой форме и исчезла бы в итоге сама противоположность сознания, два момента сознания должны уравниваться между собой и затем уравниваться с моментом для-нас. При этом необходимо, чтобы предварительно были уравновешены все три момента, участвующих в работе феноменологической установки. Поэтому в гегелевской феноменологии духа мы встречаемся не более и не менее, чем с шестью формообразованиями сознания, каждое из которых знаменует определенный необходимый этап в исследовании. Все же исследование в целом объединяет в себе формы сознания, самосознания, разума, духа, религии и абсолютного знания.

7. Критика

На негативную сторону в деятельности феноменологии нам нужно обратить особое внимание. Отрицательный момент необходимо присущ феноменологии духа, и с этой стороны она выступает не просто как наука, но и как критика.

Философия начинает ставить свои вопросы тогда, когда знание уже имеется. Заявление философии о необходимости нового исследования истины предполагает, что существующее на данный мо-

мент знание является несовершенным знанием и требует не просто дополнительного знания или простого расширения имеющегося знания, а осуществления совершенного нового типа исследования, неизвестного обыкновенному сознанию. Философия, таким образом, существует изначально в напряженных отношениях с существующим или имеющимся у мира в наличии знанием. Она заявляет о своих правах на истину тогда, когда место истины уже занято наличным знанием. Поэтому для того, чтобы утвердиться в мире знания, философии необходимо приготовить для себя место, потеснив наличное знание и отвергнув его претензии на законченное познание истины. Так философия неизбежно вступает в конфликт с наличной культурой. Эта задача по подготовке места для философии возлагается на феноменологию духа. Причем отношения феноменологии духа с наличным знанием достаточно тонкие. Поскольку феноменология духа собирается обнаружить новые возможности в деле исследования истины, она не собирается конкурировать с наличным знанием на его уровне. То есть, пересмотр истины наличного знания не предполагает, что истина форм сознания при этом будет опровергнута, и прежнее знание будет заменено некоторым новым знанием с другим содержанием. Феноменологию духа интересует истина знания, и это значит, что такое исследование может совершаться, только если за наличным знанием как предметом исследования сохраняется статус знания истины. Таким образом, феноменология духа необходимо предполагает критику знания, но эта критика, как и само исследование, носит формальный характер. Подвергается критике форма знания и присущая ей ограниченная истина, а не знание в его содержании независимо от формы. Это содержание будет подвергнуто пересмотру уже в рамках самой философской системы наук. Философия и феноменология духа, таким образом, обе критически настроены по отношению к наличному знанию. Причем и та, и другая свободны от односторонности в своей критике, и обе обнаруживают и даже подкрепляют и обосновывают положительное содержание наличного знания. В философии это проявляется в том, что сам факт существования философии не только утверждает неистинность нефилософского знания, но вместе с тем не менее определенно утверждает, что дело не в том, чтобы просто дополнить или изменить существующее знание, не хватает не просто знания, а знания об истине знания. Это означает признание того, что существующее знание совершенно по своему объему и есть действительное знание. Философия не объявляет знание незна-

нием, точнее признает, что имеющееся знание есть знание по своему понятию, то есть положительное знание, но что это знание еще не реализовано вполне. Положительное отношение философии к наличному знанию также выражается в том, что в рамках системы философии помимо области чисто философского знания отводится место для реальной философии, занимающейся теми же вопросами, что и положительное знание. Эти две области сосуществуют в рамках системы, и философия в чистом виде, наука логики, занимает для себя особое место, а не втискивает себя целиком в объем положительного знания, признавая за ним право на отдельное помещение. Таким образом, отношение философии к наличному знанию неоднозначно, хотя в целом они строятся на абсолютном неприятии философией положительного знания как такового, за что обыкновенное сознание платит философии тем же и подвергает философское знание насмешке и пренебрежению как знание, перевернутое с ног на голову. Однако философия отличается от обыкновенного знания высотой своей позиции, которая требует от нее признать ограниченную или частную правоту положительного знания. В нем она усматривает близкое себе понятие знания и именно с этой стороны поддерживает и охраняет положительное знание от безрассудной и огульной критики. Хотя философия и критикует знание, ее главная цель не в том, чтобы свести положительное знание к ничтожеству, а в том, чтобы помочь ему подняться выше и обрести в философии свою истину. По самой своей природе философское знание также как и положительное исходит из истины и требует результата, в этом философия всегда будет на стороне положительного знания против бесплодного скептического философствования, прикрывающего философскими претензиями свою пустоту и беспорядочность.

Отношения феноменологии духа и обыкновенного знания также неоднозначны, хотя и более определенны и лишены тотальности, свойственной философскому знанию. Сама постановка феноменологического вопроса об истине знания подразумевает, что наличное знание истиной не обладает. Правда, пока еще окончательного приговора не вынесено, и еще неясно, что представляет собой подлинное познание и когда оно появится, однако вопрос об истине оказывается открыт. Он ставится перед наличным знанием, и ему предстоит попытаться дать на него ответ и подтвердить свою истинность. Движение феноменологического исследования и работа феноменологического механизма могут быть представлены как ряд

попыток форм сознания взять на себя роль носителя истины знания. Однако все эти попытки за исключением последней оканчиваются неудачей. Каждая форма знания обретает свою истину в другой, следующей форме, тем самым обнаруживая собственную неистинность. Поскольку одна форма замещается другой, у первой не остается никакой возможности оправдаться еще каким-либо образом или вне пределов исследования, она остается позади вместе со своей ограниченной истиной и своим ограниченным предметом. Можно сказать, что последующие или наследующие формы и феноменологический механизм исследования проявляют жестокость по отношению к предшествующим формам. Феноменология духа при этом заставляет их решительно бороться за свою истину и за существование в мире знания, формы сами так же стремятся к истине, но феноменологические условия делают правила этой борьбы особенно жесткими. Для обыкновенного знания феноменологическое движение несет неприятное разочарование. “Естественное сознание окажется лишь понятием знания или нереальным знанием. Но так как оно, напротив, непосредственно считает реальным знанием себя, то этот путь имеет для него негативное значение, и то, что составляет реализацию понятия, для него напротив имеет значение потери себя самого, ибо оно теряет на этом пути свою истину. Вот почему на этот путь можно смотреть как на путь сомнения или, точнее, как на путь отчаяния, на нем совершается как раз не то, что принято понимать под сомнением, то есть расшатывание ... и возвращение к первой истине. А этот путь есть сознательное проникновение в неистинность являющегося знания” (ФД,44). Феноменология духа, таким образом, занимается критикой знания или сознания как являющегося духа. Однако исключительно как критика она выглядит для этого являющегося знания, и поэтому эта характеристика не может считаться ни полной, ни отвечающей сути феноменологического исследования. Гегель часто подчеркивает, что феноменология близка к скептицизму, обнаруживающему неистинность некоего знания и подвергающего его критике, но он всегда при этом добавляет, что феноменологическое движение не тождественно скептицизму. Феноменологическая критика имеет некоторый положительный результат и сознательно движется к некоторой цели. Эта цель превосходит намерение только опровергнуть наличное знание и лишиться его звания знания в его собственных глазах и глазах других. Феноменологическая задача лежит глубже, она проникает в неистинность одной формы так, что в результате имеется снова не-

которая форма истины и сознания с ее собственным содержанием. Неистинность знания дает в результате ничто, но именно это позволяет встать на ее место новой форме и новой истине. Раскрытие неистинности предшествующих форм не менее категорично, а может быть даже более категорично, поскольку форма устраняется в целом, и ей не оставляется возможности вернуть себя в исследование и сделать вторую попытку или задержаться в исследовании или задержать исследование на себе. Разрыв категоричен и окончателен, именно потому, что прежде форма во всей своей полноте была воспринята феноменологическим сознанием и ей была предоставлена возможность использовать все свои ресурсы по познанию истины предмета. Форма сознания умирает вместе со своим содержанием, даже не успев осознать свою конечность, в этом одновременно жестокость и милосердие феноменологической критики.

Поэтому, как сказано у Гегеля, это путь не сомнения, а отчаяния, но отчаяние оказывается плодотворнее сомнения. Скептицизм же, который усваивает для себя лишь негативное движение феноменологии, тем самым демонстрирует, что он сам еще принадлежит к неподлинному знанию и разделяет с ним его ограниченность, хотя сам скептицизм настаивает на обратном.

Поскольку феноменологическая критика не застревает на ничто, а производит некоторый результат, это означает также, что за предшествующей, уже отошедшей формой признается положительное значение по порождению результата. Формы сознания связываются феноменологическим сознанием между собой и наследуют одна другой. В качестве наследия выступает сама определенность сознания или противоположность сознания и его способность к синтезу, усложняющаяся от формы к форме, но сохраняющаяся в качестве предмета и исследовательской задачи для феноменологического сознания. Вместе с тем, каждая форма удерживает для себя свою достоверность или свой ограниченный способ тождества сознания и его предмета, свой ограниченный способ познания, выступая как определенное формообразование, а не просто как пройденный момент. В пределах формы сознания ее предмет и ее истина сохраняются со всей тщательностью самой феноменологией духа. Она не позволяет ни предмету, ни соответствующей ему форме сознания выйти за собственные пределы, с тем, чтобы одинаковым образом преодолеть форму сознания вместе с ее предметом, и тем самым исследование ограничивается для себя формальной стороной дела, чистым возникновением и становлением (см.: ФД, 49-50). Так фено-

менология духа позволяет форме удовлетвориться своим ограниченным содержанием и не заставляет ее вечно мучиться, не находя в своем предмете взаимности. Именно страх перед этим мучением и страх перед неизвестностью и перед собственным разоблачением заставляет обыкновенное сознание избегать проверки и прятать свою форму от феноменологического исследования или разыгрывать сценку “все хорошо, прекрасная маркиза”. Этот страх, вызываемый феноменологией духа, Гегель называет “страхом перед истиной”. Однако феноменология духа способна рождать страх и иного рода. В наше время неограниченной критики страшно вообще становится выступать с некоторым содержательным положительным знанием, не обезопасив себя прежде всевозможными оговорками, предварительными рассуждениями, весь смысл которых состоит прежде всего в том, чтобы отречься от малейших претензий на истинное и завершённое знание. Цель подобных ухищрений - уверить всех и самого себя в том числе, что не следует относиться достаточно серьезно к тому, что говорится, поскольку в этом заранее нет и не может быть никакой истины, что говорится всегда не то, что следовало бы сказать, а то, что сказать следовало, вообще неизвестно и не может быть сказано. Этот страх заставляет знание проигрывать, даже не вступив в сражение. Отважится быть простым знанием и истиной - вот что не хватает современному сознанию. Поэтому мы подчеркиваем, что, подвергая критике формы сознания, феноменология духа вместе с тем отдает должное мужеству своего предмета и не собирается вместе с истиной лишать форму сознания и ее мужества. То, что сохраняет за собой каждая форма сознания, даже пройдя через критику - это способность отстаивать свою истинность по мере своих возможностей и сохранить в своем распоряжении свой собственный предмет и его истину, как она эту истину понимает. В этом каждая форма черпает свои силы и способность оставаться верной самой себе даже вопреки феноменологическому движению, выходя за его пределы и возвращаясь в свой ограниченный мир обыкновенного сознания. Со своей стороны феноменология духа приветствует такое проявление силы духа со стороны своего предмета. Это необходимо для самого исследования, и феноменология духа пользуется этим мужеством и упорством, поскольку они образуют твердость тех ступеней духа, по которым восходит сознание феноменолога к истине. От устойчивости форм сознания зависит успешное продвижение вперед самого феноменологического исследования. Если какая-либо из ступеней окажется

прогнувшейся и провалится под ногами феноменолога, то есть, если какая-либо форма не найдет в себе силы постоять за себя или окажется настолько слабой или лишенной жизни в рамках данного духа, что не сможет сражаться за свое знание до конца и предпочтет скорейшую капитуляцию прохождению через исследование, то феноменологическое исследование может застопориться именно на этой форме и не сможет продолжать двигаться вперед. Тогда оно вынуждено будет или оборвать ход исследования, или ограничиться неполным, ущербным путем исследования духа, дающим неполную и ущербную картину жизни духа. Может показаться, что таким способом форма сознания может избежать исследования и саботировать его ход. Вероятно, это реальная опасность. Но ведь при этом форма должна фактически сама признать собственную несостоятельность, и она добьется лишь того, что в духе возникнет потребность восполнить пустующее место, а место в духе пустым не бывает. Возможно, что феноменология сама способна представить любую форму в ее содержании в надлежащем виде и не даст ей расслабиться или сыграть в поддавки.

Мужество сознания необходимо для того, чтобы явить дух. Уже этого оказывается достаточно для становления форм знания в духе. Обыкновенно дух представляется как нечто внутреннее, сокрытое внутри и именно в этой внутренней темноте, покое и сосредоточенности достигающее своего совершенства. На самом же деле дух любит дневной свет и нисколько не должен прятаться от него. Дух должен явить себя, и для того, чтобы явить дух, нужна сила духа, и только являя себя, мы обретаем дух. "Сила духа лишь так велика, - говорит Гегель, - как велико ее внешнее проявление, его глубина глубока лишь настолько, насколько он отраживается распространиться и потерять себя в своем раскрытии" (ФД,5). Поэтому феноменология духа как исследование духа и в духе приветствует многообразие и внутреннюю крепость, здоровье форм являющегося духа. Ей не нужны слабые и больные противники, которые отнюдь не облегчают ее задачу именно потому, что феноменология духа не есть только критика и для нее более важно продвинуться вперед вместе с формами, чем, погубив данную форму, остаться с ней на том же самом месте.

Поскольку же движение феноменологии предполагает постоянное возобновление ее задачи по проверке каждый раз новой формы, постольку самое главное для нее это движение от формы к форме, и ее критический потенциал по мере движения возрастает, чем дальше

она продвигается от начала к окончанию. Поэтому, если мы посмотрим на феноменологию в ее движении, то вынуждены будем признать, что именно негативная деятельность обеспечивает ее движение, и, значит, в ней выражается сущность феноменологии. Однако весь процесс происходит в рамках одного и того же единого сознания, и движет феноменологию не нечто внешнее, а ее внутреннее диалектическое противоречие, которое по этой причине будет иметь неизбежно свое завершение в цели. В этом завершении и в этом результате феноменологическое движение само найдет свой конец и прекратится. В конечной цели исследования феноменология духа обнаруживает и свою истину как истину сознания, которой оно не обладало до тех пор, что и позволило ей найти общую точку соприкосновения с обыкновенным сознанием в самом начале исследования. Это значит, что феноменология движется действительным образом не просто куда-то, а именно к своему концу. Ее цель как начало и как конец замыкает феноменологию как науку. Поэтому, если мы возьмем феноменологическое движение вместе с его началом и его концом как единую, цельную и завершенную науку, то будет ясно, что критика не является в ней самоцелью. В абсолютном знании феноменология духа не только приходит к последней форме сознания, но и находит в ней свой собственный конец. То, что сближало феноменологию с исследуемыми формами, а именно момент для-нас, исчезает. Исчезает то самое негативное, что заставляло предмет двигаться и преследовало его в движении, то есть отчуждение или негативность сознания. Тем самым его ограниченность и замкнутость на себе исчерпывается в совпадении себя и предмета в полной мере в форме философского знания. С феноменологической точки зрения исследовать больше нечего и сама феноменологическая установка в этот последний момент растворяется.

Критический характер феноменологии духа проявляется гораздо определеннее, чем критический настрой философии по той причине, что строго формальный характер феноменологической критики вынуждает ее быть более суровой. Феноменология духа, продвигаясь к истине сознания, может поддерживать свое движение только отталкиваясь от наличных форм знания, поскольку она сама при этом помимо самого движения или помимо формального негативного результата не обладает истинностью. Поэтому она вынуждена со всей категоричностью указывать форме знания на ее неподлинность. Философия же, развертывающаяся на своей собственной территории, уже может себе позволить снисходительно отнестись к

той же самой ограниченности обыкновенного сознания, на которую с полной беспощадностью обрушивалась феноменология духа. Однако это уже снисходительность победителя к побежденному, а не проявление слабости перед лицом еще не поверженного противника.

8. Отчужденный дух

Рассмотрев в основных чертах гегелевскую феноменологию духа и ее метод, мы можем теперь вплотную приблизиться к нашему собственному исследованию и его предмету. Как и было заявлено в заглавии работы, речь пойдет также о феноменологии духа, только на этот раз духа отчужденного. По своему происхождению наше исследование - плоть от плоти гегелевской феноменологии. Только утвердившись на фундаменте феноменологии духа, наше исследование имеет право на существование. Именно поэтому все сказанное выше о феноменологии служит не просто введением, а является необходимым основанием и исходным пунктом нашего исследования. Метод нашего исследования и метод феноменологии духа, как будет видно из дальнейшего, тождественны. Существенное различие заключается в предмете исследования. Поэтому последнее, о чем нам необходимо сказать во введении, это собственно о понятии отчужденного духа.

При рассмотрении формы духа гегелевская феноменология выделяет в качестве необходимого этапа развития этой формы стадию отчужденного от себя духа. Эта стадия предполагает, что дух имеет себя своим предметом и, как следствие, находится в состоянии отторжения или отчуждения от самого себя. Подобный этап в своем развитии переживает любая форма сознания. Чтобы включить в собственную форму свой предмет или соединиться с ним, как того требует от формы феноменологическое исследование, сознание сначала должно пройти через стадию отчуждения от самого себя в своем предмете и тем самым как бы уравнивать свое положение с положением предмета. Только благодаря такому шагу, требующему от формы сознания известных усилий, феноменологическое сознание может получить в качестве своего предмета полное представление о данной форме и затем, соответственно, раскрыть истину данной формы. Покидая предшествующую форму "прекрасной нравственной жизни", дух как бы разделяется в себе и представляет в расколе

то, что прежде находилось в непосредственном единстве как дух. Этот переход, как следует из Гегеля, как и все совершающееся с формой духа, происходит уже не просто в сознании, а в пространстве истории. И этот переход, можно сказать, знаменует вступление духа в форму цивилизации или образованности, когда все богатство духовной жизни приобретает уже не непосредственно в духе и нравах народа в его непосредственной родовой жизни, а исключительно опосредованно в правовых формах и институтах определенной цивилизации.⁴ Отношения между духом народа и отдельной личностью теперь опосредуются особым процессом образования, поскольку индивид находит все богатство духовной жизни вынесенным во вне и представленным или противостоящим ему в качестве того, что в современном языке понимается под словом культура, а на гегелевском языке и определяется как собственно отчужденный от себя дух. Процесс образования, как мы уже говорили выше, именно поэтому носит двойкий характер и состоит столько же в приобретении индивидом духовного содержания, сколько и в одухотворении субстанции культуры личностным субъективным началом. Только в единстве эти две стороны представляют процесс образования.

Таким образом, гегелевская феноменология демонстрирует нам дух в его отчуждении от самого себя. И мы видим, что форма духа, будучи формой сознания, обнаруживает себя в состоянии внутреннего раскола и отчужденности. Однако при взгляде на феноменологическое исследование духа становится очевидным, что состояние отчуждения в духе не сводится только к отчуждению духа от самого себя, но необходимо предполагает и допускает нахождение духа в состоянии отчуждения от духа как другого духа или в состоянии отчуждения духа от духа.

То, что форма духа у Гегеля ограничивается прохождением через отчуждение только от самого духа, можно связать с самой формой гегелевского исследования, которое, как мы подчеркивали, происходило в духе и осуществлялось также со стороны духа. Только на таких условиях могла быть выстроена исходная установка исследования на обнаружение истины форм сознания. Только при условии единства исследующего и исследуемого сознания или при их единстве в мы исследования возможно предпринять исследование исти-

⁴ Подробнее смотри в разделе: “Отчужденный от себя дух. Образованность” гегелевской феноменологии (ФД, 260-321).

ны сознания. Тем не менее, вполне очевидно, что условия работы обыкновенного сознания допускают и иной вариант построения исследовательской установки или иного отношения исследующего и исследуемого сознания, а именно когда сознание исследователя занимает предметное отношение к сознанию как к обыкновенному себе собственному сознанию. Такая возможность отмечается и самим Гегелем в феноменологии духа, но он не придает ей существенного значения по той простой причине, что при таком раскладе моментов исследовательской установки становится сразу очевидным невозможность проникновения в истину сознания. При иной постановке феноменологического вопроса, когда знание ставится в положение исследуемого предмета, “оно есть наш предмет, оно есть для нас, и то, что оказалось бы его в-себе было бы, таким образом, скорее его бытием для-нас. То, что мы утверждали бы в качестве его сущности, было бы скорее не его истиной, а только нашим знанием о нем. Сущность или критерий исходили бы от нас, и то, что следовало бы сравнивать с этим критерием, и о чем в итоге этого сравнения должно было бы воспоследовать решение, не обязательно должно было бы признать его” (ФД, 47). Вполне понятно, почему Гегель не интересуется подобным сценарием развития исследования. Теоретически оно с гегелевской точки зрения явно несостоятельно. Однако такая теоретическая несостоятельность еще не отменяет самой практической возможности совершения такого рода исследования. А практическая возможность необходимо предполагает и существование соответствующего теоретического материала. Феноменология духа Гегеля, как мы выше видели, имеет своей предпосылкой наличный конкретный дух как непосредственную данность. Соответственно, этот конкретный ограниченный дух, который не интересуется феноменологию духа сам по себе, тем не менее, в качестве самостоятельного субъекта как дух сохраняет за собой всю полноту свободы. Таким образом, как дух и как непосредственная данность эта предпосылка феноменологии духа имеет два момента: момент свободы и момент природности или данности. Оба эти момента взаимно обуславливают друг друга и по-особому используются в исследовании. С одной стороны, свобода духа является основным инструментом для снятия предметности в форме сознания. и без этого момента механизм исследования просто не в состоянии работать. С другой стороны, именно эта свобода сохраняется за ограниченным духом и, следовательно, может быть им использована также и для осуществления прямо противоположного

варианта исследования на тех же самых условиях. Момент непосредственной данности наличного духа используется как гарант теоретического и практического единства в духе как предмете исследования. Однако с другой своей стороны этот момент может и должен обнаруживаться не только по ту сторону наличного духа, но и непосредственно в самом наличном бытии духа в качестве момента природного разнообразия бытия духов и, соответственно, многообразия предметного содержания формы духа вообще.

Таким образом, мы видим, что в гегелевском исследовании его предпосылка разворачивает свои возможности только наполовину. И одновременно с этим сама гегелевская феноменология предоставляет возможность дальнейшего развития исследования. Исходя из этой возможности, мы можем заключить, что развитие формы духа в гегелевской феноменологии духа представлено в неполном или усеченном виде и что в развитие данной формы необходимо добавить такой этап, который представляет дух в его многообразии как множество духов, находящихся в состоянии отчуждения друг от друга не просто по форме, но и по своему предметному содержанию. Последнее следует понимать очень широко, как все возможное разнообразие предметного содержания формы духа и форм сознания вообще, настолько, насколько все они имеют своей субстанцией дух. Именно применительно к такой форме или стадии в развитии формы духа мы и говорим об отчужденном духе. Таким образом, в форме отчужденного духа можно сказать заранее участвует не один дух, а множество духов в их взаимных отношениях. Вместе с тем, каждый момент в развитии отчужденного духа имеет свое воплощение в некотором определенном духе, воспринимающем в себя или выражающем этот момент развития в своей истории. Соответственно, исследование отчужденного духа требует по необходимости исторического масштаба или исторического измерения. С другой стороны, состояние отчужденности духа или духов также по необходимости лишает их возможности полноценного исторического разворачивания и представляет дух в истории в ущербном виде. Можно сказать и так, что дух представляет историю в себе ущербным образом, поскольку его отчужденность заставляет его искать пространство своего развития вне пределов истории духа как такового. Эти поиски духа выливаются в разнообразные формы духовной деятельности, в частности такие, которые не представлены в гегелевском исследовании духа. Выяснению этих новых исторических форм и посвящено наше исследование.

Таким образом, с одной стороны, феноменологическое исследование отчужденного духа может быть представлено как дополнение или расширение гегелевской феноменологии духа с включением дополнительного материала в раздел “дух”. С другой стороны, как мы только что выяснили, само гегелевское исследование по форме существенным образом связано с соответствующей трактовкой формы духа, и, следовательно, выход за эти рамки понимания формы духа означает также и выход за рамки первоначальной гегелевской феноменологии духа. С этой стороны наше исследование можно рассматривать как совершенно новое направление в феноменологическом исследовании духа, существующее наряду с гегелевским вариантом и имеющее свой отличный от первого предмет, который не попал, да и не мог попасть по известным причинам в поле зрения самого Гегеля. Одна причина заключается в том, что гегелевское исследование не заинтересовалось в силу собственной теоретической ограниченности подобным развитием в духе. Другая причина состоит в том, что подобная практическая возможность иных отношений в духе была реализована уже после Гегеля, в деятельности ряда мыслителей, использовавших как раз те возможности, которые были раскрыты благодаря гегелевскому исследованию феноменологии духа. Мы заранее оговариваемся, что речь может идти о многих мыслителях или даже о достаточно широком течении в духе, отвечающем по своим характеристикам состоянию отчужденного духа. Однако мы для своего настоящего исследования остановились всего на двух фигурах. Это Маркс и Ленин. С одной стороны, эти две фигуры достаточно представительны сами по себе и содержат огромный теоретический материал, способный насытить не одно исследование. С другой стороны, на примере этих двух фигур мы сможем раскрыть наиболее существенные и общие свойства в деятельности и развитии отчужденного духа. Таким образом, ниже следующее представляет собой не столько феноменологию отчужденного духа в законченном виде как науку, сколько часть науки. Тем не менее, это часть именно науки и соответственно должно оцениваться как некоторое целое.

Отдел I. Сознание

Глава 1. Исследование и его участники

1. ДВЕ ЛИНИИ ИССЛЕДОВАНИЯ

Итак, существует возможность обращения обыкновенного сознания к исследованию самого сознания. В этом случае исследовательское отношение к предмету будет строиться по привычной для обыкновенного сознания схеме для-себя - в-себе. Сознание исследователя будет находиться в предметном отношении к сознанию как предмету, что обусловит отличие данной исследовательской установки от установки, используемой в феноменологии духа. При нашем, феноменологическом рассмотрении данной позиции сразу же обнаруживается двойственный характер предполагаемого исследования. Ведь, с феноменологической точки зрения данное исследование может быть равным образом охарактеризовано и как предметное исследование сознания, и в то же время как сознательное исследование предмета. Поскольку в данной установке сознание обращается к исследованию сознания, но отличным от феноменологии духа образом, в ней, как и в феноменологии духа, возникает двойственность или двусмысленность из-за того, что в роли предмета выступает сознание, или сознание становится предметом, и предмет выступает в роли сознания, или предмет становится сознанием. Выше мы видели, как возникает реально эта двусмысленность в исследовательской установке. В данном же случае ситуация близкая, но в корне иная. Мы должны обратить внимание на то, что возникает не буквальная двусмысленность, а ее подобие в виде двойственности отношений предмета и сознания. То противоречие, вокруг которого завязывается исследование феноменологии духа, здесь отсутствует, заменяясь двойственностью взаимно переплетающихся (взаимно опосредованных) двух позиций в отношении сознания и предмета. В одном случае отношение сознания к сознанию оказывается опосредованным предметом и возникает линия предметного отношения

к сознанию, на которую мы обратили внимание в начале. И здесь же, рядом, но по отдельности, возникает отношение предмета к предмету, опосредованное сознанием, то, что можно определить как линия исследования предмета как сознания. При этой двойственности данные отношения образуют некоторую единую функцию отношения сознания к предмету и предмета к сознанию, изображающую их обособленное существование и взаимно опосредованную связь в некоем универсальном исследовании, идущем одновременно в двух взаимно противоположных направлениях и базирующемся на двух разнонаправленных отношениях сознания и предметности. При всей универсальности данного исследования, по видимости исчерпывающим образом представляющего собой все возможные отношения сознания и предметности, для нас, исследующих данную позицию с точки зрения феноменологии духа, все же возможным оказывается обнаружить отличие данной исследовательской установки от феноменологически-духовного исследования и тем самым выявить ограниченность данного исследовательского подхода и представить те предпосылки, на которых основывается данное исследование. Последнее обстоятельство обнаружит не только ограниченность этого мнимо универсального исследования, но и наличие непосредственного момента в качестве условия проведения исследования, претендующего на утверждение принципа всеобщей опосредованности как знания, так и предметности. Иными словами, мы увидим, что исследование, предполагающее опосредованность исследованием любых отношений сознания и предметности, само оставляет вне исследования самое существенное в этих отношениях.

Сравнение с феноменологией духа явным образом показывает, что в данном случае в отличие от установки феноменологии духа вне рамок исследования оказывается сама противоположность сознания и предмета (само отношение для-себя - в-себе). То, что это отношение не ставится под вопрос в исследовании, и делает, как это очевидно, возможной самое предметную постановку вопроса об истине знания. Таким образом, первая непосредственная, принимаемая без исследования, и до начала самого исследования истина или предпосылка состоит в безоговорочном и абсолютном утверждении противоположности сознания и предмета при всех возможных отношениях между ними. Однако, это лишь одна сторона. Предметное отношение к сознанию, как мы заметили выше, не может ограничиться односторонним исследованием сознания, но неизбежно

оказывается сопряженным с исследованием предмета, что и придает исследованию в целом его внутреннюю двойственность. Исследование сознания в данном случае по необходимости сочетается с исследованием предмета, и в одном исследовании соединяются две линии, и независимые, и вместе с тем взаимно друг друга опосредующие и таким образом связанные. Это означает, что линия предмета так же несет на себе или привносит с собой непосредственную предпосылку или некоторую неисследуемую истину относительно предметности. Эта истина аналогичным образом состоит в абсолютной разделенности предметности. Самое же существенное, на что мы обязательно должны обратить внимание, это то, что в исследовании обе эти предпосылки соединяются между собой таким образом, что в качестве наиболее фундаментальной истины предстает разделенность этих двух разделенностей, существующая при условии их взаимно опосредованного соединения. Разделенность предметности опосредуется разделенным сознанием, и в свою очередь разделенность сознания опосредуется разделенностью предметности. В таком виде отношения противоположности сознания и предмета выглядят как единственно возможные, а соответствующий подход в исследовании - как универсальный и исчерпывающий.

То, что непосредственно принимаемые истины или предпосылки затем взаимно опосредуются, не должно нас смущать, поскольку их взаимное опосредование само при этом также проистекает из некоторого непосредственного момента. Если первые две непосредственные предпосылки носят теоретический характер и одновременно независимы, то их взаимная связь и, соответственно, связующий момент могут иметь лишь практический характер. Выше мы определили его как свободную возможность любого предметного исследования, или же это принцип свободы любого сознания от предмета, и, следовательно, свобода выбора в конечном счете. Таким образом, универсальная всеобщая опосредованность имеет место, но лишь в рамках определенного исследования, за пределами которого остаются определенные предпосылки, что требует некоторого практического акта, соединяющего двойственность предпосылки в некоторую единую конструкцию. Последняя же придает исследованию его мнимую теоретическую универсальность, так что само исследование или сам первоначальный исследовательский акт, имеющий практический характер, приобретает неограниченный характер. Иначе, само исследование не обнаруживает своих рамок, что и является необходимым подтверждением правоты первоначальной

чального исследовательского акта. Круг замыкается. Очевидно, однако, что непосредственный акт соединения двух предпосылок находит свое оправдание и обоснование в виде процесса их взаимного опосредования, вызывающего вновь и вновь к действию первоначальный акт их соединения и тем самым придающего абсолютное значение исходному практическому моменту. Выше мы определили этот момент как свободу выбора. При этом мы видим, что это свобода выбора уже прошедшая через определенный акт выбора, то есть свой выбор уже реализовавшая, что выразилось в соответствующих предпосылках. Таким образом, свободный акт выбора уже произошел однажды, и, следовательно, хотя исследование ещё не началось, собственно теоретическая деятельность еще не осуществлялась как таковая по условиям самого исследования, и в этом смысле исследование свободно еще от своего предмета, тем не менее, направление этой деятельности уже определено и более того, однозначно определено до исследования. Это означает, что последующее исследование, каким бы оно ни было, будет протекать в рамках однозначной определенности и, следовательно, несвободы. Это обстоятельство предопределяет условие полной свободы исследования от предмета (как до, так и в ходе его), сочетающееся с полной зависимостью самого процесса исследования от этого исходного пункта. Таким образом, исследование сохраняет относительный, но полный момент свободы относительно необходимости и зависимости самого процесса исследования. В сопряжении со стороны полной зависимости или необходимости самого процесса исследования момент, вынесенный за его рамки и служащий его практическим и теоретическим основанием, приобретает видимость полной свободы. Но даже полная свобода, рядоположенная с полной необходимостью, сама не может представляться ни чем иным, как собственной полной зависимостью от этой же самой полной свободы. Тем более не можем мы принять это состояние за состояние свободы.

По причине несвободы первоначального момента исследования мы можем определить его содержание, исходя из тех же предпосылок, которые в нем обнаруживаются. Теоретическая двойственность данного момента выражает его несвободу, но и предоставляет возможность независимого теоретического действия относительно двух предпосылок исследования. Последняя же осуществляется путем их взаимного соединения. Первый момент мы определили выше как разделенность предметности. Более конкретно его можно опре-

делить как принцип разделенности бытия. В этом заключается некоторое противоречие, ибо разделенность бытия с одной стороны не содержит бытия, а с другой стороны, принадлежит бытию и не является ничто. Таким образом, это некий минимальный предел бытия.

Аналогичным образом противоположность сознания сама, взятая в чистом виде, есть некоторое противоречие (уже не онтологическое, но логическое), не принадлежащее ни стороне сознания, ни стороне предметности, и, следовательно, представляющее как бы минимальный предел сознания. Существенно то, что в исследовании оба эти момента не существуют ни слитно, ни по отдельности, а жестко взаимосвязаны в своей разделенности. Поскольку эта их взаимосвязь для нас отнюдь не очевидна и не непосредственна, мы обязаны обратить внимание на исходное действие, проистекающее, следовательно, от определенного момента или определенного, а значит, конкретного сознания, которое в этом действии выражает самое себя настолько, насколько оказывается возможным при условии сохранения полной условной свободы данного сознания (о которой мы упоминали выше). Наше феноменологическое исследование может и имеет дело лишь с некоторым сознанием. Это означает, что в поле нашего исследования при его начале не находится только предмет данного сознания или только это сознание в отрыве от предмета. Феноменологическое исследование сознания, как уже не раз говорилось, берет эти моменты в единстве и целостности. В данном случае мы также обязаны подчеркнуть в первую очередь свободную сущность данного сознания, несмотря на то, что мы сталкиваемся с ним уже тогда, когда оно находится в состоянии несвободы. Но для нас это означает только то, что это сознание присутствует для нас не полностью. Мы никак не можем признать, что имеем дело с сознанием в его полном виде, и обязаны отделить его отношение к данному конкретному исследованию, которое оно проводит, (хотя последнее может представляться данному сознанию как единственное и универсальное и всестороннее), от деятельности и бытия данного сознания в целом. Именно последнее содержание сделало возможным свободный практический акт, вызвавший к жизни само исследование и то состояние несвободы, уже в рамках исследования или в отношении к данному исследованию, в котором мы данное сознание обнаруживаем. Вместе с тем, как мы подчеркивали, данное состояние несвободы находится вне или до собственно исследования и, следовательно, представляет нам относительно

полное сознание, обладающее относительной свободой и, следовательно, его можно представить как некоторое образование сознания в рамках предмета нашего феноменологически-духовного исследования. Это означает, что для нас предпосылкой исследования выступает некоторое сознание, выражающее в теоретических предпосылках исследования свое специфическое свободное интеллектуальное действие или духовное действие.

Насколько минимально содержание предпосылок, которое мы выявили, настолько же минимальной будет и наша характеристика данного сознания. Его исходными составляющими являются не просто не-предметность или сознание (знание) и не разделенность предметности и противоположность сознания (минимальность, предел знания), а прежде этого именно разделенность бытия или предметности как принадлежность сознания и вместе с этим разделенность сознания опять-таки как принадлежность сознания. Таким образом, в этом сознании соединяются благодаря его собственному свободному действию разделенность бытия сознания или минимальный предел бытия самосознания и разделенность сознания от его предмета, выражающее отношение сознания к себе или минимальный предел знания самосознания. Каждое из этих содержаний выражает собственное содержание данного сознания еще до исследования. В свободном акте практического соединения они, будучи противоположностями, в одном отношении взаимно гасят друг друга. Поэтому в итоге они представляют не минимальное содержание самосознания, а некоторое мнимо пустое, чистое, формальное сознание, полностью выражающее себя не в отношении к собственному содержанию, а во внешнем отношении и действии в исследовании, к которому оно еще только собирается приступить. Таким образом, сущность данного сознания состоит в том, что оно по отдельности рассматривает разделенность бытия сознания, отделяя тем самым противоположность сознания, то есть его сущность, от его бытия, которое также выражается в разделенности бытия или противоположности, и затем само утверждает до исследования как средство соединения сущности и бытия сознания в его полноценности. Исследование получает свою установку только после того, как две стороны сознания будут соединены после их разделения посредством данного сознания, исполняющего роль необходимого условия и естественной, обязательной основы для поведения соответствующего исследования. Тем самым незаконность отделения сущности от бытия маскируется и якобы компенсируется тем, что

этот незаконный акт подделывается дважды: и в отношении предметности или бытия и в отношении сознания. После же этой операции образуется некоторый сложный предмет универсального исследования, который соединяет в себе и сущность, и бытие, но только, во-первых, при необходимом участии опосредующего сознания и, во-вторых, при вынесении за рамки исследования или принятии в качестве непосредственной истины и предпосылки условий свободного относительно и относительно несвободного сознания.

Таким образом, за счет двойного акта разделения и соединения предварительно, до и вне исследования создается иллюзия полного соединения или совпадения бытия и сущности сознания в плане разделенности бытия сознания и разделенности сознания бытия, что и образует не подвергаемую сомнению основу самого исследования. За счет такого основания перед сознанием возникает проблема исследования, причем это исследование принимает вид единого универсального исследования, которое сознанию необходимо осуществить для того, чтобы достичь для себя того совпадения бытия и сущности, которое достигнуто в чистом виде и предварительно исследования в рамках сознания (то есть аналогично тому, как в феноменологии духа совпадение субъекта и субстанции сначала достигается формально). При этом оказывается, что сознание (любое, в принципе) не в состоянии достичь совпадения собственного бытия и сущности без помощи сознания посредствующего (суть действия которого выразилась уже до исследования), и более того, вообще никогда сознание (любое) не способно достичь соединения своего бытия и сущности как сознание или для себя, поскольку необходимая деятельность сознания-посредника столько же соединяет, сколько и препятствует такому непосредственному соединению.

О недопустимости отделения бытия от сущности говорили еще древние философы, Парменид, с одной стороны, и Аристотель, с другой стороны. Невозможность существования (как онтологического, так и логического) такого предмета и соответственно невозможность его исследования или обнаружения его истины одинаково признавалась и Платоном, и Аристотелем. Аргумент "третий человек" превращал подобную противоречивую сущность в нечто иррациональное. В нашем случае мы видим, что речь идет о некоем "третьем сознании", выступающем в роли посредника между сущностью и бытием сознания. Само исследование при этом приобретает универсальный, но и бесконечный, постоянно незавершенный или

открытый вид, и тем самым само превращается в нечто иррациональное. Однако и в этом случае аргумент "третий человек" работает, поскольку универсальность этого иррационального исследования оказывается не полной и, следовательно, может быть признана неудовлетворительной.

Данное "универсальное" исследование, как мы видели, соединяет в себе линии исследования сознания и линии исследования предмета, тем самым оно явно отличается от феноменологии духа, где единое исследование охватывало оба эти момента, с одной стороны, а с другой стороны, концентрировалось в своей определенности на исследовании истины знания (а не предмета). Таким образом, в данном "универсальном" исследовании мы можем сразу же выделить два акцента, каждый из которых на равных правах присутствует в исследовании, и соответственно, может получить преимущество уже при практическом осуществлении исследования в результате свободного выбора исследователя. В данном случае мы еще раз убедимся в том, что установка исследования всегда сохраняет за исследованием свободу выбора, но не более того, после осуществления этого выбора обнаруживается лишь голая необходимость исследования.

Итак, два акцента исследования - это исследование сознания как предмета и исследование предмета как сознания. В первом случае предметная область вся поглощается сознанием (в перспективе и пределе), во втором случае наоборот сознание поглощается предметом (в перспективе и пределе). Последние формулировки звучат практически одинаково: суть их в том, что изначально (до исследования, в той предпосылке, о которой мы говорили) сознание, соединяясь с предметом, изгоняет из предметной области все собственно предметное и утверждает в процессе исследования уже на его месте сознание в качестве единственного универсального предмета. Или же опять-таки, соединение сознания и предмета в предпосылке до исследования изгоняет из сознания все предметное и заменяет, но уже в ходе исследования на чистую предметность тождественную с сознанием. Конечные пункты обоих вариантов исследования по своей сути совпадают, и тем более в них совпадает по своей сути и задачам сама исследовательская деятельность. И в том, и в другом случае итогом исследования служит не что иное, как проекция исходного первоначального сознания в единстве двух его противоречивых предпосылок. Различие же, которое при всей схожести обнаруживается, состоит в том, что в одном случае исходное сознание

проецируется в своей завершенной абсолютности на полюсе минимальности бытия и сознания или в другом варианте - на полюсе максимальности бытия и сознания. Различие состоит в том, чему, теоретической предметности или практической сознательности, отдается предпочтение самим исследователем. Можно также сказать, что в первом случае предметное исследование опосредуется феноменологическим исследованием, а во втором случае феноменологическое исследование опосредуется предметным.

В свою очередь это ставит перед необходимостью выбора и наше собственное исследование. Нам надо будет определиться, о какой стороне исследования пойдет у нас речь в настоящий момент (разумеется, мы всегда можем перейти и на другую сторону, предварительно это оговорив, чтобы у читателя не возникло путаницы). Сейчас мы разворачиваемся в сторону последнего из вышеупомянутых вариантов, и избираем его в качестве преимущественного для нашего настоящего исследования как более близкого феноменологической проблематике.

2. НУЛЕВОЕ СОЗНАНИЕ

Итак, рассматриваемое нами исследование соединяет две линии: исследование предмета предметом посредством сознания и исследование сознания сознанием посредством предмета. Обе эти линии взаимно обуславливают друг друга и только вместе представляют исследование в его основании и происхождении в целом. Вместе с тем, эта двойственность является причиной того, что исследования единого здесь изначально не получается. Оно может реально осуществляться только по одной из этих двух линий (то есть, ни для какого сознания не будет по силам одновременно двигаться по обеим линиям, или нет такого сознания, которое смогло бы выступить в роли единого субъекта или автора данного исследования). Это означает, что и рассмотрение данного исследования в его реальном выражении должно и может рассматривать эти две линии по отдельности, не забывая при этом об их связанности.

Инициатором этой линии исследования выступает определенное сознание в единстве двух его противоречивых предпосылок, которые мы изобразили выше. Поскольку именно оно является первичным действующим лицом в исследования и вступает в предметное

отношение к сознанию, это его вступление в исследование происходит по правилам действия обыкновенного сознания и может быть схематично изображено с помощью уже известного нам отношения в-себе - для-себя. Вместе с тем, специфика определенного действия данного сознания такова, что, как мы уже знаем, оно изначально содержит некоторую "истину" и, следовательно, не может представлять собственно определенного исследования, проводимого конкретным, определенным сознанием.

Наряду с этим свободный характер изначального действия данного сознания, а так же использование им, хотя и в минимальной степени, познавательно-исследовательской установки в ходе осуществления своего свободного выбора, позволяет говорить, что мы имеем дело здесь с реальным сознанием и, следовательно, конкретные моменты в-себе и для-себя должны иметь место помимо и до самого первоначального акта исследования. Однако специфика выбора данного сознания такова, что его степень самосознания сведена самим актом к минимальному пределу. Этим достигается то, что собственное сознание представляется минимальным образом. Этот результат и делает возможным обращение сознания к сознанию предметным образом, минуя самосознание или изгоняя его в бесконечный минимальный предел. Этот предел достаточен лишь для того, чтобы занять требуемую, свободно избираемую исследовательскую позицию. Однако дополнительным результатом этого первоначального акта исследования будет то, что за рамки исследования помимо уже описанных нами истин или предпосылок будет вынесено и собственное содержание сознания первоначального исследователя. Вынесенное же за рамки исследования, оно, с одной стороны, приобретает статус безоговорочной и несомненной истины, а с другой стороны, первоначальное сознание как бы забывает его, закрывает на него глаза, отворачивается от него, делает вид как будто этого содержания не существует вообще.

Одновременно с этим исчезновением предметного содержания (в-себе) данного сознания исчезает и его для-себя (его познавательное отношение к предмету), это означает и то, что предполагаемое исследование не будет являться по сути дела собственным и определенным действием данного сознания. Это и понятно, оно не рассматривает в исследовании себя, более того, радикальным образом прячет себя от исследования (и от собственного, и от возможности исследования вообще, насколько оно может себе это представить), а исследование выносит вне себя вовне, оно не ставит под вопрос свое

в-себе и не собирается вести исследование для-себя. Уже по этой причине мы можем заключить, что первоначальный акт исследования, будучи определенным (как мы выяснили) не носит чисто теоретического характера, а является (одновременно) и чисто практическим. Вместе с тем, поскольку этот акт определенный, это значит, что он не является и чисто практическим, а представляет собой еще один пример противоречивой двойственности в виде противоречивого единства теоретического и практического в одном двойственном акте свободного выбора. Результатом же такого акта вступления в исследование будет именно то, что в своей собственно содержательной и формообразующей части это сознание находится вне рамок исследования и по его условиям никогда войти в него непосредственно не сможет. Тем самым собственное содержание данного сознания, его реальная характеристика, остается скрыта от нас самым радикальным образом (по крайней мере, так представляется самому сознанию), и скрыта для нас, если говорить о той позиции, в которой находимся мы в самом начале нашего исследования, то есть, пока наше исследование еще не доведено до конца).

То содержание, с которым вступает данное сознание в исследование, минимально. Мы по сути дела уже почти полностью изобразили его выше. Хотя помимо этого содержания в данном сознании как реальном сознании, (что оно доказывает своим свободным действием и выбором, без которого уже вышеизложенного минимального сознания вообще бы не появилось) некоторое содержание еще реально имеется, тем не менее, продвинуться дальше и охарактеризовать его и исследовать или хотя бы обнаружить непосредственным образом для нас пока представляется совершенно невозможным. Остальное покрыто мраком неизвестности, что заставляет нас пока в данном месте сделать остановку. Гадать о содержании этого сознания смысла нет, тем более что это содержание, возможно, в самом деле забыто и забыто основательно.

Таким образом, в самом начале исследования его инициатор сам присутствует в минимальной степени. Тем не менее, эта минимальная степень присутствия достигает именно пункта начала исследования, равно как и пункт начала исследования обеспечивает присутствие этой минимальности сознания. Степень присутствия данного сознания и его наличия такова, что в своем противоречивом единстве и акте данное сознание, с одной стороны, захлопывается в некий минимум (как мы видели), причем оно закрывается с двух сторон одновременно. Замыкаются наглухо как сторона в-себе, так

и для-себя, но в силу специфики свободного акта сознания, лежащего в основании, одновременно с замыканием двух концов внутри в некоторое жесткое противоречивое единство (свободы и необходимости) происходит оборачивание и раскрытие сознания. Оно растворяется в обе стороны так, что появляется в минимальном сознании противоречивое открытое пространство, причем открытое с обеих сторон, которые прежде этого первоначальным актом выбора были захлопнуты. Так сознание как бы восстанавливает свою свободу действия, но это восстановление, хотя и имеет видимость полной открытости и свободы, тем не менее, ущербно.

Этот ущерб очень трудно обнаружить, но мы уже имели возможность убедиться, что имеет место не свободное открытое пространство, а две половинки замкнутого пространства вывернутые наружу, не единая прямая линия, а два луча, противоречивым образом соединенные в точке разрыва. Первоначальный акт свободного выбора уже сделан и сделан не в пользу свободы. Это всесторонне открытое сознание и всестороннее открытое универсальное исследование как раз не предполагает единичного и уникального акта свободы. Говоря образно, на этой прямой линии не обнаруживается наполненных содержательных точек, способных как соединять линию в единство, так и направлять и испускать свой свободный и ничем не определяемый в своей свободе луч. Эта линия состоит сплошь из пустых точек. Иными словами, первоначальный противоречивый, но допустимый и свободный акт данного сознания лишь на мгновение затмевает свободу, а затем раскрывает её для сознания снова, но это уже иная свобода, свобода, исключительно сопряженная с необходимостью, свобода не свободного действия, а всего лишь отрицательная свобода выбора, обратная сторона необходимости.

Всеобщность и открытость данного исследования предоставляет нам своим единством и уникальностью подобие свободы, подобие слияния теории и практики (свободных и от этой определенности теории и практики и от определенности разделения теории и практики, определенности действия), но в данном случае как раз разделенность и определенность одностороннего действия сознания первоначальным актом, как мы видели, оказывается изначально жестко закрепленным. И теория, и практическое действие необходимо сливаются воедино, но при этом приобретают лишь видимость свободы в едином универсальном действии исследования. Это означает, с точки зрения свободы, что никакое иное действие и свободное

действие сознания оказывается несовместимым с данным исследованием. А значит, и само оно совершается по необходимости, не свободно по своей сути. Тем не менее, это исследование, а значит - поиск сущности.

Итак, первоначальное сознание, сознание-инициатор, мы уже изобразили, насколько позволяли условия самого исследования. Очевидно, что это противоречивое и изначально свободное, но свободно отказывающееся от своей полной свободы сознание ради свободы от определенности действия и мысли, ради определенной несвободой и относительно свободной неопределенности. Каким бы ни было его собственное содержание, оно своим первоначальным актом его отодвигает в сторону, забывает о нем. Теперь это так далеко и глубоко запрятано, что даже самому сознанию непросто до этого содержания добраться, если вообще возможно, не говоря о нас, исследующих его феноменологически.

Тем не менее, данное сознание все же присутствует в исследовании со своим оставшимся минимальным содержанием как реальное сознание в исследовании. Поскольку содержание этого сознания - минимальный предел, но не вполне ничто, мы, не сводя его к ничто, обозначим это первоначальное сознание, являющееся инициатором исследования и при этом столько же отсутствующее, сколько и присутствующее в исследовании, как сознание "НУЛЕВОЕ". Это будет как бы нулевая точка отсчета в исследовании, относительно которой все разворачивается, но которая сама остается неподвижной и по содержанию обращается в незначительную величину, которой можно пренебречь. Разумеется, мы обозначаем его как нулевое, лишь исходя из тех условий, при которых мы встречаемся с ним впервые, это не означает, что мы соглашаемся с этой видимостью отсутствия содержания. В начале исследования степень присутствия для нас этого сознания такова, что его можно обозначить как "нулевое". Однако именно это сознание является первым реальным сознанием, действительным образом участвующим в исследовании, и именно ему исследование обязано своим рождением. Мы подчеркиваем, первым, но не единственным. Скоро мы увидим, одного этого сознания оказывается недостаточно для того, чтобы данное исследование сознания действительно имело место.

3. СОЗНАНИЕ № 1

Итак, исследование заявлено, но первоначальное, нулевое сознание не собирается исследовать себя. Это означает, что для исследования сознания сознанием предметным образом необходимо существование другого сознания помимо нулевого. Под другим реально существующим и реально присутствующим в исследовании сознанием можно понимать: и другую голову, и сознание, обладающее другим содержанием, и вообще иной тип сознания. Очевидно, что голова должна быть другой и содержание должно быть другим для (относительно) нулевого сознания. Для "действительно" нулевого сознания, или отчужденного духа в его чистом виде, всякое сознание и содержание вообще будет другим или не своим, не собственным. Поскольку мы не можем признать существование такого сознания без его условия - предварительного свободного акта некоторого конкретного сознания, то мы можем заключить, что это другое содержание должно быть другим относительно не только головы и не только глубинного, скрытого содержания нулевого сознания, но и относительно вообще данного типа сознания. Наличие другой головы - также необходимое, но не такое существенное условие. Для построения предметной исследовательской установки сознание-инициатор не должно узнавать себя или должно не узнавать себя в другом сознании. Только при таком условии будет возможным предметное отношение сознания исследователя к сознанию и наряду с этим предметное вхождение следующего за первым, нулевым, участника исследования - сознания как предмета. Это означает, что сознание вообще может присутствовать в исследовании только и исключительно как другое сознание. Что же касается другого сознания как иного типа сознания, то оно по определению не может присутствовать в исследовании теоретическим образом. Его присутствие может быть только практическим. Практическое же присутствие другого типа сознания реализуется как раз в первоначальном практическом акте нулевого сознания, который утверждает собственную несвободу или принимает на себя несвободу и пассивность относительно активного и вполне свободного действия совершенно иного сознания как сознания иного типа. Жертвуя полнотой своей свободы этому совершенно иному сознанию, или Богу, нулевое сознание взамен приобретает теоретическую независимость от любого другого сознания.

Таким образом, каким бы ни было сознание и как бы мы его ни представляли и ни характеризовали, в рамках данного исследования оно всегда будет носить на себе прежде всего отпечаток другого.

Очевидно, что это условие категорическим образом восстает против принципа единства сознания. Этот принцип, служивший исходным основанием феноменологии духа, в данном исследовании сразу же нарушается и отвергается. Причем, по условиям феноменологического исследования, оправдания для принятия или отвержения этого принципа переносятся в предполагаемый конец исследования, то есть возлагаются на практическое осуществление исследования. Таким образом, в самом начале исследования мы уже должны говорить не об одном сознании, а о многих, как минимум двух. И прежде всего мы должны говорить не просто о других, многих головах, или о других, многих и разнообразных содержаниях сознаний, а о самом принципе разделенности сознаний на два или более несовместимых типов сознания. Подчеркнем, что речь идет не просто о множественности голов, что не исключается принципом единства сознания, а именно о множественности типов сознаний и их несовместимости. Легко увидеть, что этот принцип присутствия только другого сознания проистекает из исходной установки, проводимой в жизнь первым же актом нулевого сознания.

Это важнейшее условие, вводимое нулевым сознанием, сразу начинает определять и все последующие условия проведения исследования, то есть подчиняет само исследование этому же принципу. Для исследования это означает, что оно необходимо будет разворачиваться при участии двух сознаний как минимум. Двух сознаний в первую очередь по несовпадению содержания, а затем по распределению между ними феноменологических ролей в исследовании. Это распределение будет также следствием первоначального акта нулевого сознания, и выразится оно во вхождении в исследование сознания иного типа в качестве обладающего всей полнотой свободы первичного исследователя, присутствующего в исследовании только практическим образом или, более определенно, в качестве другого сознания как Бога, и затем на другой стороне другого сознания (отличного от первых двух) уже в качестве полностью пассивного предмета исследования. Сторона исследующего, активного участника достается нулевому сознанию только благодаря тому, что оно вводит в исследование принцип разделенности сознания, или его греховности, одновременно с этим по необходимости при-

нимая на себя эту же разделенность, но только ближайшую, отделенность единственно лишь от бога. Таким образом, нулевое сознание, лишаясь в минимальной степени свободы, обеспечивает для себя место ближайшее к единству или к богу при утверждении необходимой пропасти разделения или греха. С другой же стороны, все остальное сознание отделяется еще дальше от бога, и если первое иное сознание теряется из вида, обращаясь в непознаваемое содержание бога, то иное другое сознание все отсекается в пассивное, исследуемое предметно сознание.

Таким образом, для исследования необходимо по его собственным условиям участие еще и другого сознания. Причем последнее может и должно разделиться и сыграть две разные роли. Одному достанется вся полнота активности в исследовании, такая на которую как может, так и не может претендовать само нулевое сознание, которое и в этом случае предпочитает роль агента или посредника. Другому же достанется вся полнота другого сознания как предмета. Причем первый феноменологически активный участник в его полноте так и останется за кадром по той же причине минимальности присутствия. Оставшееся же и по содержанию, не по форме все еще полное сознание, будучи всецело предметом и сознанием пораженным в рамках исследования, затем еще раз поделится, и ему будет предоставлена возможность в одной своей части занять в рамках пассивного сознания место по видимости активного участника феноменологического исследования.

Итак, пока мы убедились, что помимо нулевого в исследование должно вступить реально существующее другое сознание. Однако признание за этим "другим" сознанием реального существования в качестве иного типа сознания сводило бы на нет возможность его исследования. Этой простой теоретической опасности исследование легко практически избегает. Такого разделения сознаний оно не допускает, поскольку характеристика "другое" сознание необходимое для исследования, предполагает так же и то, что "другое" является другим в отличие не просто от "другого и такого же" сознания, а в отличие от нулевого сознания, которое служит точкой отсчета и отсчета истинности для сознания вообще, и для "других" сознаний и вообще для всех возможных сознаний. Таким образом, обязательная характеристика "другое" применительно к сознанию означает не просто "другое такое же", а именно другое как не-сознание в отличие от сознания нулевого. Соответственно, таких неистинных не-сознаний может быть неограниченное множество, но все они будут

родственны между собой в качестве вариантов не-сознания, располагаясь или занимая свое место на общей шкале несознательности или неистинности относительно нулевого и истинного сознания. Нулевое сознание как бы не выходит за свои рамки и таким образом получается видимость сохранения единства сознания за рамками одного сознания.

В этом месте уже мы как исследователи должны обратить внимание на то, что существование и содержание именно другого сознания необходимо по условиям поведения данного исследования. В этой зависимости от факта существования другого реального сознания (для нас - другого как такого же или другого как реального неистинного сознания для исследования) хотя бы как другой головы, в полной мере обладающей свободой делать ошибки, выражается зависимость, несвобода и ограниченность самого данного исследования. Первоначальный акт выбора и несвобода нулевого сознания ничуть не отменяет, а наоборот предполагает существование другого и свободного сознания рядом с нулевым сознанием еще до совершения первоначального акта выбора. Но это то, что мы обнаруживаем до и вне самого исследования. Здесь мы находим еще одно подтверждение того, что первоначальный акт выбора несвободы со стороны нулевого сознания влечет за собой и игнорирование свободы другого. Наглядно это выражается в том, что в исследовании на правах полноценного сознания может принимать участие только одно нулевое сознание, всякое другое сознание как подлинно другое и свободное сознание при этом игнорируется. В качестве всего лишь "другого" оно допускается в исследование как одна из точек на шкале неистинности или несознательности. Для самого исследования это оборачивается тем, что становится очевидным, что оно как собственно исследование по сути дела начинается и протекает исключительно в рамках одного единственного реального и свободного сознания, которое при этом актом своего выбора обрекает на несвободу исследования как себя, так и еще в большей степени все другие сознания, служащие для него предметом.

Мы хорошо видим, что степень несвободы для нулевого сознания, на которую мы обратили внимание и которую может не замечать оно само, и та степень несвободы, которая достается на долю "других" сознаний, неравны: каждое из них получает свою меру несвободы, тогда как нулевое сознание относительно этой всеобщей несвободы мнит себя обладающим свободой или несвободой нуле-

ной степени. Но даже и этой нулевой степени несвободы оно может достичь лишь относительно несвободы всех остальных сознаний и лишь путем тотального игнорирования их собственной свободы. Короче, оно выбирает несвободу с тем лишь условием, что оно само будет обладать минимальной несвободой относительно всех остальных и соответственно будет максимально свободно, насколько это возможно в условиях тотальной несвободы, на которую обрекаются все остальные сознания.

Хотя выше было сказано, что исследование все от начала до конца протекает в рамках одного единственного сознания, это не отменяет того факта, что для проведения исследования необходимым оказывается наличие другого сознания. Характер другого обеспечивается за сознанием прежде всего его собственной свободой, не важно используется она им или нет, той свободой, которая отвергается первоначальным актом нулевого сознания, и только затем уже это другое сознание как "другое" оказывается подходящим для исследования в качестве предмета.

Это первое условие вхождения "другого" сознания в исследование не является единственным и дополняется еще рядом определенных условий. Другое сознание, входя в исследование на правах предмета (мы пока не вспоминаем о том совершенно ином сознании, которое входит в исследование с черного входа или, наоборот, с парадного и за которым обеспечивается место подлинного активного исследователя, так что просто другому сознанию остается только место пассивного предмета) или даже предварительно лишается не только своей практической свободы как другое сознание, другая голова, но и ограничивается в своей познавательной деятельности как теоретический независимый деятель, осуществляющий свою свободу в независимом и свободном конкретном и определенном исследовании для себя (для-себя). В этом и выражается его рассмотрение сознания только как некоего предмета и в-себе. Это означает, что в исследование другое сознание вступает не в своем собственном виде как некое для-себя, а исключительно и прежде всего как некое всеобщее, общедоступное всесторонне открытое (и в этом смысле совсем не другое, а единое со всеми остальными сознаниями), которое и не предполагает каких-либо отдельных и самостоятельных для-себя исследований, а предназначено для всеобщего универсального и единого исследования не-для-себя, а для-других (другого) (этот момент сознания №1 не следует путать с сознанием №3, о котором мы будем говорить ниже). Помимо этого сознание

как предмет, лишаясь аспекта для-себя, лишается тем самым (в той самой степени, в какой оно прежде этим аспектом для-себя обладало) того статуса знания, которым оно обладало как для-себя или сознание. Всякое для-себя лишается своей теоретической свободы относительно предмета, которой оно обладало, и одновременно выявляется та степень несвободы, которая была присуща данному сознанию как совершающему определенное теоретическое действие и которая связывала определенное для-себя с определенным в-себе.

Эти же ограничения накладываются на сознание как предмет (как исследуемое) и на стороне в-себе (в силу связи моментов в-себе и для-себя). Это означает, что сознание лишается с аспектом для-себя и своего независимого аспекта в-себе, то есть такого в-себе, которое существует свободно и независимо от всякого определенного для-себя. Таким образом, исследуемое сознание при предметном рассмотрении лишается прежде всего своей свободы, которая заключалась в свободной связи между для-себя и в-себе, образующей любое сознание, эта связь разрывается и после этого противоположность для-себя и в-себе обрезается с обоих концов. Независимый аспект в-себе как свободный и несознательный предмет любого реального свободного сознания, так же как и свободное для-себя оказываются за рамками исследования и соответственно его предмета, в исследование входит лишь сознание как моменты для-себя и в-себе, жестко связанные в их взаимной несвободе. То, что в него не входит - это свободное сознание и свободный от сознания предмет. Но и то, что входит, тут же приобретает наряду с моментом для-себя, сопряженный с ним момент несвободы как момент для-другого, и наряду с моментом в-себе момент несвободы как момент не в-себе, а вне-себя.

Вот таким образом и на таких условиях входит в исследование еще одно сознание. Пока для нас самым важным будет подчеркнуть его реальность. В отличие от нулевого сознания мы обозначим его "СОЗНАНИЕ №1", его основной характеристикой будет то, что это сознание - предмет или сознание исследуемое. Его состояние как предмета изначально сопряжено с потерей свободы и свойств реального сознания. То с чем имеет дело исследование (а по необходимости в данном случае и мы) это всего лишь голое содержание сознания, лишенное статуса знания и связи со своим для-себя и своим независимым предметом, своим в-себе. Нарушение естественного соотношения для-себя и в-себе приводит к тому, что эти моменты в своей противоположности и соединены и отторгаются друг от

друга. Получается на месте уже известной нам по “Феноменологии духа” иерархии взаимосвязанных форм сознания некоторая открытая область представляющая собой некое общее открытое (для исследования) и ничейное сознание, и эта область закрывает собой и скрывает от нас как факт существования другого сознания как реального и свободного (другой головы), так и факт существования единого свободного предмета сознания (под последним мы понимаем в самом широком смысле мир, природу, землю, материю).

Здесь нам нужно опять напомнить, что сознание, входя в исследование, претерпевает двойную обработку, лишаясь как свободы с практической стороны, так и единства со стороны теоретической, это означает, что другое сознание под влиянием практического акта выбора нулевого сознания, теряя свое единство с теоретической стороны, распадается на противостоящие друг другу моменты для-себя и в-себе, из которых составляется сам процесс исследования (в-себе и собственно для-себя), а затем (уже для-себя как для нас) еще раз теперь уже “другое” сознание раскладывает на противопоставленные моменты для-себя и в-себе, представляя нам так сказать видимый и для нас момент в-себе исследования, его предмет. Именно о последнем мы и говорили выше. Напоминаем же мы о том, что в нашем смысле предмет данного исследования образуется еще раньше, когда он только приобретает свойства “другого”. Это означает, что предметом в строгом смысле мы можем считать и самый первый момент для-себя, хотя само исследование развернуто “для нас” в прямо противоположную сторону.

Уже должно быть ясно, что если в исследовании требуется другое сознание как предмет, то это означает, что ему потребуются другое сознание и как момент для-себя, причем также в двойном виде. Теоретические основания для этого содержатся в самой установке нулевого сознания, не имеющего по определению своих в-себе и для-себя в рамках исследования, следовательно, приобретающего их уже в исследовании, но только не как в-себе, а как не-в-себе-а-вне-себя и не как для-себя, а как не-для-себя-а-для-другого. С практической же стороны потребность в другом сознании выражает собственное внутреннее противоречие исследования, которое, с одной стороны, может иметь дело лишь с несвободным сознанием, а с другой стороны, нуждающееся именно в том, чтобы вне его самого нашлось некоторое вполне свободное сознание. Ведь, чтобы выступить для исследования как другое сознание, это сознание должно быть действительно другим и значит реальным свободным сознани-

ем, совершающем свое собственное и свободное познавательное действие, в котором его для-себя и в-себе свободно соединяются друг с другом и к которому оно свободно себя само определило и, следовательно, всегда может так же свободно переопределить себя к иному действию. Таким образом, исследование не может общаться со свободным сознанием, но и не может обойтись без наличия этого самого свободного сознания. Для нас это означает, что никакое сознание не потеряет своей свободы в данном исследовании, если только оно будет и захочет оставаться свободным. Последнее утверждение распространяется и на само нулевое сознание. Теряет свободу лишь "другое" сознание, как принадлежность исследования. Потребность нулевого сознания в свободном сознании обращается для первого необходимостью определенного действия, каковым и выступает сам процесс исследования, нулевое сознание оказывается необходимо прикованным к самому процессу своего исследования и так же не может от него освободиться, не теряя при этом своей определенности. С этой стороны нулевое сознание как раз можно сказать добровольно, если и не всегда сознательно, принимает на себя теоретическую и практическую ограниченность, связанную с проведением именно такого исследования, соответственно, оно несет за него ответственность именно как определенное сознание, и именно в силу сохранения своей свободы. То сознание, которое теряет свою свободу в исследовании (а не до него), наоборот оказывается "свободным" от определенности собственного действия. Главной определенностью этого "другого" сознания, входящего в исследование будет как раз принципиальная неопределенность его действия и только в таком виде жесткой предопределенности к по видимости свободной неопределенности действия и будет сохраняться для него свобода.

Это другое сознание, с одной стороны, будет таким образом пребывать всегда вне исследования именно в своей неопределенности и тем самым противопоставленности самому процессу исследования в теоретическом и практическом смысле. Как раз с этой стороны само исследование будет представлять как деятельность подчиненная этому последнему другому сознанию. Хотя с нашей теоретической точки зрения дело все-таки обстоит иным образом. Для самого же исследования эта последняя зависимость другого сознания будет выражаться в его обращенности к предметной стороне другого сознания. Очевидно, что само нулевое сознание оказывается как бы раскрытым именно для этого другого сознания.

4. СОЗНАНИЕ № 2

Предметная сторона другого сознания, предстающая именно как предмет и как "другое" сознание, также распадается, как мы уже говорили, и, соответственно, в процесс исследования входит с двух сторон: и со стороны предмета как предмет собственно исследования, и со стороны для-себя как то сознание, которое принимает на себя момент для-себя или точнее для-другого, поскольку и для самого нулевого сознания видно, что оно не может принять на себя момент для-себя и в самом процессе исследования. В силу этого, какова бы ни была истина исследования, она уже не может быть истинной для себя для любого другого сознания, ведущего свое собственное определенное исследование и обладающего своими в-себе и для-себя. Условия вхождения сознания №1 в исследование таковы, что оно не может выступить в роли исследующего себя. Как мы уже знаем, в этой роли не может выступить и нулевое сознание. Для того, чтобы исследование приобрело видимость определенного исследования, необходимо, чтобы в роли исследователя выступило также некоторое другое сознание. Это не может быть нулевое сознание, это не может быть сознание №1, следовательно, это должно быть еще одно другое сознание, некое СОЗНАНИЕ №2, которое должно быть привлечено к участию в исследовании на стороне другого сознания и как другое, но уже в качестве сознания исследующего или исследователя. Это сознание №2 также нуждается в дополнительной характеристике. Мы знаем, что исследование не имеет истины для-себя для нулевого сознания ни в каком смысле. Тот момент для-себя, о котором мы говорили выше и тот, о котором говорим сейчас, являются по сути дела моментами для-другого, как некоторые для-себя они выступают только внутри и с позиций исследования и только относительно тех моментов сознания, которые выступают только в рамках исследования. Но исследование нуждается как в реально существующем и свободном в-себе, сознании как предмете, так и в случае с для-себя ему также необходим не просто момент для-себя, а полноценное другое сознание, которое привнесло бы в исследование свой реальный и свободный (пока оно еще не вступило в исследование) момент для-себя. Именно о последнем сознании и исключительно о нем мы можем говорить как о реальном для-себя, участвующем в исследовании. Однако в полном смысле эта характеристика сохраняется за этим моментом и соответственно

сознанием только до или на грани его свободного вхождения в исследование. Поскольку как только этот момент действительно войдет в исследование, о нем уже можно будет говорить только как о сознании №2, принадлежащем со своей теоретической стороны целиком и полностью данному исследованию и находящемся в определенных отношениях с остальными его участниками. Именно с этой стороны сознание №2 отличается от сознания №1.

Как и в случае с сознанием №1, это другое сознание должно быть свободно и самостоятельно в своем существовании, но это не обязательно должна быть другая голова. Другое сознание или другая голова может выступить попеременно как в роли сознания №1, так и в роли сознания №2. Существенное различие между ними будет разворачиваться уже в пределах "другого" сознания, лишенного своей свободы к самоопределению. Дальнейшее ограничение свободы для сознания №2 выступит (аналогично сознанию №1, но в ином виде) в том, что его определенность будет заключаться в уже знакомом нам разрыве моментов в-себе и для-себя. В само же исследование сознание №2 вступит только и исключительно в качестве заданном для него нулевым сознаниям по условиям исследования, а именно как принципиально неопределенная деятельность для-себя или как универсальная пассивная восприимчивость к той истине для-другого, которая вырабатывается данным исследованием. По этой причине сознание №2 также не сможет выступить в качестве устойчивого для-себя момента исследования, а, как прежде сознание №1, будет вынуждено сочетать в себе моменты для-себя и не-для-себя-а-для-другого. Общая причина этого заключается в той роли, которую играет в исследовании нулевое сознание, поскольку ни один из моментов другого сознания не имеет непосредственной связи со своей парой, а исключительно при посредничестве нулевого сознания. Причем здесь совершенно неважно, идет ли речь о двух сознаниях (головах) или о двух моментах одного сознания (одной головы).

Как свободное сознание №2 имеет возможность выбора из нескольких вариантов действия: а) вообще отказаться от какой-либо связи с данным исследованием и совершить свое собственное независимое исследование; в) вступить в исследование, но именно в качестве свободного и самостоятельного исследователя, с тем, чтобы обнаружить и овладеть для себя собственными в-себе и для-себя, а затем действовать в рамках собственного исследования, хотя и заранее включенного в рамки первоначального исследования, но идущего своим путем и реализующего определенную степень сво-

боды, оставшейся незаблокированной первоначальным исследованием, с) принять для себя в качестве предмета именно то, что представлено заранее в нем нулевым сознанием как сознание №1 или универсальное другое сознание. Эти три возможности представляют три степени свободы другого сознания в отношении к данному исследованию. В каждом из них присутствует и определенная степень несвободы. В первом случае она минимальна, в третьем же случае - максимальна, сознание вполне входит в роль сознания №2 и не приобретает ни своего предмета, ни своего момента для-себя непосредственно, а лишь при посредничестве нулевого сознания и, следовательно, воспринимает истину для-другого как истину для-себя. Во втором случае реализуется свободное самоопределение исследователя, но в отношении данного предмета исследования. В результате исследователь вступает в свое непосредственное отношение к предмету, и при этом возникает новое исследование и его новый предмет. Но поскольку феноменологическая форма первоначального исследования не меняется, даже с изменением предмета исследователь все еще остается в зависимости от первоначального исследования, хотя при этом оно оказывается уже неспособно устранить возможность такого разворота в противоположную от себя сторону. Именно поэтому даже новое и частично самостоятельное исследование выступает фактически в роли продолжения исследования первоначального, хотя во многом способно ему противоречить, но тем самым оно на каждом шагу вынуждено противоречить самому себе.

Преобразование другого, прежде свободного сознания в сознание №2 происходит тогда, когда оно превращается в "другое" и теряет свою свободу другого ради свободы относительно несвободы "другого" сознания как своего предмета. При этом оно само оказывается заранее несвободным относительно нулевого сознания как его предмет или его "другое" и относительно "другого" сознания как своего предмета, то есть относительно сознания №1, которое задает ему его предметную область исследования и кругозора. Можно обратить внимание, что со стороны для-себя сознание №2 оказывается лишенным свободы вступать в непосредственное отношение к своему предмету, поскольку его предмет определяется при посредстве двух других сознаний: нулевого и сознания №1. Поэтому, хотя оно и находится на стороне для-себя исследования, степень его свободы даже меньше, чем у сознания №1 как предмета, и ему еще сложнее выбраться из этой исследовательской ловушки.

Тем более что именно эта степень несвободы оборачивается для сознания №2 универсальной свободой относительно предмета (в заранее заданных рамках, каковые оно не видит), поскольку оно никогда не имеет непосредственной связи ни с каким особенным предметом и выступает как "другое" сознание в его чистой потенциальной способности к связи с предметом, хотя эта чистота как раз обеспечивается его зависимостью от сознания нулевого и сознания №1. Таким образом, исследование в целом предстает со стороны сознания №2 как якобы его собственная перспектива, раскрывающая перед ним неограниченные возможности общения с предметом, и как раскрываемая ему этой перспективой универсально открытая предметная область, в роли которой выступает сознание №1. Несмотря на такие по видимости широкие возможности, собственная деятельность сознания №2, как мы увидим ниже, сводится к однообразному и повторяющемуся раз за разом акту связывания с предметом, который будет подставляться ему в результате действия нулевого сознания и определяться по исходному содержанию сознанием №1. Его роль - роль чистого универсального наблюдателя, восприимчика вырабатываемой исследованием истины для-другого как истины для-себя. Наличие такого наблюдающего сознания совершенно необходимо по условиям исследования, и без него оно было бы просто невозможно. Именно благодаря ему нулевое сознание, изначально не имеющее в исследовании момента для-себя, тем не менее, может относительно этого сознания №2 предстать в виде сознания ведущего исследование для-себя, поскольку сознание №2 доверчиво принимает свой момент для-себя за для-себя нулевого сознания. С другой стороны, сознание №1, ведущее собственное исследование для себя, предстанет в исследовании относительно сознания №2 как сознание занятое исключительно исследованием для другого, а не для себя, и этот последний момент также примет на свой счет сознание №2. Для всего этого нужен свободный акт сознания, превращающий его в сознание №2, который никак не зависит от ведущего исследование нулевого сознания. Но здесь для последнего не возникает серьезных проблем, поскольку для ничего не подозревающего сознания весьма соблазнительно выглядит перспектива универсального наблюдателя, поскольку требует от него минимум усилий. Таким образом, сознание легко соглашается на роль сознания №2 в исследовании. Можно лишь добавить, что само это согласие находится за рамками исследования и никак не определяется им, более того оно никак не вписывается в ту картину соз-

нения, которая разворачивается перед нами в исследовании. Исследование просто пользуется вопреки собственным правилам как разгой свободой сознания, которую оно не признает теоретически. И наоборот, уже в рамках самого исследования можно поставить перед ним вопрос, что же именно представляет собой такое сознание, которое само неспособно к свободному самоопределению и к образованию непосредственной связи с предметом и, следовательно, само по себе не имеет ни собственного в-себе, ни собственного для-себя? Можно ли говорить в этом случае вообще о сознании? Для нас, напомним, сознание - как наше, так и любое другое - во всех случаях сознание свободное и свободное именно не в отрыве от связи, а реализующее и подкрепляющее свою свободу именно в непосредственной связи с некоторым свободным же предметом. Если оно приобретает эти моменты не самостоятельно, а лишь при вступлении в исследование, то возникает вопрос, что оно представляет собой до исследования или вне его. Очевидно, что до исследования оно может быть охарактеризовано лишь как потенциальное сознание, которое способно актуализировать свою потенцию не самостоятельно, а посредством участия в роли наблюдателя в данном исследовании. Хотя с нашей точки зрения представляется сомнительным вообще существование подобного сознания как сознания, тем не менее, в исследовании, разумеется, так вопрос не стоит ни для самого сознания №2, которое, естественно, не сомневается в собственной сознательной активности за пределами исследования, а значит и вообще (и было бы удивительно, если бы оно в этом засомневалось), ни для нулевого сознания, которое предоставляет сознанию №2 возможность не сомневаться в этом и само ничуть не смущается тем, что его момент для-себя исследования выглядит больше как предмет, а не как сознание.

Вместе с тем, свобода сознания №2 выражается в свободной определенности к принципиальной неопределенности, и в этом оно превосходит по степени свободы сознание №1, которое всегда выступает в определенной форме или в связи с определенным предметом. Именно на этом основании сознание №2 выступает в роли сознания исследующего сознание №1. Но эта свобода и преимущество лишь относительное, оно существует лишь в исследовании относительно сознания №1, вводимого на условии его несвободы, и в другом отношении сознание №2 теряет столько же свободы, сколько и сознание №1. В свободном, а не в связанном виде (то есть вне его связи с исследованием) данное сознание не встречается, что и по-

звolyет нам считать его не реально существующим сознанием, а сознанием, сконструированным за счет других сознаний, искусственно созданным субъектом исследования. Однако без участия сознания №2 исследование не начинается, более того, только через сознание №2 мы с вами можем впервые познакомиться с исследованием. Нельзя забывать и о том, что за сознанием №2 всегда стоит некоторое реальное, живое сознание. Какими бы другими качествами оно ни обладало, оно всегда реально, и убеждать его в его несуществовании было бы равносильно тому, чтобы убеждать читателя в том, что его не существует помимо его участия в деятельности по чтению данного текста.

Другая, более основательная причина нашего внимания к сознанию №2 именно в качестве не реального, а потенциального сознания, заключается в том, что здесь исследование представляет нам проблему потенциальности и актуальности в жизнедеятельности сознания. Этот момент бесформенной потенциальности или свободы к бесформенности обнаруживается в сознании уже феноменологически-духовным исследованием. Однако там феноменологическое сознание используется и рассматривается Гегелем лишь со стороны его формальности, и это, с точки зрения разума и гегелевской философии, вполне оправдано, ибо только такое рассмотрение позволяет приблизиться к истине уже оформленного сознания. Однако с точки зрения разумности не учитывается иная степень свободы феноменологического сознания, которая выражается в его отношении не только к оформленному в формы сознанию, а наряду с этим и к сознанию в его бесформенной потенциальности или еще не оформленной потенциальности. Именно на этой стороне делает акцент неклассическая, предметная феноменология в отличие от гегелевской. Хотя каждое исследование подчеркивает свою сторону, в своей односторонности здесь они совпадают. Неклассическая феноменология, развертывающаяся с позиции отчужденного духа, обнаруживает эту потенциальность и бесформенность сознания (его нахождение вне форм) в ее свободе и представляет в качестве фундаментальной основы сознания как такового, превосходящей в силу своей потенциальности все уже оформленные виды сознания, в том числе и сознание в форме абсолютного знания. Отношения ее к философии, или форме абсолютного знания, как мы увидим ниже, при этом оказываются только практическими, но ей этого достаточно для своего теоретического развертывания. Обнаружение свободной потенциальности сознания - это, пожалуй, самая сильная сторона в

деятельности неклассической феноменологии по сравнению с классическими гегелевскими феноменологией и философией. Однако неклассическая феноменология не в силах помешать нам заметить, что эта свободное потенциальное сознание, будучи бесформенным, получает всю степень своей свободы лишь из рук нулевого сознания и, следовательно, несвободно.

Для нас степень свободы бесформенного потенциального сознания, используемого в неклассической феноменологии уже как несвободного, будет ценно как раз всей полнотой своей степени свободы и в качестве момента, позволяющего нам еще раз вернуться на путь классического феноменологического исследования духа, только на этот раз уже с учетом этого момента потенциальности и бесформенности сознания как момента духа. Это значит, что этот момент предстанет не просто как противоречие и как момент, который точка зрения разума может проигнорировать, а в качестве момента, способствующего сохранению в исследовании не только всей полноты истины (что важно в первую очередь для разума) и не только всей полноты свободы для-себя (о чем также прежде всего беспокоится разум), но и сохранения в исследовании всей полноты свободы, свободы своей и другого как свободы духа. Исследование духа, как нам покажет сравнение классической и неклассической феноменологий, обязательно должно учитывать свободу бесформенного или еще не оформленного и потенциального сознания или деятельности духа, располагающейся глубже, чем его деятельность в рамках определенных формообразований сознания, поскольку эта деятельность не менее важна для достижения собственно философским исследованием той полноты свободы, которая наполняет его смыслом и которая не менее необходима в философском исследовании, чем полнота истины в форме абсолютного знания.

Сознание №2 в исследовании, как мы видели, оказывается универсальным и открытым, хотя и с одной стороны, и наблюдающим сознанием, свободным от всякой формальности благодаря посредничеству сознания нулевого и сознания №1. По этой причине в исследовании со стороны сознания №2 может войти практически любое сознание даже с минимальной степенью свободы и сознательности. Диапазон сознания №2 чрезвычайно широк: на одной его стороне будет находиться сознание отличающееся лишь на одну степень свободы от сознания нулевого и как свободное от любой формальности, способное охватить всю сферу формообразований сознания (то есть, область сознания №1) за исключением формы абсо-

лотному знанню, которую сознание №2 теряет из виду вместе со степенью своей свободы как "другое" сознание. На другом конце сознания №2 будет находиться потенциальное сознание, еще не прошедшее никакой оформленности или фактически свободное от всякой формы сознания в силу своей свободы от предметной области сознания вообще. Это будет сознание собственно потенциальное или еще не ставшее сознание. Это сознание мы можем определить как сознание, только-только отрывающееся от своей жизни, слитой с предметностью, и только-только начинающее обретать свободу от предметной области, еще даже не свободу благодаря собственным усилиям или собственному сознанию, а именно свободу благодаря усилиям других сознаний, свободу лишь благодаря тому, что другие свободные сознания признают в нем себя, хотя бы в минимальной степени, и обращаются с ним как с равным, как со свободным сознанием. Такое сознание мы можем определить как сознание детское.

Другой полюс потенциального сознания образует уже развитое сознание, но сходное с первым именно в своей бесформенности, или свободе от оформленности. Эта сторона этого момента свободы выражает весьма существенный момент различия (или отрицательной свободы), присущей сознанию в силу наличия расово-культурного многообразия в мире духа или в мире сознания. К этому моменту примыкает момент свободы вообще неформального или неоформленного, "другого" сознания. Но, разумеется, в своей максимальной степени этот момент свободы выражается в свободной неопределенности, вызвавшей к жизни свободу духа в различных расовых и национальных формах культурной деятельности. И этот важнейший момент обязательно должен быть перенесен из его несвободного и опосредованного представления и рассмотрения в рамках неклассической феноменологии в рамки свободной феноменологии и философии, где только и возможно полноценное выражение этим моментом всей полноты своей свободы именно в актуальности, а не в несвободной и ограниченной принципиальной неопределенности и мнимой свободе.

Помимо крайних полюсов сознание №2 включает в себя в силу своей открытости и универсальности все возможные промежуточные, периферийные, маргинальные, пограничные, номадические, девиантные, теньевые, оппозиционные, "другие" сознания, склонные более к неопределенной свободе бесформенности, чем к свободной деятельности в рамках формообразований сознания. Все эти

сознания заполняют во всем своем разнообразии всевозможные степени свободы и бессознательности (или сознательности и несвободы) : от сознания примитивного (или детского) , сочетающего минимальную, приобретенную даром , без труда, свободу с бесформенностью формального сознания, до сознания промежуточного мыслителя в чистом виде, соединяющего в себе благоприобретенную свободу от формообразований сознания и стремление к освобождению от благоприобретенной формообразованности своего сознания.

Но если мы вернемся назад к самому исследованию, то еще раз убедимся в том, что как бы свободно и разнообразно не выглядело сознание №2 вне исследования, то есть в бездействующем или потенциальном виде, в рамках исследования оно функционирует только и исключительно как пассивный наблюдатель, воспринимающий только то, что ему предоставляют сознания нулевое и №1 и безоговорочно принимающий уже готовую истину для-другого как истину для себя. И в целом его роль сводится именно к простому отражению от себя истины исследования и передачи ее в таком виде обратно в исследование и дальше для другого такого же сознания №2 как истины якобы для-себя. Ни в каком случае сознанию №2 не удастся овладеть или насладиться собственным содержанием или собственной свободой, оно всегда всего лишь передаточная инстанция, не имеющая иного смысла, как отразить на какое-то мгновение и передать дальше истину в исследовании и тем самым, своим касанием, придать ей окраску живой истины и для-себя и для-другого. Широта же и открытость для всех этой истины оборачивается неизбежно узостью и несвободной однозначностью истины не-для-себя и не-для-другого, некоей беспризорной истиной, которая по большому счету никому и не нужна и никому и ничего не может дать.

Таким образом мы видим, как истина не-для-себя-а-для-другого, которую инициирует нулевое сознание при использовании сознания №1 в качестве истины для-другого-а-не-для-себя при соединении с сознанием №2 для этого сознания и с его помощью приобретает вид истины для-себя-и-для-другого, что вполне может убедить в своей основательности сознание №2 именно по причине его собственного участия в создании этой истины. С нашей стороны мы должны обратить внимание на то, что здесь мы не обнаруживаем собственно моментов для-себя и в-себе, которые были бы связаны непосредственно, они изначально разъединены и если соединяются, то именно

опосредованно, а, следовательно, только в аспекте для-другого и вне-себя. По этой причине мы должны отличать истину для другого, даже когда она выглядит как истина для-себя-и-для-другого, от истины феноменологической для-нас. С самого начала данного исследования в нем отсутствует аспект мы, ибо нулевое сознание нигде не встречается с другим сознанием в его свободе, а только в несвободном или зависимом состоянии, которое ему придает исследование. Следовательно, аспект для-нас в данном исследовании также изначально отсутствует.

Итак, мы видим, что для данного феноменологического исследования необходимо другое сознание именно как сознание "другое", в его несвободе и разорванности его моментов для-себя и в-себе. В дополнении к этому "другое" сознание впускается в исследование как бы через две разные двери. Причем через каждую дверь впускается лишь половина "другого" сознания и еще не полностью, а таким образом, что ее часть остается за дверью, можно сказать прищепляется той же дверью, через которую оно вроде бы допускается в исследование. Так "другое" сознание разделяется на сознание №1 и сознание №2. Сознание №1 вынуждено оставить за дверью №1 свою непосредственную связь с предметом и присутствовать как следствие лишь как предмет или как содержание сознания №1.

С другой стороны, сознание №2, освобождаясь от непосредственной связи с предметом, вообще теряет всякое содержание и всякое для-себя в связанном виде и, оставляя его при входе, вступает через дверь №2 исключительно в качестве сознания потенциального и только наблюдающего. Тем не менее, в исследовании сознания №1 и №2, предварительно разделенные, встречаются, и каждое из них тем самым вроде бы приобретает недостающую и необходимую часть, чтобы образовать исследование "другим" сознанием самого себя. Однако участие во всем этом нулевого сознания приводит к тому, что о подлинном свободном соединении речи идти не может, ибо обе части другого сознания соединяются опосредованно, при посредничестве сознания нулевого. По этой причине не соединяющиеся части сознаний №1 и №2 по отдельности не представляют полноценных сознаний, как мы видели, а соединение этих неполноценных, несамостоятельных и зависимых частей опосредованно не дает ни их соединения, ни возможности им свободно разойтись друг от друга и по отдельности образовать самостоятельные исследования.

Таким образом, благодаря посредничеству нулевого сознания другое сознание в исследовании лишено как свободы исследования, так и возможности исследовать себя непосредственно. Ситуация такова, что оно изначально ставится в жесткие условия одного универсального исследования, причем по условиям этого же исследования соединение "другого" сознания со своей истиной оказывается так же невозможным в начале, как и в конце, в результате совершения исследования, ибо потребность в опосредующем звене или невозможность окончательного соединения заложена в самом исходном состоянии исследования.

Как мы уже говорили, нулевое сознание, подобно "третьему человеку", таким образом закрепляет и оправдывает необходимость своих посреднических услуг для другого сознания. Само же оно выступает в роли некоторой перегородки или мембраны, вклинивающейся в другое сознание, лишаящей его свободы и связи для-себя и в-себе, а затем предлагающее другому сознанию совершить движение к своей истине именно на условиях, диктуемых нулевым сознанием. Как следствие, движение и действие исследования будет состоять в перекачке универсально открытой полноты предметности сознания №1 в универсально открытую пустоту исследующего, точнее, только наблюдающего за ходом исследования и никогда не наполняющегося сознания №2. При этом сам процесс исследования напоминает работу насоса. Сознание №2 за счет образованного им вакуума отсасывает содержание сознания №1 и затем возвращает его обратно в сознание №1, когда оно опять выносит из себя свое содержание, из себя в качестве сознания №2 в себя же, но уже в качестве сознания №1, однако, уже в уменьшенном объеме и, что самое главное, в более низкой форме сознания по сравнению с той, в которой оно находилось первоначально.

Забегая вперед, можно отметить, что это процесс может иметь не только феноменологическое, но и более определенное содержание в том случае, когда он распространяется на политическую или хозяйственную стороны жизни духа. Тогда на место предметного содержания сознания мы можем подставить такие вполне осязаемые вещи, как политическая власть, валовой национальный продукт или национальная система разделения труда. Каждая из этих сфер обладает своими особенностями, но общая тенденция развития будет при каждом обороте или цикле неуклонно вести к их деградации. Как это происходит, мы подробнее рассмотрим ниже.

5. СОЗНАНИЕ №3

Итак, еще раз бросим взгляд на все уже описанные нами сознания, участвующие в исследовании. Единственным полноценным сознанием в исследовании, обладающим собственной истиной и содержанием (за рамками исследования) и инициирующим само исследование, является нулевое сознание. Обладая некоторой истиной и полноценной свободой, оно, однако, отказывается от своей свободы и закрывает глаза на свою собственную истину ради свободы Совершенно Иного сознания, или Бога, остающегося в силу этой инаковости теоретически за рамками исследования, и ради несвободы другого сознания или своей свободы относительно несвободы этого другого сознания.

Вместе с этим оно отказывается или забывает свою собственную истину (или утверждает окончательно и догматически в незыблемости этой истины) ради исследования другого сознания как "другого" (то есть, не обладающего полнотой истины и свободы) предметным образом. По этой причине, обладая некоторой истиной вне исследования, нулевое сознание по сути дела не отказывается от него окончательно и в исследовании, хотя и основательно забывает или отгораживается от этой истины. Тем самым в исследовании нулевое сознание по необходимости не преследует истину для-себя, а только и исключительно истину для-другого. "Другое" сознание в виде сознаний №1 и №2 также, как мы видели, не способно к образованию устойчивой связи (уже по условиям исследования) с предметом или с некоторой истиной, а это значит ни одно из них не в состоянии выступить в роли полноценного субъекта исследования или для-себя исследования в целом.

Таким образом, ни одно из реально участвующих в исследовании сознаний не может претендовать на роль носителя истины для-себя в данном исследовании. Вместе с тем при своей комбинации в исследовании, сознания нулевое, №1 и №2 создают видимость исследования истины для-себя (в глазах сознания №2) и для-другого-и-для-себя (в глазах сознания нулевого) в рамках некоего универсального исследования. Однако даже в таком виде эта истина для-себя-и-для-другого, представляемая в глазах наблюдающего сознания №2, не приобретает своего окончательного носителя и не может закрепиться за каким-либо сознанием из вышперечисленных. Сознание нулевое определяет собой некоторую истину, но держит ее по необходимости вне исследования. Сознания №1 и №2 по от-

дельности представляют некоторую "другую" и ограниченную истину "другого" сознания, которая выступает в исследовании только в качестве предмета исследования даже в случае сознания №2, и тем самым каждое из них может претендовать лишь на обладание временной, частичной истиной по мере совершения исследования, но никак не является носителем окончательной истины исследования (то есть, служит лишь средством для приобретения еще каким-то сознанием конечной истины исследования) и не может представлять то сознание, которое в состоянии завершить исследование в обнаружении некоторой истины "другого" сознания. Само "другое" сознание (ни №1, ни №2) для обнаружения такой истины не пригодно.

Особо следует обговорить случай сознания №2, поскольку может показаться, что, по крайней мере, именно в нем самом по себе заключается то истинное содержание, соединяясь с которым, "другое" сознание способно обрести собственную истину. Однако та истина, которую, возможно, и содержит непосредственно сознание №2, также оставляется за рамками исследования и, следовательно, никогда не станет истиной или достоянием "другого" сознания или даже исследования в целом.

Таким образом, истина исследования, которая необходимо предполагается, не может содержаться по условиям исследования ни в одном из реально участвующих в нем сознаний. Это означает, что в исследовании необходимо допустить еще одно сознание, которое не присутствует в настоящем и не наличествует при начале исследования, но которое содержит в себе тем не менее истину данного исследования и может и должно возникнуть выявиться при окончании исследования и как его результат и как его истина. Это истинное сознание исследования или, что то же самое, его истинный субъект выносятся из исследования в некоторое его будущее конечное состояние (его итоговую форму), а в настоящем и в начале исследования не присутствует, то есть, по условиям исследования имеет его не в себе, а вне себя (и даже в бесконечности вне себя).

Такое разделение предмета исследования (сознания) и субъекта данного исследования (тоже некоего сознания) не должно нас удивлять: это обстоятельство является лишь отражением в самом исследовании принципа разделенности сознания и предмета. Однако, это не избавляет исследование от необходимости хотя бы постулировать его задачу по соединению и по обнаружению и овладению и истиной, и предметом. Таким образом, собственно субъект созна-

ния в завершённом виде как обладатель конечной истины исследования предполагается в наличии лишь в будущем, причём, как можно понять из условий исследования, этот субъект будет приобретать свою истину только в бесконечности, ибо полное соединение с истиной ему также недоступно. В процессе же исследования на его начальном этапе будут действовать как бы заместители данного универсального субъекта и сознания. Вместе с тем выделение этого сознания и его различение от предшествующих необходимо уже в начале исследования, и это, обозначим его, СОЗНАНИЕ №3 как идеальная конструкция присутствует и при начале данного исследования в качестве идеального образа истины, предполагаемого данным исследованием.

То же самое можно сказать и об истинном предмете исследования: в самом процессе исследования "наблюдатель" всегда будет иметь дело с некоторым лишь промежуточным, неистинным предметом, овладение подлинным же предметом будет постоянно отодвигаться в очень отдалённую перспективу. Тем не менее, уже при начале исследования, даже пока мы не наблюдаем само исследование в реальности, можно кратко охарактеризовать это сознание №3 и этот истинный предмет. По условиям исследования в качестве участника №3 должно выступить некоторое универсальное сознание, которое будет с одной стороны соединять в себе или себя с собой в качестве универсального предмета и как таковое преодолевать в некотором неопределённом единстве противоположность сознаний №1 и №2, поскольку в самой противоположности их также заключается неистинность.

Оппозиция и соединение сознаний №1 и №2 в рамках исследования наподобие позиции обыкновенного сознания имеет лишь видимость намерения приобщить сознание №2 к истине сознания №1, на что так легко и соглашается обыкновенное сознание №2, принимая истину для-другого в качестве истины для-себя и надеясь по наивности, что эта истина для-себя вырабатывается сознанием нулевым совершенно бескорыстно и что эту истину сознанию №2 будет позволено сохранить только для себя и в этой истине укрепиться. Сознание №3 как раз показывает, что цель исследования отнюдь не в наделении истиной для-себя сознания №2, а в обоюдном переведении истин сознания №1 (как универсальной предметности или содержания сознания) и сознания №2 (как универсальной субъективности или наблюдателя) в истину сознания №3, где даже видимость истины для-себя или в-себе не сохранится, и, наоборот, моменты не-

для-себя-а-для-другого и не-в-себе-а-вне-себя приобретут (видимость) универсальности и исключительности вследствие их соединения в рамках одного сознания, сознания которое в отношении себя как предмета вырабатывает одновременно универсальную истину не-для-себя-а-для-другого-и-не-в-себе-а-вне-себя. Позиция этого истинного предмета и универсального истинного сознания вырабатывается и утверждается в качестве таковой именно данным исследованием, представляющим свой предмет на собственных условиях. Само исследование в его некотором итоговом виде или истинном состоянии, как легко заметить, отнюдь не отменяет бесконечной задачи по приближению к данному предмету, в силу чего само исследование приобретает бесконечный характер в отношении времени и истории, и в этом отношении оно также претендует на теоретическую всеобщность и на историческую универсальность. Об этом сознании №3 или об этом предмете мы еще будем говорить ниже более конкретно, а пока мы отметим следующее.

Во-первых, надо обратить внимание, что сознание №3 как будущая задача или цель исследования является ни чем иным, как имитацией философской истины в-себе-и-для-себя. Однако в отличие от классической феноменологии эта истина создается не в конце феноменологического исследования в форме абсолютного знания и не служит основанием движения философского исследования, а сразу же постулируется у начала данного исследования и сразу же обнаруживает переплетение феноменологического и "философского" (предметного) моментов в нем. Явным образом три момента феноменологии духа в своем раскладе противостоят трем моментам или сознаниям данного исследования, которые встают соответственно на места этих моментов как реальные сознания.

Во-вторых, в отношении времени данная истина претендует на охват бесконечного будущего. По поводу времени в данном исследовании мы должны уже сейчас сказать следующее: проблема времени возникает в исследовании благодаря его специфическому различению моментов или сознаний, участвующих в нем, относительно друг друга. Причем моменты времени распределяются следующим образом: момент настоящего приходится на сознание №2, поскольку именно благодаря сознанию №2 реальное настоящее сознание с его часами, показывающими настоящее время на данный момент, приступает к знакомству с исследованием, и поэтому этот временной рубеж проходит всегда по сознанию №2, которое вместе с собой приносит момент настоящего и которое, даже не спрашивая

другие сознания, с полной уверенностью отождествляет момент настоящего с собой как с реальным сознанием, действующим в настоящий момент и по своим действиям отмеряющим ход времени. Эта позиция “здесь и сейчас” позиционно закрепляется за сознанием №2 и таким образом придает ему устойчивость и даже подобие вечной современности.

Сознание №3 принимает на себя момент будущего, как мы уже отмечали, и его присутствие в исследовании выражается как бесконечная удаленная цель, раскрывающая для сознания №2 пространство для постоянного продвижения вперед в исследовании, создающее для него видимость поступательного проникновения в будущее с каждым шагом исследования, хотя этот переход от настоящего сознания №2 к будущему сознания №3 лишь относителен и позиционен. Как мы и говорили, это сознание потенциальное, не существующее еще и не существовавшее в прошлом.

Сознание №1 представляет момент прошлого опять-таки по причине его позиционного отношения с сознаниями №2 и №3. Поскольку роль наблюдателя и момент настоящего принимает на себя сознание №2, то тем самым оно не только при посредничестве нулевого сознания помещает сознание №1 на позицию предмета, но и осуществляет собственное действие относительно времени, которым оно оттесняет сознание №1 в момент прошлого, как то, что уже должно было существовать до исследования, до того как к нему приступает сознание №2. Поэтому получается, что сознание №1 всегда запаздывает даже в качестве предмета сознания №2, не говоря уже о сознании нулевом. Хотя оно и выступает в роли настоящего предмета, современного, как может показаться на первый взгляд, сознанию №2 и принадлежащего в данный момент сознанию №2, на самом деле из-за посредничества нулевого сознания, этот предмет оказывается отъединенным от сознания №2 и поэтому всегда представляющимся ему не как одновременной, а как недавно прошедший предмет. Относительно сознания нулевого это же сознание №1 выглядит уже как давно устаревшее, как форма традиционного сознания, как нечто устаревшее даже относительно недавнего прошлого. Как эти временные параметры распределяются в самом исследовании, мы еще раз увидим, когда будем рассматривать его ход.

Что касается сознания нулевого, то оно занимает точку зрения универсальной временной перспективы, точку зрения вечности, позицию *sub specie aeternitatis*. Эта позиция также всецело определяется положением нулевого сознания, отказывающегося от сиюминут-

ного настоящего (своего содержания) ради соединения в себе и в глубине своего сознания вне всякого исследования вечной истины и вечного истинного предмета, получающего в исследовании лишь свое менее совершенное временное воплощение.

В целом: все временные позиции в данном исследовании явно выступают противоположностями позиции феноменологии духа по направлению времени в отношениях форм сознания, между сознаниями или моментами. Здесь мы должны добавить к уже привычным характеристикам времени, одномерности и безвозвратности, еще и различие по течению времени, так сказать, вперед и назад, хотя по всем остальным характеристикам эти два времени будут совпадать, то есть, есть время текущее вперед и время текущее назад. Феноменология духа и предметная феноменология, обнаруживаем мы, противоположны также по направлению истории, относительно развития исторических форм сознания и в отношении направления и прогресса в истории в целом.

В-третьих, мы в данном исследовании впервые сталкиваемся с новым видом истины или даже истин. Истиной для-себя-и-для-другого как видимости истины с позиции сознания №2, образуемой за счет истины для-другого как для-себя - момента, даруемого сознанию №2 нулевым сознанием, и истины для-себя как для-другого - момента, представленного самим сознанием №2. Далее, истиной не-в-себе-а-вне-себя и истиной не-для-себя-а-для-другого как видимостью истины сознания №1 с точки зрения сознания №2. И, наконец, истиной не-в-себе-а-вне-себя-и-не-для-себя-а-для-другого как итоговой истиной исследования, представленной сознанием №3 в качестве образа истины сознания вообще. И все промежуточные формы истины, и итоговая форма имеют философский и феноменологический смысл. Для нас, подчеркнем, это, прежде всего, имитация отчужденным духом в его исследовании феноменологической формальной истины для-нас и философской содержательной истины в-себе-и-для-себя.

6 МЕХАНИЗМ

Итак, мы закончили рассмотрение установки исследования и ее моментов в статическом состоянии и сейчас должны перейти к изображению исследования в его динамике. Это предполагает обраще-

ние к его содержательной и конкретной динамике в определенном исследовании, но также и к движению исследования в его чистом формальном виде. Последнее возможно по той причине, что способ движения исследования в значительной степени предопределен самой установкой и в реальном исследовании или, точнее, исследованиях лишь воплощается и повторяется, не меняя своего принципиального характера.

Это не означает, что реальный ход каждого отдельного исследования осуществляется монотонно, нет, в нем как раз присутствуют в силу его реальности разные возможности, но даже эти возможности определяются исходной установкой. Поэтому сейчас нашей задачей будет воспроизведение работы механизма исследования в самом общем виде. Нас будет интересовать универсальный ход или шаг исследования, которым оно продвигается вперед, то есть мы попытаемся изобразить исследование в действии и во времени и показать направление его движения относительно времени и истории.

Мы видели, что нулевое сознание образуется как альтернатива и антипод феноменологического сознания феноменологии духа и одновременно по необходимости и как антипод философского сознания или формы абсолютного знания. Это выражается, во-первых, в его внутреннем неравновесии или несвободе, образующейся из его свободы в результате его собственного свободного действия, затем в несвободе сознания вообще, которую оно утверждает в исследовании, затем в неравновесии сознания в его внутреннем отношении для-себя и в-себе, формы и предметного содержания, затем в принципиальной разведенности и противопоставленности этих моментов двух составляющих деятельности сознания. Все это вместе с исходными предпосылками нулевого сознания образует исходную антифилософскую истину и позицию, безоговорочно утверждаемую до исследования.

Вместе с тем нулевое сознание характеризуется принципиальной неопределенностью своей позиции или бесформенностью или постоянной внутренней противоположностью и неравновесием, которые удерживаются в нулевом сознании только за счет его относительного движения относительно другого сознания и поэтому в этом движении нулевое сознание и его исследование должно пребывать постоянно.

Вторая составляющая исследовательской позиции, то есть сознание №2, будет в этом движении служить некоторой относительной точкой отсчета и в своей деятельности выявлять определенные мо-

менты по ходу движения исследования. Тем не менее нулевое сознание так и сохранит обязательно свой бесформенный характер. Хотя исследование в своем истоке и основании находится в бесформенности, с другой стороны, оно имеет уже заранее некоторую истину в-себе и только для-себя, которая признается за абсолютную истину.

Таким образом, исследование в силу своей бесформенности находится в сфере феноменологии, а по причине обладания некоторой абсолютной истиной занимает позицию аналогичную форме абсолютного знания. Поэтому нулевое сознание в самом начале исследования располагается у самой вершины феноменологии духа, или точка начала исследования устанавливается именно на границе философской формы и феноменологии духа.

Мы также можем рассмотреть эту границу и как границу между формой философии и религии. Нулевое сознание как бы вклинивается между формами философии и религии, но так, что оно само по себе в силу феноменологической позиции не принадлежит ни той, ни другой форме, а находится именно в промежутке. Располагаясь в этом промежутке, нулевое сознание отделяет друг от друга и от себя самого формы философии и религии и тем самым претендует на то, чтобы выступить в качестве самостоятельного источника исследования. В отличие от феноменологии духа нулевое сознание, оставаясь на полпути между философским и религиозным сознанием, одновременно разворачивает в этой точке направление движения на прямо противоположное или обратное по сравнению с феноменологией духа. После разрыва форм нулевое сознание утверждает на этом месте самого себя в качестве неравновесного (вносимого феноменологически) соединения в сознании его предмета и формы, поскольку, проходя через нулевое сознание, отношения форм религии и философии принимают такой вид, что предмет и форма у каждой из этих форм соединяются между собой в их противоположности и неравновесии, таким образом, образуемая между ними промежуточная форма может быть изображена как двойная спираль, имеющая пересечение в точке нулевого сознания, а концы которой соединяют в их неравновесии и противоположности предмет философии с формой религии и предмет религии с формой философии.

Неравновесие внутри такой противоречивой конструкции, держатся исключительно за счет нулевого сознания и его установки, может быть удержано только за счет некоторого постоянного дви-

жения, в ходе которого составляющие философской формы (которые в ней находятся в равновесии) будут вынуждены двигаться как к своей истине к такому состоянию, где они находятся во взаимном неравновесии и противоположности (точнее, этот импульс движения проистекает исключительно из самого нулевого сознания, превращая двусмысленное отношение внутри формы в некоторое движение круговое и взаимное его составляющих к тому состоянию, когда их противоположность как бы заново извлекается из формы сознания, а сама она отодвигается при этом на ступень ниже по лестнице форм. То, что было прежде ее формой в единстве, теперь под давлением исследования и при участии всех задействованных сознаний лишается своего единства и сдвигается в сторону к взаимной противоположности и как следствие к форме более низкой. Когда же этот спуск произойдет, и нулевое сознание, а относительно него и исследуемое сознание сдвинется вниз к предшествующей форме, то в этот момент в действие включается сознание №2, которое получает в соответствии с условиями исследования возможность представить данную форму как противоположность и противоречие, обнаружить в ней несоответствие формы и предмета. Именно это оно и делает, по отдельности рассматривая форму и предмет данной формы сознания и наблюдая в них ни что иное, как собственную пустую противоположность, обнаруживая ее как в предмете, так и в форме (тем самым подготавливая ее к последующему анализу), что позволяет затем нулевому сознанию продолжить свое движение дальше вниз, уводя за собой сознание №2, но теперь уже спускаясь еще ниже относительно вновь полученной формы. Так исследование выходит на новый круг.

С самого начала мы должны обратить внимание на то, что направление движения данного исследования обратно феноменологии духа. В данном случае все начинается не с деятельности сознания, которому сначала предоставляется полная свобода разворачивать свою деятельность в рамках собственных форм и затем уже результаты этой деятельности приводят сознание к потребности их исследовать феноменологически, а, наоборот с некоторой деятельности сознания и воли исследователя или нулевого сознания, которое мы не можем увидеть в качестве отдельного формообразования в самом исследовании и которое предстает прежде всего в виде некоей деятельности по обеспечению собственной свободы сознания за счет и относительно несвободы другого сознания и путем отказа от своей свободы и передачи ее в руки чего-то иного: свобода переда-

ется также другому сознанию, но при этом получается так, что то другое сознание, которому отдается свобода, и то другое сознание, которое при этом свободы лишается, не совпадают.

Таково самое начало данного исследования, теперь мы перейдем к тем движениям, в которые это начало, используя при этом другие сознания, развертывается.

Итак, первое действие нулевого сознания заключается в предметном рассмотрении сознания, и такой подход изначально носит двойственный характер. Сознание представляется через призму противоположности сознания, причем эта противоположность утверждается как противоположность сущности и бытия сознания, то есть сознание как сама голая противоположность сознания или его сущность в отрыве от его существования или только как потенциальное сознание и по другую сторону противоположности располагается голое существование сознания, которое лишено непосредственной связи со своей же сущностью и поэтому не имеет в себе подлинной жизни и развития, оторвано от своего потенциального состояния от своей свободы и самостоятельности. Результатом этого разрыва представляется то, что сознание лишается своей практической формы свободы, те той формы, в которой оно осуществляет в полной мере свою свободу или формы философии. Это означает, что никакое сознание, рассматриваемое данным исследованием, никогда не обладает формой равновесия между формой и содержанием, более того никогда не может находиться в состоянии равновесия своей формы и содержания.

Таким образом, мы можем заранее увидеть, что форма философии неизбежно выпадает при самом начале из сферы деятельности данного исследования. Область философии этим исследованием не затрагивается и просто обходится игнорируется, ибо оказывается совершенно несовместимой с ее подходом к сознанию. Остальные все формы оказываются в поле внимания исследования поскольку, как и в феноменологии духа, их отличает степень несвободы, выражаемая в противоположности сознания. Однако всякая форма сознания как единство противоположностей в-себе и для-себя этого единства мгновенно лишается, причем это единство забирает себе пулевое сознание, то есть, это исследование начинает с прямо противоположного феноменологии духа места. Если гегелевское исследование в высшей точке преодолевало противоположность сознания и утверждало его единство в форме философии, то критика идеологии, наоборот, утверждает противоположность и отбрасыва-

ет единство и как форму, и как принадлежность любой формы вообще и утверждает сразу же свою форму противоположности. Она помещает саму противоположность вне сознания уже в качестве своей собственной деятельности по опосредованию деятельности "другого" сознания по познанию самого "другого" сознания.

После того, как единство сознания или его равновесие внутри формы оказывается распавшимся, после этого форма или то, что от нее остается, предстает в следующем виде: для-себя или сущность сознания как отношения и единства и равенства для-себя и в-себе отторгается от формы сознания как единства и переносится в отрыве на сторону сознания №2 без какого то ни было предмета, то есть голая форма сознания. В свою очередь на стороне сознания №1 остается две стороны противоположности для-себя и в-себе в их разорванности и противопоставленности друг другу. И вот только после этого сознаниям №1 и №2 позволяется вступить в исследование и тем самым придать ему вид некоторого уравновешенного состояния. Две противоположности сознания, которые ничем не соединены, могут быть рассмотрены только по отдельности и такое рассмотрение оставляет в неопределенности, какое именно из двух для-себя или в-себе на какой стороне находится. А это значит, что и в этом случае возможно двоякое рассмотрение. Однако это двоякое рассмотрение становится возможным только тогда, когда к сознанию №1 присоединяется сознание №2.

Поскольку само сознание №2 находится в позиции для-себя, первоначально рассмотрение получается именно в аспекте предмета или в-себе, но при этом же сразу этот предмет соединяется с его противоположностью и предстает как раздвоенный в себе на две взаимно отрицающие друг друга составляющие. Когда сознание №2 включается, и лампочка на его стороне зажигается, то, что оно при этом видит перед собой, есть предмет данного сознания №1 и рядом с ним такой же предмет, но прямо ему противоположный, или отрицание первого предмета. Поэтому предмет изначально предстает как противоречие двух сторон в предмете, а не как противоречие формы и содержания сознания с точки зрения феноменологии. Такое положение сознания №2 ставит его перед необходимостью выбора какого-либо одного из этих двух предметов в качестве истинного, то есть, собственного, так как они взаимно исключают друг друга. Естественным образом для сознания №2 истинным предстает сторона отрицания в предмете, именно с ней сознание №2 вступает в связь как со своим в-себе, когда приступает к образованию своего

предмета в рамках данной формы, поскольку именно сторона отрицания обеспечивает противоположность в предмете сознания №1. В итоге сознание №2 закрепляет в качестве своего предмета и результата исследования предмет сознания №1, взятый с противоположным знаком, или отрицание этого предмета.

При этом нужно обратить внимание на то, что форма сознания №1, в которой оно первоначально вступило в исследование, покидает его, и она оказалась бы вообще исчезнувшей из нашего поля зрения и из исследования, если бы не сознание №2, которое ее подхватывает. При отрицании предмета, которое достается на долю сознания №2, сама форма, тем не менее, в нем именно сохраняется, отрицание же формы приходится на сознание нулевое, которое, обратим внимание, снимая с сознания №1 форму вынуждено предоставить предмет в распоряжение сознания №2 хотя и раздвоенным, но не устранным. После того же, как сознание №2 отстранит от сознания №1 и его предмет в качестве неистинного, сознание опять окажется в состоянии неравновесия своей формы и предмета и снова подпадет под действие нулевого сознания, которое как феноменологическое подвергнет критике это неравновесие. Таким образом, один определенный цикл, связанный с обнаружением сознанием истины другого сознания на стороне предмета, оказывается замкнувшимся. Сознание, представленное разомкнутым на противоположности его составляющих моментов, само может быть исследовано только раздельно, по частям.

Когда исследование рассматривает отдельно сознание со стороны предмета, оно неизбежно воспринимает в себя форму сознания данного предмета. Несмотря на отрицание предмета данной формы, сама она сохраняется, более того сознание №2 окончательно застревает в ней, так что для дальнейшего движения ему понадобится участие нулевого сознания, которое заставит его обратить внимание и на истину вне-себя данной формы и заняться, соответственно, другим предметом. Таким образом, на стороне сознания №2 при исследовании сознания №1 со стороны его предмета в рамках исследования образуется параллельный ряд форм сознания, запечатлевающий в себе все исследованные или пройденные исследованием формы сознания №1, но заключающий в эти формы предметы соответствующих форм сознания №1 с отрицательным знаком. Каждое такое образование образует устойчивое и уравновешенное сознание, откладывающееся в сознании №2 и образующее его собственное для-себя или содержание, на которое оно как свободное в

той мере, в какой ему позволяют условия исследования, имеет право и реализует его. Таким образом, оно не свободно в выборе предмета, но при этом как бы это не нравилось нулевому сознанию сохраняет свою свободу формы и пользуется этим правом для того, чтобы образовать свой самостоятельный ряд заполненных форм, своеобразного двойника с обратным знаком сознания №1.

Этот откладывающийся ряд форм - двойников хотя и не имеет непосредственной связи, тем не менее, обнаруживает собственное единство и образует мир сознания №2 в его устойчивости. Однако этот мир все же складывается в исследовании не вполне самостоятельно, а под влиянием нулевого сознания, которое, отдавая на мгновение инициативу сознанию №2 при образовании им союза с определенной формой, тем не менее, в следующее мгновение заставляет сознание №2 вернуться в исследование и к движению, подставляя его вниманию неравновесие формы и содержания уже на новом уровне сознания.

Таким образом, мы можем заметить, что в отличие от феноменологии духа исследование не может вполне покинуть ту или иную форму сознания и застревает в ней на стороне сознания №2, так что дальнейшее продвижение происходит лишь на другой стороне форм сознания, что не позволяет говорить о том, что какая-либо из форм действительно и полностью преодолевается данным исследованием. Вроде бы исследованная и пройденная форма не дает от себя избавиться окончательно. Преодоление происходит лишь наполовину, однако и этого оказывается достаточным для обратного движения по формам на стороне сознания нулевого.

Второе и не менее важное движение в исследовании происходит тогда, когда внимание обращено именно на противоположность предмета сознания в целом, что является основанием уже не для выбора одного предмета в качестве истинного, а рассмотрение этих противоположностей в их единстве. В этом случае роль сознания №2 уже совершенно иная, теперь оно само приходит в состояние для-себя и таким образом, что противоположность составляющих берется именно с их стороны как собственно для-себя, но в этом случае противоположность, обнаруживаемая в нем, оказывается не противоположностью предмета и предмета со знаком минус, как в предшествующем случае, а как противоположность внутри данного предмета в его единстве и обособленности изолированности как от своей формы, равновесной ему, так и от равновесного, но противоположного предмета.

Как противоположность формы и содержания данное сознание как же может быть истинным с точки зрения сознания №2 только в одной из своих противоположностей и, следовательно, обнаруживая свою неистинность как предмет для сознания №2, этот же предмет или это же сознание вынуждено обнаружить также и свою неистинность в другом отношении. А именно в отношении равновесия с формой что означает, что единый предмет должен распасться не только на себя и свою противоположность в виде предмета, но и на свою противоположность внутри себя, должен обнаружить распадение на форму и содержание внутри самого себя, а это приводит к появлению на месте сознания №1 с исчезновением и распадом на противоположности то, что содержалось в единстве в нем как в предмете и относительно чего строилось его более высокая форма противоположности и единства или форма сознания. Теперь эта противоположность признается истинной в противовес ее внутреннему единству, которое наоборот изгоняется, ибо сущность сознания обязана присутствовать и в сознании №1 (а значит и вносимая уже со стороны противоположность без единства), и в результате эта противоположность вновь представляет нам на месте бывшего предмета противоположность двух его составляющих по форме и по содержанию или противоположность в-себе и для-себя, которую предстоит разделить опять-таки сознанию №2 (как противоположности и сущности), но опять-таки уже только по отдельности, а их единство опять относится как противоположности на сторону сознания №2.

Глава 2. Отчужденный дух в борьбе против философии

1 СВОБОДА И АБСТРАКЦИЯ ПРИРОДЫ

Та степень свободы, из которой исходит отчужденный дух, или нулевое сознание, имеет свою предысторию в немецкой философии. Кант утвердил принцип противоречия духа и природы, Я и не-Я, как принцип свободы и первенство практического разума над теоретическим как принцип знания. Двойное противоречие, разведен-

ное на разные стороны, давало и свободу, и познание. При этом кантовский человек обладает всей полнотой свободы только в качестве дара природы, а метафизика как наука приобретает специфический вид и определенные границы в качестве формальной науки, аналогичной логике в отношении к частному мышлению.

Фихте отказывается брать природу (не-Я, вещь) как данное, вне действия самого Я или только как пассивность Я и действие природы, поскольку в этом случае человек - вечный раб природы, а разум находится лишь в формальном отношении к действительности и не может выйти из собственных границ. Преодолевая формализм Канта, Фихте, отказывается от абстракции природы (вещи как свободы) в этом противопоставлении духа и природы, Я и не-Я, и первым актом собственного Я переносит само противоречие (как действие Я в отношении к Я, или отношение Я-Я) внутрь самого Я. Но тем самым действие Я изменяет не только абстракцию природы Канта, но в ещё большей степени и кантовский трансцендентальный субъект (а трансцендентальный субъект у Канта и есть абстракция духа или человека, то есть теоретический человек и не более для самого Канта). При этом теоретическое отношение тождества опережает практическое отношение противоречия или полагания, а это означает, что мое полагание или действие Я может и должно быть таким действием, которому ничто не может и не должно противоречить. Так Фихте нарушает кантовские принципы первенства практики над теорией, то есть, свободы и противоречия Я и не-Я, то есть, принцип кантовской вещи-в-себе. Первенство практического над теоретическим снимается за счет теоретического действия, отменяющего трансцендентальную границу. При этом теоретическое получает первенство над практическим в том самом виде, как его понимал Кант, а именно, свободное теоретическое действие, отказываясь от теоретической же границы, тем самым наносит ущерб практической свободе человека, в том числе и свободе самого Фихте, который оказывается связан рамками особой дисциплины - наукоучения. Как следствие, он ограничивает познание только познанием, без свободы, с одной стороны, а с другой стороны, свободу заключает только в противоречие с несвободой, что превращает ее в свободу деятеля культуры (и разума) по претворению в жизнь этой свободы (своего Я) и этой цивилизации как разумной.

До этого Кант утверждал данность природы как то всеобщее, что объединяет весь человеческий род и позволяет говорить о единстве трансцендентального субъекта, свободе и равенстве челове-

ства, но при этом и о формализме и ограниченности разума. Именно потому, что Кант еще не может предпочесть свое теоретическое действие практической свободе другого человека, он ограничивает теоретическое действие человека действием со стороны вещи-в-себе. Он сохраняет всеобщность теоретического действия в философии, но уже на условиях трансцендентализма. При этом именно теоретическое действие со стороны субъекта как проявление его свободы и полагает его свободу вне всяких ограничений, но именно в рамках определенной теоретической деятельности. Таким образом, если Кант утверждает природу (вещь) как данность, то при этом сохраняются все возможности для свободного действия человека в отношении природы в полной мере, и ограничиваются лишь его действия в отношении свободы. Это противоречие трансцендентализма Канта, естественно, должно было быть нарушено, исходя из того, что Кант обнаружил уязвимость свободы и попытался ее сохранить за счет ограничения теоретического действия, что выглядело просто как практическое требование, никак и ничем не обоснованное теоретически, обоснование данное Кантом исключительно практическое (мы сталкиваемся с вещью-в-себе прежде всего на практике) или практически-моральное в свободном действии.

Философия Фихте предоставляет меньше свободы, но избавляет теорию от внешнего, практического противоречия. Фихте сознательно идет на это теоретическое действие по снятию ограничений с трансцендентального субъекта, ибо при этом теоретическая деятельность осуществляет свое право по преодолению собственных границ (себе же установленным), и критика чистого разума Канта с этим ничего не может поделать. Фихте просто и легко утверждает то, с чем Канту трудно спорить, право разума преодолевать свои границы или осуществлять человеческую свободу, снимая все пределы исходя из принципа собственного единства как выражения также и принципа свободы. Эту свободную возможность теоретического движения в полном соответствии с кантовским принципом свободы и реализовал Фихте. При этом другим концом кантовская вещь-в-себе ударила по самой собственной деятельности Фихте и именно по ее свободе: его теоретическая деятельность утратила границы, каковые имелись у Канта, но приобрела практическую ограниченность и теоретическую ограниченность в ином отношении: фихтевский акт, сняв границу с деятельности *Я* (трансцендентального субъекта), наложил их на деятельность в виде принципиального разделения деятельности, а тем самым отказал

деятельности в единстве и, как следствие, во всеобщности свободы внутри деятельности. Кантовская вещь-в-себе отомстила Фихте тем, что в его системе ограничение оказалось наложенным на самую деятельность вообще в виде извне данного принципа разделения деятельности (последняя данность может рассматриваться как фихтевский аналог вещи-в-себе, и как данность она является не более теоретически оправданной, чем вещь-в-себе Канта) но при этом налагается данное ограничение не просто на теоретическую деятельность в ее отрыве от практической, то есть на рассудочную науку, как у Канта, а на всю деятельность без различия. Фихте сам вынужден утвердить как собственный принцип и как данное само противоречие в принципе деятельности. Деятельность его наукоучителя только деятельность специальная в отличие от всеобщей деятельности философа. Он отказывается от кантовского формализма в трансцендентализме и при этом делает философию частной наукой о свободе. Фихте налагает на деятельность несвободу разделения труда как теоретический принцип, в отличие от Канта, у которого он носил практический характер, не имеющий теоретического значения благодаря вещи-в-себе, относительно которой вся практическая деятельность едина. Поскольку разделенная деятельность получает свою свободу только извне, она тем самым несвободна в отношении деятельности наукоучителя, ибо только в сочетании с ней деятельность другого человека может носить свободный и разумный характер.

Здесь мы должны напомнить, что в области практической свободы не может быть специалистов, ибо это противоречит понятию свободы, Нельзя быть специалистом по свободе без того, чтобы не лишить ее того, кто таковым специалистом не является, в отличие от Фихте Кант это прекрасно понимал. У Канта, как мы помним, философия все еще философия, а не наукоучение, все еще всеобщее, а не специальное. Хотя при этом она выполняет уже роль барьера по отношению к деятельности в целом. Благодаря ей и мораль, и религия, и свобода оказывались по ту сторону науки. Однако при этом получалось, что практический и теоретический разум, правая рука и левая рука, каждый не знали, что делает другой. Теперь же у Фихте разум получает свободу по проникновению во все области жизни, теперь не границы должна возводить философия и не сдерживать разум, а наоборот, ломать все границы, повсюду распространяя свой принцип свободы и единства в разумности всей человеческой деятельности на принципе разума (обратим внимание, что

речь идет именно о деятельности, Фихте - философ деятельности, а не метафизик). Цена, которую пришлось заплатить за это, выразилась в следующих принципах: во-первых, теоретическом и практическом принципе разделения труда, который преодолевается только в его же рамках за счет специальной же деятельности наукоучителя. Право на содержательное богатство или точнее на полную свободу по проведению в жизнь принципа свободы и разума, которые сливаются в одно, несет на себе остаток кантовского формализма: наукоучение всего лишь специальная дисциплина, а наукоучитель это всего лишь специалист по разумной свободе или по свободе разума. Поэтому все иные сферы человеческой деятельности по правилу самого же Фихте также сохраняют равную степень свободы, свою обособленность и свои границы и, следовательно, всегда способны к нарушению принципа разумности и свободы, Таким образом, свобода и разумность могут приходить к ним только извне, исключительно благодаря деятельности специалиста по внесению разумной свободы, то есть, наукоучителя Фихте. Однако наукоучение именно такая деятельность, которая действительно может на основе принципа и права свободы и разумности вносить свой принцип в деятельность всех остальных людей и тем самым доставлять им ту разумность и свободу, которой они лишены в силу необходимости разделения труда. При этом, естественно, получается, что свобода может свободно вноситься в деятельность, но условия осуществления и деятельности по внесению этой свободы, и всей остальной деятельности таковы, что они будут в первую очередь противодействовать такому внесению и объединению деятельности на принципе разумности и свободы. В результате деятельности по освобождению деятельности от неразумности и несвободы превращается в бесконечный процесс борьбы наукоучения со всеми остальными видами деятельности, причем борьбы с равными шансами на успех у обеих сторон, поскольку абстракции свободы разделенной деятельности Фихте может противопоставить практически лишь точно такую же абстракцию, поскольку полная теоретическая свобода так и остается в потенциальном состоянии и никогда не реализуется вполне в силу собственной внутренней ограниченности. Поскольку деятельность наукоучителя, будучи полностью разумной и свободной в отношении всей остальной деятельности, несет в себе эту ограниченность и это противоречие, можно сразу отметить, что она может развернуться и осуществляться также и в прямо противоположном направлении. Кантовское ограничение разума и отделение морали

и религии от науки столько же благотворно, сколько и опасно. Если мораль и религия благодаря Канту могут обезопасить себя от воздействия науки, то при этом сама наука оказывается только практическим образом связанной с моралью и религией и, следовательно, практически свободна эту связь порвать. Зло наследует добру, и это еще раз показал Фихте. Его теоретический порыв к свободе и разумности, между которыми он не заметил различия (то есть, свободу без разумности и разумность без свободы), нарушил строгий баланс познания и свободы у Канта, который удалось восстановить только Гегелю на новой основе уже не трансцендентального, а феноменологического подхода.

Гегелевская феноменология, как мы видели, полагала противоречие противоречивым способом: само противоречие сознания рассматривалось с его формальной стороны в единстве с феноменологическим сознанием, что приводило к двусмысленности противоречия и его снятию в конце феноменологического исследования. Таким образом, полагание противоречия соединялось с принципом тождества (или единства) сознания, которому отдавалось первенство, и в результате противоречие формальным образом снималось на основе принципа тождества или единства, то есть фихтевского принципа цивилизации - не может быть Я и не-Я, противоречия по содержанию, А и не-А. При этом само сознание оказывалось способным совершать в один момент два действия, а это означает, что противоречие сознания снималось за счет проникновения в такое сознание, которое способно осуществлять противоречие за счет двоякого действия, но при этом находится в единстве с собой. Таковой способностью обладает дух, который может принимать и полагать противоречие, при этом оставаясь в единстве с самим собой на основе принципе цивилизации (или принципе тождества через снятие противоречия). В то же время в феноменологии духа как формальной науке в единстве полагалось лишь форма сознания или форма противоречия, хотя это и было именно противоречие сознания. Со своей содержательной стороны противоречие сознания тем же самым актом утверждалось вне феноменологии духа в качестве кантовского принципа свободы, сформулированного уже не через вещь-в-себе, а просто как противоречие в отношении не-Я или как противоречие, имеющее свое основание в противопоставленности человека и природы. В этом заключалась свобода человека в отношении природы, и это противоречие отнюдь не предполагалось снимать, а наоборот, оно утверждалось как принцип свободы.

Принцип противоречия сознания, в содержательном плане не входящий в феноменологию, оставаясь вне ее пределов, тем самым сохранялся. Хотя при этом кантовская вещь-в-себе как бы восстанавливалась внутри сознания, она была уже не нужна Гегелю, поскольку свобода и так оставалась вне посягательств феноменологии в виде принципа противоречия сознания, а в гегелевском смысле как конкретный дух, который заключает в себе принцип свободы вне разделений теоретического и практического, но как противоречие. Если Канту при его логическом подходе к противоречию необходима была вещь-в-себе именно как нечто более весомое, чем логика, то при феноменологическом снятии противоречия сознания, кантовский принцип первенства практического над теоретическим как (отрицательный) принцип свободы выражался уже просто в первенстве конкретного духа, которому предоставлялась полная свобода, оставаясь вне сферы феноменологии в виде принципа противоречия, воплощенного в конкретном духе» действующем на уровне противоположности сознания не как дух, а связанного с природой и действующим еще по законам природы, но не законам свободы (кантовским). Последнее существо есть природный человек как вещь-в-себе, который не интересует Гегеля, ибо он не отличает его от природы, но именно он служит для Гегеля заменой кантовской вещи-в-себе. Этот человек или это сознание еще не отделяет себя от природы, а, по Гегелю и Канту, человек становится человеком, именно отличая себя от природы и одновременно с этим выступая как свободное существо в отношении природы. Таким образом, принцип противоречия как принцип свободы понимается одновременно как принцип противоречия человека и природы, Пока же человек не отделил себя от природы, он не является ни свободным, ни человеком, а есть всего лишь часть природы. Однако проблема человека как вещи-в-себе остается и именно как проблема человека свободного как вещи-в-себе, а не в отношении к вещи-в-себе, у Гегеля - в отношении опять к той же природе или не-Я. Ясно видно, что Гегель, как и Кант, не допускает мысли о свободе человека, которая выражалась бы в его отношении к другому человеку как к природе или своей противоположности, но одновременно с этим свобода как принадлежность ие только духа, но и природы им не обнаруживается. Свою свободу человек приобретает или в духе, или за счет природы, но при этом его противодействие природе остается вне его осознания как его свобода до тех пор, пока он не приобщится к духу цивилизации или снятию противоречия на ос-

нове феноменологического единства духа. Но тем самым феноменологически противоречие как противоречие в природе или воплощенная логика природы оставляется вместе с принципом противоречия как основание свободы выбора, необходимой для того, чтобы человек мог оставаться свободным по закону первенства практически-конкретного сознания перед теоретически-абстрактным сознанием или сознанием в его всеобщей и конкретной (индивидуальной форме у Канта или в форме всеобщей субстанции наличного сознания у Гегеля) форме единства всех сознаний и равенства всех в условиях противоречия отношения к не-Я (и богу, и природе), и перед деятельным сознанием в его специальной форме (теоретически абстрактной, будь то труд канавокопателя), к которой относится как деятельность феноменолога, так и сопряженная с ней, хотя и свободная деятельность философа. Однако хотя в деятельности философа выражается сознание (или человек) в его практически-конкретном и теоретически-конкретном единстве, а, следовательно, и в полной практической свободе и в полной теоретической всеобщности, тем не менее, деятельность философа в рамках гегелевской философии, избегая абстрактности в теоретической области и возвращаясь от нее к полноте свободы, и учитывая теоретическую абстракцию человека (или разделение труда в рамках одного отдельно взятого общества, будь то даже человечество в целом), не учитывает абстракцию, разделяющую человека и природу и лежащую в основании как абстракции человека, так и абстракции природы. Это целиком оправдывается тем обстоятельством, что последняя абстракция (природы) и вся абстракция в целом оказывается необходимым условием свободы и не может быть изменена или отменена. Тем более она не может быть отменена путем снятия одной половины абстракции за счет утверждения другой части абстракции без того, чтобы не пострадала свобода. Именно поэтому Гегель сохраняет вслед за Кантом абстракцию природы (уже не вещь-в-себе, а как некоторое единое не-действие (то, что было у Фихте только предметным, бездействующим не-Я), противостоящее духу и придающее ему тем самым как абстрактную свободу противоречия, так и возможность путем преодолевающей это противоречие трудовой деятельности сочетать всеобщую свободу абстракции или противоречия в отношении с природой с индивидуальной свободой духа, опосредованной личными усилиями и личной свободной деятельностью. Гегелю удастся разрешить фихтевскую проблему свободы за счет формализма феноменологии духа, который в

отличие от трансцендентализма кантовского вносит природу в пределы субъекта как духа, но в отличие от Фихте при этом оставляет в силу формальности феноменологии полную свободу именно благодаря тому же принципу духа, который не имеет теоретических границ в природе, но внутри себя имеет практические границы в виде множественности конкретных духов. Дух или мы как субъект несет сам в себе свободу, является сущностью свободы. Однако, именно последняя характеристика духа в отношении свободы сама говорит голосом Гегеля о том, что соединение с сущностью-субъектом не теоретическое, а практическое возможно только при условии разумного приобщения к деятельности духа. Только после приобщения к разделенной разумной деятельности отдельное лицо вливается в деятельность духа и само получает в ответ свободу и духовное существование, либо практически и непосредственно, либо теоретически и абсолютно в деятельности философа. При этом, как мы видим, формализм феноменологии решил проблему трансцендентализма и восстановил свободу и содержательность деятельности, но именно как деятельности в рамках духа (конкретного). Теперь не единичный трансцендентальный субъект (т.е. разум), а субъект, множественный в своем единстве как единый дух народа, выступил гарантом и проводником свободы, как свободы теоретического единства и всеобщности культуры, так и свободы практической индивидуальности в частной деятельности, частной свободы и частной собственности - своей, личной вещи-в-себе, гарантированной каждому и гарантирующей каждому собственнику собственную кантовскую свободу.

Преодолев ошибку Фихте, Гегель вместе с тем разделяет со всеми немецкими классиками представление о свободе на основе абстракции человек-природа или свободе, связанной с разумностью (последняя есть для него степень сознания, преодолевающая природу в-себе, но не для себя) То же самое мы можем сказать о философии Гегеля в целом, что в ней природа (абстракция) преодолевается духом в себе, но не для себя, что и налагает отмеченную особенность и ограниченность феноменологии духа. Точнее, дух преодолевает природу для себя, но при этом забывает о различии духов в природе или по природе. Именно эту проблему обнаружения свободы еще вне разумности и даже вне духа еще вне деятельности разумной сознательной, а еще природной и ограничивает уже не свободу свою или другого, как у Фихте, а свободу духа как индивидуальности и свободу духов в их разделенности и противопоставлен-

ности друг другу. Именно поэтому в гегелевской всемирной истории духи народов следуют один за другим, но не сосуществуют вместе в истории. История все еще понимается Гегелем именно как нечто аналогичное природе, дух всегда индивидуально противостоит единой мировой истории, единое национальное государство (дух в истории) целиком и индивидуально приобретает для себя свободу в определенный исторический момент. Таким образом, в роли условия свободы духа выступает единая мировая история, которая выполняет ту же роль индивидуальной разумной свободы для индивидуума-духа, что и природа Канта для индивидуума-личности. Это означает, что гегелевская философия обнаруживает проблему свободы в виде противоречия уже на уровне различия духов.

Гегель разрешил и разрешил окончательно проблемы трансцендентализма, но при этом сам создал своей философией, или раскрыл для человечества новую степень свободы и соответственно поставил проблему свободы по-новому. После того, как Гегель решил проблему Фихте, решить собственную проблему Гегеля, аналогичную проблеме Фихте, с помощью самого же Гегеля уже достаточно легко. Для этого достаточно только внести теоретически в философию ту самую степень свободы, которую она обнаруживает практически. Мы можем утверждать, что отказ от абстракции природы или, что то же самое, одностороннее игнорирование более широкого разделения деятельности между природой и человеком, выражающееся в многообразии духов внутри духа человечества (а не только внутри человеческого общества как индивидуума), невозможно без того, чтобы при этом не пострадало абстрактное единство и свобода человечества. При выборе между двумя абстракциями по отдельности классическая немецкая философия в лице Канта и Гегеля всегда останавливала свой выбор на абстракции природы против абстракции человека, или на свободе против несвободы, когда речь шла именно о человеческой свободе. И в этом отношении теоретическая неточность может быть поставлена немецким философам в заслугу, но никак не в упрек (если подходить к делу с конкретно-исторической точки зрения). В конце концов, именно их деятельность обнаружила, что свобода оказывается шире абстракции человек-природа и не может основываться только на одной ее половине. А это означает, что для сохранения свободы необходимо осознание и преодоление этой абстракции в целом. То есть, необходимо признать как свободу природы и ее право на собственную специализацию (допускающую, включающую и человеческую деятельность, но

не подчиняемой целиком ей) наряду со специальной и даже свободной деятельностью человека, и точно так же необходимо признать и природность человека или человека как вещь-в-себе.

Указанная нами абстракция человек-природа предполагает именно возможность осуществления свободного теоретического и практического выбора между абстракцией природы и абстракцией человека. Выбор может быть или в пользу абстракции человека против абстракции природы, либо в пользу абстракции природы против абстракции человека (Старый трансцендентальный дуализм наук здесь сказывается как раз как выбор теоретический и выбор, держащийся за разведение по разным областям двух абстракций, но этот обычный выбор лежит выше того, о котором теперь идет речь, и поэтому он постоянно нарушается сам в себе). Поэтому по отношению к предшествующей стадии, стадии классической немецкой философии, новый выбор будет неравноценен как в отношении свободы, так и в отношении познания истины, то есть, неравноценен. грубо говоря, и теоретически, и практически. Отказ от одной из абстракций в их обособленности и противопоставление одной другой может принести с собой практическую и теоретическую видимость полной свободы или, по крайней мере, большей свободы, большей, чем это было теоретически достигнуто классиками немецкой философии. При этом как всегда жертвование одной из абстракций само находится под определяющим влиянием этой же самой абстракции, хотя по видимости она и разрушается.

Абстракция природы есть, как мы выяснили, старый теоретический принцип европейской свободы (у Канта и Гегеля), она же есть принцип первенства практического над теоретическим, единства и всеобщности в пределах человечества и мира в целом. По этой причине отказ от принципа абстракции природы или, что то же самое, отказ от принципа абстракции человека за счет нивелировки абстракции природы является актом свободы, переводящим теоретическое состояние человечества на тот уровень, который был достигнут классической немецкой философией как высочайшим достижением философской мысли Запада, но при этом в силу своей абстрактности или односторонности находящимся на уровне свободы более низком по сравнению с уровнем свободы той же немецкой классической философии.

Отказ от абстракции природы неизбежно влечет за собой и пересмотр абстракции человека. Следовательно, само понимание абстракции человек притом, что она сохраняется, сочетается именно с ее

свободным пониманием на уровне немецкой классики. Однако то, что при этом получается, оказывается отнюдь не свободой, а всего лишь абстракцией свободы, ибо абстракция природы или сама суть абстракции природа-человек не преодолевается, а просто игнорируется. То есть, принцип первенства практического над теоретическим здесь нарушается применительно к самой свободе, свобода оказывается именно теоретической абстракцией, предшествующей свободе практической.

Следовательно, абстракция свободы всегда была и есть несвобода, или свобода в ее противопоставленности и отличии от несвободы, если мы понимаем свободу в рамках этой абстракции, она теряет как раз свое существенное свойство свободы от абстрактности. Свобода не терпит теоретических ограничений в такой же мере, в какой она допускает всевозможные степени практического ограничения свободы. Любое практическое ограничение свободы всегда оказывается совместимым и с определенной степенью свободы, абсолютная несвобода невозможна - вот высший теоретико-практический принцип, аналогичный закону противоречия в логике.

Именно теоретическое преодоление логики формальной в немецкой философии позволило возникнуть такому теоретико-практическому решению, которое нарушает этот принцип невозможности абсолютной несвободы. Причем его нарушение само основывается на этом принципе, ибо как закон противоречия он противоречит сам себе с чисто теоретической или чисто практической и абстрактной стороны: мы видели, что в феноменологии духа обнаруживалось, что принцип противоречия снимает сам себя, но аналогичным образом в процессе иноного феноменологического исследования как свободного акта сознания может обнаружить свою теоретическую ограниченность и принцип невозможности абсолютной несвободы, если смотреть на него с позиций прежнего теоретического уровня. Таким образом, ограниченность этого принципа может быть представлена только относительно, что им самим допускается. Однако при этом, разумеется, только теоретически. Как это происходит в реальной исследовательской практике, мы вскоре увидим на примере деятельности К. Маркса.

В философской мысли движение вперед идет через движение вспять, поэтому подобно самой фихтевской ошибке гегелевская феноменология открывает возможность и для повторения и сочетания фихтевской ошибки (которая тогда была на трансцендентальном

уровне) с той свободой духа, которая обнаруживается гегелевской феноменологией. Поэтому дух создает на основе своей свободы новую феноменологию, построенную на ошибке, аналогичной ошибке Фихте, но более грубой.

Эта ошибка пользуется уже гегелевской степенью свободы духа, и, как следствие, соединяет в себе отрицание свободы (фихтевское) с отрицанием разумности (или индивидуально-духовного отношения к природе), и нарушает свободу духов в единой истории по фихтевскому образцу. То есть, свобода одного в отношении всего за счет природы теперь осуществляется как свобода одного в отношении духа и несвобода остальных многих в отношении природы (с явной стороны и в отношении совершенно иного сознания с теневой стороны исследования) и самого процесса исследования. Но все начинается с первого дела-действия, аналогичного делу-действию Фихте, но осуществляющего уже противоположный гегелевской феноменологии подход к содержанию духа.

Выше мы изобразили схему иного метода феноменологии в ее моментах и определили, что нулевое сознание представляет собой воплощенное противоречие духа, которое практически свободно всегда образоваться, но теоретическое основание для такого противоречия духа, а именно соединение не просто противоречия сознания, а противоречия в действии сознания в конкретном духе, противоположное чему мы наблюдали в действии конкретного духа гегелевского феноменолога. Очевидно, нулевое сознание может заработать только после открытий феноменологии духа и на основе той свободы духа и той диалектики сознания в духе, которую она обнаруживает.

Первоначальное действие свободы у Маркса заключается в полагании принципа противоречия Я и не-Я: его Я полагает другое Я как не-Я. Нулевое сознание полагает себя в тождестве с собой (в точности следуя Фихте в первом акте полагания), но его содержание (нулевое) представляет собой не Я, а именно нулевое самосознание или противоречие. Нулевое самосознание, собственно, - это Я - не-Я как формальное противоречие, без его содержания или сторон противоречия. Таким образом, из-за иного содержания то, что полагает Маркс своим первым актом, есть полагание (его Я) противоречия между Я как Я и Я как не-Я, что выражается в принципе предметного подхода к другому сознанию в марксовской феноменологии. Этот же акт есть принцип противоречия и с другой стороны, поскольку нулевое сознание равным образом есть не-Я по

принципу феноменологии, и именно это не-Я (бессознательное в Марксе) также полагает тем же актом противоречие не-Я как Я и не-Я как не-Я. Поскольку фихтевский акт полагания тоже оказывается двояким, ибо он полагает тождество, это означает, что марксовское нулевое самосознание одним актом осуществляет противоречие или, что то же самое, в одно и то же время делает две вещи или полагает противоречие и полагает его именно противоречивым способом (иначе и не могло быть).

Свободное первоначальное действие Маркса, как и у гегелевского феноменолога, лежит в плане духа и заключает в себе способность к двоякому или противоречивому действию, которое впервые совершило сознание феноменолога у Гегеля. И именно эта свобода духа к противоречивому действию, которое способно, как следствие, как снимать противоречие, так и утверждать его, располагает к свободному выбору такого первоначального действия в рамках противоречия, которое не снимает противоречие, а наоборот его утверждает. В этом случае Маркс относительно духа оказывается обладающим такой же свободой выбора, какой обладал Фихте относительно самого противоречия сознания и природы или вещи-в-себе, только сейчас речь идет уже о противоречии не сознания и природы или противоречии сознания, а о противоречии действия духа, или действия в рамках противоречия, стоящего выше абстракции человек-природа. Первоначальное действие нулевого сознания оказывается его действием в отношении духа, аналогичным действию Фихте в отношении культуры, первым актом нулевого сознания полагается не просто разделение труда в культуре, а разделение деятельности духов. В результате этого акта для отдельного конкретного духа или нулевого сознания это разделение оказывается преодоленным с теоретической стороны, и он приобретает свободу духа, аналогичную свободе фихтевского наукоучителя, то есть свободу в рамках разделения духов. А это означает, как мы уже знаем, несвободу от этого разделения и ту же самую фихтевскую ограниченность, и в дополнение к этому несвободу и ограниченность относительно этого духа всех остальных конкретных духов в их разделении и особенности.

Таким образом, с особой точки зрения свободы и разума задача нулевого сознания, как и наукоучителя, заключается во внесении свободы и разума в остальные духи. Однако отличие от Фихте здесь разительное, ведь нулевое сознание находится в плане духа и поэтому его действие может быть противоречивым не только в отно-

шении свободы, но и в отношении разума (то есть, культуры) или единства сознания и природы в духе и разуме. Поэтому духовное свободное деяние Маркса в отличие от Фихте нарушает первенство практического уже в отношении не только к миру человека, как в трансцендентализме Фихте, ещё близком к Канту, а путем внесения противоречия разума и природы в самую деятельность духа

Таким образом, то, что совершил Фихте относительно Канта и природы, теперь оказывается возможным проделать еще раз только теперь в отношении самого духа (или самого Фихте) и противоречия духа и разделения духов. Но такое возможно только в том случае, когда разделение духа вносится в сам дух, и его действие оказывается противоречивым, а, следовательно, сохраняющим и ту абстракцию природы внутри абстракции духа, которую в своем первом действии удалось преодолеть Фихте за счет принципа духа и его теоретической свободы от противоречия сознания и природы. Затем Гегель обнаруживает свободу духа еще и относительно противоречия действия внутри самого духа. В результате дело Маркса утверждает в едином, но противоречивом акте как это противоречие, или разделение духов и их деятельности, так и разделение сознания и природы или абстракции природы. Причем только такое действие и будет действием аналогичным действию утверждения своего тождества в духе у Фихте, хотя в данном случае утверждается именно тождество противоречия и, следовательно, как и только как двойное противоречие в едином акте. Именно поэтому это противоречивое действие утверждает вновь некоторую абстракцию природы уже как абстракцию духа, отдельно и бесконечно удаленно от нулевого сознания, а с другой стороны как феноменология соединяет эти два противоречия в некотором новом противоречии.

Таким образом, и марксовская феноменология оставляет за своим бортом нечто, но если у Гегеля это конкретный дух в его самостоятельности, то у Маркса это нечто аналогичное фихтевскому ничто или природе только уже в отношении духа, или же это само разделение духов, противоречие духов как некий внешний принцип, заданный из бесконечного удаления чем-то единым духу и природе и остающийся без всякого обсуждения. Но затем следующим актом полагается и следующее противоречие на другом конце первоначального противоречия и порождается уже пара противоречий, причем оба они возникают из того крыла марксовского противоречия, которое аналогично противоречию духа и культуры. То есть, этим противоречием осуществляется фихтевское противоречие, но

при этом оно сразу же само распадается на еще два противоречия. Очевидно, что противоречие Фихте восстанавливается тогда, когда мы вносим противоречие между формой и содержанием в гегелевское представление о философии. Тогда мы обращаем первоначальное действие именно в отношении духа, как он представлен Гегелем, и с помощью внесения в него противоречия мы как бы восстанавливаем оппозицию Фихте, на одной стороне оказывается Фихте (правда, относительно, так как это не собственно сам Фихте, а, точнее, то же отношение, которое занимал Фихте в отношении культуры и мира), а на другой - содержание гегелевской философии, лишенное формы философии или форма абсолютного знания, разорванная между формой и содержанием. Таким образом, утверждение, что Гегель - это Фихте плюс Спиноза (см.: Избр. соч.1, 150-151), есть двойная ошибка, ибо как мы видели, абстракция духа или природы (то есть, Спиноза) у нас отпала раньше уже в свою бесконечную даль рассудка, а только затем появилось фихтевское противоречие - уже в отношении, конечно же, не спинозовской субстанции или бога, или природы, а в отношении культуры или содержания духа.

Это противоречие, положенное вторым актом марковского нулевого сознания, само сразу же в третьем акте распадается еще раз на противоречия с двух сторон, и в форме философии (Гегеля), и в ее содержании вносится этим актом противоречие, в результате мы получаем вместо философии противоречие между ее научной формой и религиозным содержанием, которое содержит в себе противоречие между философией и религией со стороны формы, а в предмете это противоречие обнаруживается как противоречие между идеализмом и материализмом.

На этом исходное действие нулевого сознания исчерпывается, ибо оно утвердило свое тождество или свое противоречие в тройном акте противоречия. Однако, как мы видели, это противоречие оказывается разомкнутым на одном конце (абстракции духа и природы), и по этой же причине оно необходимо нуждается в действии со стороны другого сознания, которое обеспечило бы своим участием реальность осуществления противоречия в духе, но действие этого сознания, в роли которого выступает за пределами исследования другое сознание как Совершенно Иное сознание, или Бог, а в пределах исследования прежде всего как сознание №2.

Действия сознания №2 будут отличаться от действия нулевого сознания тем, что сознание №2 будет занимать место, в большей

степени подобное месту Фихте, поскольку сознание №2, как прежде сознание Фихте, будет находиться в своем действии в плане разума или, что, то же, в плане противоречия сознания и природы и его снятия в рамках конкретного духа. Таким образом, четвертое действие в исследовании будет принадлежать уже стороне сознания №2, которое будет действовать по-фихтевски, но противоречивым образом в отношении тех противоречий, которые ему предложит нулевое сознание, а именно: сознание №2 осуществит синтез, противоположный по движению действию нулевого сознания, но при этом разрешающий лишь часть двойного противоречия. А именно: сознание №2 сможет соединить из двух противоречий две их половины, то есть, форму философии оторвать из противоречия с религией, а предмет в виде материи взять из противоречия в предмете философии. В результате получится синтез в виде материалистической философии, противопоставленный в рамках противоречия философии идеалистической, которая при этом вынуждена принять на себя неразрешимое противоречие и обратиться в ничто по сути дела (в глазах исследователя). Однако в результате этого же синтеза или акта свободы сознания №2 противоречие или несвобода оттесняется в сознание №1 и снова образует противоречие уже в новом виде.

Противоречие философии и религии оказывается преодоленным в материалистической философии и в результате устранено противоречие в философии, но уже за счет того, что осуществлен переход от формы философии к форме религии как чистому выражению и основанию того противоречия, в котором находится идеалистическая философия. Но таким образом, нулевое сознание с помощью сознания №2, которое располагается в виде материалистической философии в промежутке между формой философии и формой религии, теперь может спуститься ниже уже относительно него и обратиться к следующей, ближайшей форме, а именно форме религии (уже как противоречию с формой философии, и предполагающей собственное противоречие внутри себя аналогичное тому, которое обнаружила форма философии) поскольку сознание №2 оттесняет в несвободу предмета оставшееся противоречие. И все затем повторяется. В позиции сознания №1 или сознания как предмета окажется уже для сознания №2 форма религии, тогда как само нулевое сознание окажется способным спуститься еще ниже и взглянуть на форму религии с позиции уже промежуточной между формой религии и формой духа. Оно обнаружит сразу же для сознания №2 новую пару противоречий в рамках формы религии, в отношении которой все

произойдет точно таким же образом, как до этого произошло с формой философии.

Теперь нам нужно рассмотреть эти акты в их реальном осуществлении в исследовании Маркса.

2. ОТЧУЖДЕНИЕ И "ЧЕЛОВЕК"

В области мысли вся деятельность Маркса, можно сказать, состояла в противоборстве с гегелевской философией. Причем начинается это противостояние Гегелю и вместе с тем внимательнейшее изучение его философии с ранних лет. В письме отцу от 10 ноября 1837 года Маркс делает следующее признание: "...Приходится сотворить себе кумира из ненавистного мне воззрения" (цит. по: Ойзерман, с.37). Однако пройдет еще несколько лет, прежде чем Маркс сможет выдвинуть некоторую собственную (не фейербаховскую) альтернативу ненавистной ему гегелевской философии. Прежде всего Маркс будет обязан этим самому Гегелю.

Та логическая схема мысли нулевого сознания, которую мы изложили выше, в своем текстуальном выражении впервые явно обнаруживается в достаточно полном виде в знаменитых "Экономическо-философских рукописях 1844 года" (заглавие, отметим, дано не Марксом, а издателем).⁵ Пункт 6 рукописей, помещенный в самом конце, посвящен именно выяснению отношений с философией. Начинается оно с признаний заслуг Фейербаха, которые, по мнению Маркса, состоят в следующем: 1) Фейербах доказал, что "философия есть не что иное, как выраженная в мыслях и логически систематизированная религия, не что иное, как другая форма, другой способ существования отчуждения человеческой сущности и что, следовательно, она также подлежит осуждению" (ход мысли самого Маркса, очевидно, таков: от осуждения религии как чего-то само собой разумеющегося к осуждению философии на тех же основаниях), 2) сделал основным принципом теории "общественное отношение "человека к человеку"", 3) "отрицанию отрицания, ут-

⁵ Мы опускаем самые ранние документы, свидетельствующие о юношеском идеализме Маркса, исходящем из рассудка как абсолютной формы философии, корни которого лежат, по всей видимости, в Руссо. См. об этом периоде у Ойзермана.

верждающему, что оно есть абсолютно положительное" противопоставил "покоящееся на самом себе и основывающееся положительно на самом себе положительное" (Р,154). В этих положениях Маркс выделяет именно то в Фейербахе, что устраивает его собственную концепцию: критику и осуждение философии как формы религии, то есть игнорирование собственной формы философии (абсолютного знания), и в противоречии с Гегелем сведение философии к низестоящей форме религии. Затем Маркс обращает внимание на отношение "человека к человеку" как общественное отношение, хотя очевидно, что отношение в таком виде ни в коем случае не есть полное выражение связей и отношений человека в обществе, в лучшем случае это есть один из возможных вариантов общественных отношений. С нашей же точки зрения феноменологического анализа, ясно также и то, что под отношением "человека к человеку" имеется в виду именно феноменологическое отношение сознания к сознанию, в рамках которого находится сам Маркс, но при этом вместо сознания речь идет о человеке. Также Маркс поддерживает Фейербаха в его расхождении с философией Гегеля, прежде всего с принципом отрицания отрицания или конкретного понятия (то есть, принципом феноменологии духа и философии, преодолевающим противоречие сознания (отрицание) в ходе дополнительного исследования (отрицания отрицания) и утверждающим его положительные результаты в виде формы понятия или философии) которому Фейербах противопоставляет чувственное данное, непосредственную чувственную достоверность, то есть, возвращает феноменологию Гегеля к ее исходному пункту в форме чувственной достоверности (см.: ФД, 51). Для Маркса здесь важно именно фейербаховское несогласие с отрицанием отрицания, поскольку сразу ниже он обращает в адрес Фейербаха критику именно за то, что последний смог противопоставить Гегелю лишь нечто непосредственное и лишь непосредственным образом ("непосредственно противопоставляется чувственно-достоверное, основывающееся на самом себе положение" (Р, 155)). В этой двойной непосредственности Маркс совершенно справедливо усматривает слабость Фейербаха, его ущербность по сравнению с Гегелем, (разумеется, уже здесь Маркс не фейербахианец, если вообще он таковым когда-либо был). Поэтому собственная позиция Маркса собирается противопоставить гегелевскому отрицанию отрицания как положительному результату свое отрицание отрицания, взятое именно с его отрицательной стороны. И Маркс собирается выяснить "в противополож-

ность изображению того же процесса в фейербаховской "Сущности христианства" "критическую форму этого у Гегеля еще не критического движения" (Р, 155). Хотя и здесь, и дальше в рукописях Маркс будет говорить о человеке, это отнюдь не фейербаховский непосредственный и чувственный человек (за которого так часто принимают "человека" раннего Маркса), а человек, рассмотренный уже в рамках истории, то есть с позиции опосредования человека, и с позиции, аналогичной гегелевской феноменологии. И уже именно о таком своем человеке говорит Маркс, когда отвергает гегелевскую феноменологию, "которая не есть еще действительная история человека как уже предположенного субъекта, а есть только акт порождения, история возникновения человека" (Р,155). Таким образом, человек для Маркса уже здесь есть заранее предположенный субъект, который, тем не менее, нуждается в опосредовании в своей действительной истории, то есть именно в феноменологическом исследовании и в движении противоположном гегелевскому.

В силу противопоставления гегелевской феноменологии Маркс по необходимости должен обратиться к обсуждению самого гегелевского труда, в котором он совершенно верно усматривает "истинный исток и тайну гегелевской философии" (Р,155). Мы добавим, что здесь же, в феноменологии заключается исток и тайна собственного воззрения Маркса. Первоначальный, фихтевский, акт нулевого сознания заключается в утверждении собственной противоречивой сущности, и в аспекте собственной тождественности нулевое сознание утверждает прежде всего противоречие сознания в виде противоречия двух противоречий: во-первых, противоречия в форме самого противоречия сознания и, во-вторых, его же в форме внешнего противоречия сознания и предметности. Поскольку эти два противоречия полагаются единым противоречивым актом, то, что при этом полагается, выглядит не как противоречие, а как единство, именно единство сознания и предметности, марксовский "человек". Таким образом, фихтевский акт в аспекте тождественности полагает отрицание самосознания как самосознание нулевого сознания и в результате появляется марксовский "человек" как живое, по видимости, воплощение противоречия (о сущности этого третьего человека мы уже говорили). Опираясь на созданное таким образом "понятие" (обратное конкретному понятию Гегеля) Маркс разворачивает оба противоречия в сторону гегелевской философии в их противоречии и таким образом, должны мы заметить, строит свое отношение к Гегелю не однозначным, а именно противоречи-

вым образом, хотя выглядит это все как некоторая единая в себе позиция "гуманизма". Ничего удивительного в том, что двойное отношение к Гегелю (разумеется, речь не может идти здесь о разборе Марксом самой феноменологии духа, а именно о констатации собственного отношения к ней или расхождения, сама наука просто обходится) обнаруживает, что "у Гегеля имеется двойная ошибка" (Р,156). Первая ошибка заключается в том, что гегелевская идея самосознания, или точнее, единства сознания в феноменологии, оказывается несовместимой с антиподом самосознания: нулевым сознанием или "человеком" в данном контексте. Поэтому Маркс критикует Гегеля за замену человека самосознанием человека и за то, что рассмотрение противоречий сознания в рамках феноменологии духа в аспекте самосознания или единства сознания превращает их всех в "сущности" "в мысленной форме", "мысленные сущности" (Р,156). Таким образом, с этой стороны достоинство феноменологии Гегеля заключается в том, что она снимает отчуждение или предметность, а недостаток - в том, что то, что рассматривается как продукт отчуждения или предметность, берется лишь в качестве "мысленных сущностей" в рамках сознания и не затрагивает, по мысли Маркса, отчуждения человека в целом (см.: Р,157). Подходя же к Гегелю с другого конца, его достоинство Маркс обнаруживает в том, что у Гегеля (в противоречии с его собственными намерениями) сохраняется незатронутой суть противоположности предметности, а недостатком оказывается то, что его снятие распространяется слишком далеко, (см.: Р,166) Гегель именно просмотрел отчуждение человека в рамках предметности от противоположной ему и, как следствие, бесчеловечной предметности. Таким образом, противоречие сознания, как оно берется в гегелевской феноменологии, разрывается на два противоречия путем вклинивания в него еще одного противоречия в виде "человека". И на этот раз третий человек Маркса уже не синтезирует противоположности, а наоборот, его полагание нулевым сознанием есть полагание противоречия сознания именно с его отрицательной стороны. В результате чего нам предстают два противоречия: сознание - человек ("другое сознание" или в данном случае философия, и оно противостоит человеку, то есть сознанию №2, точнее оппозиция: другое сознание - истинное сознание или его истина пока как человек, а затем место "человека" займет сознание №3) и человек - бесчеловечное (бывшая предметность). При этом мы должны обратить внимание на то, что этот первоначальный акт фактически устраняет из рассмотрения.

во-первых, гегелевскую философию или гегелевское мышление в понятиях и, во-вторых, самое предметность или то, что мы выше обозначили абстракцией природы. Таким образом, то, к чему обращается Маркс впоследствии, уже не может считаться философией в собственном смысле, а лишь тем, что от нее остается после марксовского акта.

Естественно, что двоякий подход к Гегелю и имеет своим следствием не анализ Гегеля и даже не приближение к нему, а некоторое состояние оппозиции Гегелю, причем вне пределов философии. Можно сказать, что марксовское нулевое сознание, исходя из прямо противоположных принципов, не дотягивается до философии, можно сказать, что мышление Маркса оказывается отброшенным от пределов философии. Двоякий подход рождает и двоякую оценку Гегеля: 1) это еще "неясная для самой себя", неразвитая критика (Р, 158), 2) заключает в себе мнимый критицизм и ложный позитивизм (Р,166), поскольку в рамках философии Гегеля отчуждение сущности столько же снимается, сколько и утверждается: "мое истинное религиозное бытие есть мое бытие в философии религии ...таким образом я отрицаю действительную религиозность и действительного религиозного человека. Однако в то же время я их и утверждаю" (Р,167). "Поскольку самосознательный человек познал как самоотчуждение и снял духовный мир - или всеобщее духовное бытие своего мира, - он все же снова утверждает его в этом отчужденном виде, выдает его за свое истинное бытие, восстанавливает его, уверяет, что он в своем инобытии как таковом находится у самого себя" (Р,166).

Со своей положительной стороны марксовская феноменология утверждает свой принцип нулевого сознания, который принимает внешний вид как утверждение "человека" как противоречивого существа или как "предметного существа", действующего предметным образом в отношении другого "предметного существа" или природы в целом, к которой он, тем не менее, сам принадлежит именно как предметное существо. Таким образом, это именно утверждение отрицания отрицания или исток феноменологии, но с отрицательной стороны. В тексте это все выглядит как простое постулирование тезиса, обратного гегелевскому: не самосознание, а человек, не снятие предметности, а необходимость и укорененность предметности и в человеке, и в природе. Причем преимущества в кавычках марксовской позиции очевидны только с позиции некоего "человека", которому по каким-то причинам не нравится гегелев-

ское мышление, но все, что он в состоянии сделать, это воспроизвести акт его отрицания. Поэтому вместо аргументов мы имеем дело с голословными утверждениями: "предметное существо действует предметным образом, и оно не действовало бы предметным образом, если бы предметное не заключалось в его существенном определении" (Р, 162) противоположное же есть абстракция и вообще невозможно: "Быть предметным природным чувственным, - это все равно, что иметь предмет вне себя предмет, природу, чувство или быть самому предметом, природой, чувством для какого-нибудь третьего существа. Существо, не имеющее вне себя своей природы, не есть природное существо... Непредметное существо есть невозможное, нелепое существо... А непредметное существо, это - недействительное, нечувственное, только мыслимое, т.е. только воображаемое существо, продукт абстракции", - (Р, 163-164). Логический круг обнаруживается тогда, когда Маркс ссылается на необходимость посредничества третьего существа, этого пресловутого "третьего" человека, чтобы оправдать то, в чем выражается его же собственная сущность. Нулевое сознание может утверждать себя только в присутствии самого нулевого сознания или, с его точки зрения, в присутствии другого человека. Окончательная аргументация относится на счет природы или ссылок на природу опять-таки: "Существо, не имеющее вне себя своей природы... не принимает участия в жизни природы" (Р, 163)

Именно это появление природы в аргументации Маркса, хотя и необходимо и вынужденное, тем не менее, не может его окончательно устроить, ибо в соединении с "человеком" опять восстанавливает нечто похожее на Фейербаха и его непосредственную данность. По мысли же Маркса, на этапе противопоставления гегелевской философии ни о какой непосредственности, а значит не только о человеке Фейербаха, но и о природе не может идти речи. Это затруднение совершенно оправдано и находит свое рассмотрение в последнем отрывке данного пункта. Поскольку именно в этом отрывке Марксу приходится уже вести речь не о феноменологии духа, а о самой философии Гегеля и о его понимании природы. Но, как и в случае с феноменологией, в вопросе о природе Маркс не может сделать ничего больше, кроме как выдвинуть природу как антипод гегелевской природы. Как он утверждает, природа в философии Гегеля (а точнее речь идет именно о том остатке вещи-в-себе, который как момент свободы оставляется Гегелем вне пределов феноменологии духа), так вот эта "природа, взятая абстрактно (абстракция

природы, можем сказать и мы), изолированно, фиксированная в оторванности от человека, есть для человека ничто” (Р,172) Такое же ничто есть и вещь-в-себе, дающая тем не менее свободу- Это по сути фихтевский тезис против вещи-в-себе Канта, повторенный уже в новом смысле против Гегеля. Однако в противовес и Фихте, и Гегелю Маркс отвергает обращение этого ничто в сферу мысли или отказывается произвести акт единства сознания, и при этом подчеркивает, что в этом случае речь идет у Гегеля лишь об "абстракции природы" "однако с тем значением, что она есть инобытие мысли, действительная, созерцаемая, отличная от абстрактного мышления природа” (Р,173). Но при этом, если Маркс действительно преодолевает по примеру Гегеля и кантовскую природу как вещь-в-себе и фихтевское ограничение свободы, (природу в совсем ничтожном виде абстракции природы), но при этом он оказывается не в состоянии ни преодолеть природу по-гегелевски, путем снятия в духе, ни преодолеть самой абстракции природы в том виде, как она полагается феноменологией духа, то есть в качестве различия духов. Он по необходимости остается в пределах той же гегелевской абстракции природы (как различия духов), но при этом полагает ее в противовес гегелевской феноменологии как двойное противоречие или двойное ничто с отрицательной стороны, последний же акт и есть акт, который мы выше определили как простое отбрасывание абстракции природы, как раз аналогичное акту Фихте, но в отношении уже абстракции природы как ничто, или абстракции, выдвинутой самим Фихте, но окончательно утвержденной лишь феноменологией Гегеля. Маркс выражает это так: "Природа как природа, то есть, поскольку она еще отличается чувственно от этого тайного скрытого в ней смысла, природа, и отделенная, отличная от этих абстракций, есть ничто, обнаруживающее себя как ничто” (Р,173) (у философов-идеалистов). Но именно это ничто Фихте, двойное и себя снимающее у Гегеля, у Маркса остается отброшенным за пределы всякого возможного снятия (так далеко, как позволяет рассудок отбрасывать практически противоречие, чтобы самосознание его не сняло), и именно в этом, как мы подчеркивали, состоит одна из сторон первоначального акта нулевого сознания. Все, что меняет Маркс в Гегеле, это то, что применительно к философии природы Гегеля, последняя как инобытие не принимается за всего лишь недостаток, а скорее берется как фейербаховская чувственность для человека (а по сути, гегелевская феноменологическая чувственная достоверность), и при этом за бортом у

Маркса оказывается именно природа как абстракция природы и основание свободы (то есть в отношении Гегеля проделывается то, что Фихте проделал в отношении Канта), но при этом же одновременно на уровне феноменологии Маркс собирается утверждать некую "внешность" (-природу, самого человека), однако при этом оказывается, что в этом случае невозможно уже говорить ни о внешности в смысле человека или природы, а только и именно об абстракции природы в отброшенности бесконечной от духа. С гегелевской точки зрения мы можем сказать, что Маркс заканчивает рукописи 44 года утверждением природы как абстрактной сущности рассудка и как бы возвращается назад к своему юношескому идеализму. Однако возможно Марксу и самому становится ясно, что он слишком доверился фейербаховской терминологии и запутался. По этой причине рукописи и обрываются на рассуждениях о природе... Хотя Маркс, очевидно, и не занимает в этом случае позиции фейербаховской, а скорее просто еще не может отделаться от его терминологии. Поэтому и рассуждает все еще о "гуманизме", хотя и опосредованном "атеизмом" и "коммунизмом" (Р, 169). В этой схеме мы можем опять увидеть воплощение противоречий нулевого сознания в трех ипостасях: "гуманизма", утверждающего противоречивого "человека" Маркса, "атеизма", утверждающего противоречивость человеческого сознания и необходимость его упразднения, и "коммунизма", утверждающего противоречивость "бесчеловечных" условий жизни "человека" в условиях частной собственности и провозглашающего необходимость ее снятия. Забегая вперед, можно сказать, что все эти три противоречия запрещают возможность собственного осуществления. В своем последующем развитии Маркс как раз и будет стремиться избавиться от "гуманизма" "атеизма" и даже от "коммунизма" в таком виде.

Как мы видим, отношения с Гегелем уже в 44 году достаточно выяснены, но недостаточно выяснены отношения с Фейербахом и в этом смысле со всей современной Марксу философией. Дальнейший и назревший шаг уяснения дела самому себе произойдет в "Тезисах о Фейербахе" и "Немецкой идеологии". Маркс решительным образом разрубит узел своих противоречий с природой, в котором он запутался по вине Фейербаха и Гегеля (терминов первого и философии последнего). Суть этого действия в теперь уже практическом отбрасывании абстракции природы так далеко, чтобы сознание было способно забыть о ней, пренебречь ею как бесконечно малой величиной. Такое практическое отбрасывание - это уже жест от-

чаяния, иррациональный акт, бунт, теоретический бунт террориста-одиночки. Это и есть нулевое сознание в действии, его первый реальный акт, состоящий в осуществлении попытки создания антипода гегелевской субстанции-субъекта и, следовательно, гегелевской философии в целом, предполагающего отсутствие не только феноменологической природы-свободы, но и одновременно природы вообще как предмета рассмотрения, ибо, как мы видели, именно она мешала Марксу на последнем шаге. Для этого оказалось достаточно просто утвердить принцип разделения научной деятельности на две непересекающиеся сферы, а затем сразу же забыть об этом, оставив в центре рассмотрения только одну часть - связанную с "абстракцией человека". Как мы и говорили, отбрасывание "абстракции природы" другим концом бьет по самой концепции, восстанавливая абстракцию человека, но на этот раз это уже более высокая абстракция, абстракция человека как общественного существа - в противовес человеку как природному существу. Однако - если он теоретически забывает природу Гегеля, то он категорическим образом выступает против природы Фихте как разделения труда, догегелевский уровень абстракции природы ему уже мешает.

Итак, мы видели, что первоначальный акт полагания нулевого сознания в противовес гегелевской философии и при опоре на Фейербаха привел к явным противоречиям, выразившимся прежде всего в понятиях человек и природа. Однако заметим сразу, что оба эти понятия уже и не фейербаховские, и не гегелевские, а созданы самим нулевым сознанием. Тем не менее, они оказываются неудовлетворительными. Хотя нулевое сознание и есть единичный конкретный дух, его полагание себя тоже неизбежно принимает вид полагания "человека", а поскольку при этом полагается и противоречие сознания, то рядом же помещается и природа, хотя и в абстрактном виде. Таким образом, нулевое сознание не может положить себя, не полагая "человека" и "природы", но оно же не может положить себя не преодолевая или не снимая противоположности сознания его отрицанием, но с отрицательной стороны. А ведь именно это предполагает марксовский вариант феноменологии, основанный на предметном обращении к сознанию и тем самым снятия противоположности сознания опосредованно через другое сознание самой же противоположностью сознания. Поскольку деятельность нулевого сознания по самополаганию предполагает при этом гегелевское отрицание отрицания с обратным знаком или утверждение отрицания через снятие отрицания. Таким образом, то, что полагается, и то,

как полагается, противоречат одно другому в нулевом сознании. Поэтому разрешение этого противоречия возможно только в случае не одного акта полагания, а только бесконечного ряда последовательно полагающих актов и отрицающих себя же на следующем этапе. В частности при первом акте самополагания обнаружилась невозможность положения себя без дополнительных актов. Причем первым из дополнительных актов, исправляющих положение, необходимо должен быть акт игнорирования или отбрасывания абстракции природы, поскольку именно эта сторона первого акта оказывалась сразу же блокирующей движение к снятию противоположности сознания. Однако снять эту абстракцию природы уже невозможно ни по-гегелевски, ни по-фихтевски, ни по-кантовски, ни по-фейербаховски. Однако здесь же открывается двоякая возможность проигнорировать эту абстракцию природы за счет комбинации Канта и Фихте (разумеется, противоречивым образом). Первый вариант будет заключаться в том, чтобы по-фихтевски перенести отношение к природе внутрь субъекта, но по-кантовски восстановить дуализм наук. Второй вариант - оставить по-кантовски природу и субъекта в их взаимной противопоставленности, но по-фихтевски представить их полностью взаимно опосредованными. И в том, и в другом случае будет разрешаться задача отделения от чувственной непосредственности Фейербаха и материализма и вместе с тем создаваться основа для противоречивого, но соединения субъекта и субстанции в рамках некоторого феноменологического движения по снятию противоположности сознания в условиях ее непрерывного противоречивого снятия и нового утверждения.

Аналогичным образом происходит и исправление первоначального акта как самополагания и как следствие в виде "человека". Нулевое сознание как антипод самосознания Фихте или Я превращает свой акт самополагания в акт полагания противоречия человека человеку уже не по-фейербаховски, а по-гегелевски как акт полагания противоречия, и не по-фихтевски противоречие самосознания самосознанию, а по-гегелевски как акт противоречия духа духу. При этом противоречие по-фихтевски переносится внутрь субъекта и утверждается полная свобода деятельности единичного духа по преодолению этого противоречия, тогда как само противоречие понимается уже не как противоречие духа или самосознания природе, а как противоречие духа-духу. Единичный дух в данном единичном случае полагает себя уже не в противоречии природе (как у Фихте), а в противоречии духу или себе, но при этом этот акт ока-

зывается возможным как фихтевский акт самополагания именно в силу противоречивости самой деятельности полагания, а последняя по-гегелевски достигается за счет соединения субстанции и субъекта. Эта видимость синтеза субстанции и субъекта достигается, как мы видим, во-первых, за счет игнорирования абстракции природы, а во-вторых, за счет положения деятельности человека, опосредованной обществом (в отличие от природы) и деятельности общества в целом, представленной как опосредованное деятельностью человека. Таким образом, по-фихтевски субстанция или бытие оказывается абсолютно опосредованной и позволяющей развертывать деятельность субъекта без ограничения, а вместе с тем субъект-субстанция или дух общества как основанный на противоречии же и противоположности предстает по-гегелевски, как подлежащий снятию через отрицание. Фихтевская деятельность в рамках разделения труда предполагается быть снятой, фихтевская же деятельность по утверждению свободы от разделения труда обнаруживаемой с помощью гегелевской деятельности духа по снятию определенной деятельности, но развернутой в противоположную духу сторону или утверждающей противоречие внутри самого же духа. Меньшее противоречие природе и деятельность разделенного труда по достижению свободы духа от природы снимается на основании гегелевского принципа субъекта и субстанции, достигнутого в деятельности, осуществляемой духом же (или обществом) по утверждению противоречия внутри себя или между духом и духом, то есть деятельностью, выходящей за рамки духа, но исходящей при этом из самого духа, ибо противоречащей самому духу. Если Гегель обнаружил возможность противоречивой деятельности в своей феноменологии духа на стороне духа, то феноменология Маркса утверждает эту противоречивую деятельность духа с той отрицательной стороны, которая существует внутри духа и на всем пространстве духа, но при этом противоположна деятельности самого духа и берет свое начало вне духа, то есть, протекает и вне, и внутри духа, и в пределах духа, и тем не менее, направлена против деятельности духа. Маркс вослед и в противовес Гегелю обнаруживает новую возможность деятельности субстанции-субъекта, уже не как деятельности духа, а как деятельности духа, обратной деятельности духа, обнаруживает возможность утверждения противоречия духа духу, хотя и в ходе противоречивой деятельности. Именно это подправленное состояние первоначального акта нулевого сознания обнаруживается в работах "Тезисы о Фейербахе" и "Немецкая идеология".

3 КРИТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА КАК СУБСТАНЦИЯ-СУБЪЕКТ

Первое и необходимое исправление заключается в том, чтобы и сохранить абстракцию природы, и одновременно не обращать на нее внимания. Это достигается за счет использования кантовского дуализма. Хотя сам этот акт осознанно совершается в "Немецкой идеологии", он совершенно необходим уже до движения, совершенного в "Тезисах". В "Немецкой идеологии" мы встречаем следующую оговорку, причем впоследствии перечеркнутую, что также примечательно: "Мы знаем только одну единственную науку, науку истории. Историю можно рассматривать с двух сторон, ее можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны: до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обуславливают друг друга. История природы, так называемое естествознание, нас здесь не касается, историей же людей нам придется заняться, так как почти вся идеология сводится либо к превратному пониманию этой истории, либо к полному отвлечению от нее. Сама идеология есть только одна из сторон этой истории" (НИ,12). Совершенно очевидно, что единая наука оказывается принципиально раздвоенной и недостаточно единой для того, чтобы от естествознания нельзя было отвлечься при рассмотрении истории людей. Таким образом, только кантовский дуализм науки в случае Маркса (в другом случае это может быть кантовский дуализм рассудка и предметности) позволяет ему игнорировать свою собственную часть полагаемую в абстракции природы и сосредоточиться на чистой активности, на стороне, обращенной к сознанию или к истории людей. Кант здесь используется, разумеется, превратным образом, всего лишь как средство спасения от Гегеля, как меньшее зло. Кстати, именно эта способность спасти от Гегеля сделала Канта столь популярным в послегегелевской философии. После же того, как нулевое сознание подправило самое себя в отношении природы, оно может теперь без помех разобраться с сознанием и, прежде всего с философией.

Теперь уже, как прежде Фихте, Маркс может полагать нулевое сознание как чистую деятельность, деятельность свободную от данности природы и, что еще более важно, свободное от данности себя как субстанции вообще (будь то дух, Я или человек) поскольку сама эта деятельность, будучи деятельностью целиком сосредоточенной на духе, истории людей или деятельности людей, предстает как выходящая при этом за пределы деятельности самого духа и, как след-

стве, представляется как деятельность субъекта-субстанции, столько же принадлежащая духу, сколько и освобождающая дух от его собственной противоположности (уже не природе а) духу же. Поэтому свою критику в адрес предшествующего материализма и Фейербаха Маркс начинает по-фихтевски, с упрека в том, что им присуще ограниченное представление о человеческой деятельности и о предмете деятельности, решение же Маркса состоит в том, чтобы включить по-гегелевски предмет в деятельность и деятельность в предмет, то есть достичь соединения субъекта и субстанции, однако вновь уже по-фихтевски соединение получается только в ходе деятельности и только в ходе деятельности, причем уже против Гегеля и против Фихте это может быть деятельность не отрицания отрицания с положительной стороны и тем более не синтез Фихте, а деятельность по отрицанию снятия и синтеза путем: утверждение (отрицание) - отрицание (утверждение отрицания) - вновь утверждение отрицания. Даже при условии отвлечения от природы этот акт представляет собой акт иррациональный, поскольку здесь деятельность духа становится деятельностью, обращенной против духа. Хотя в деятельности Гегеля дух преодолевал ограниченность фихтевской разделенной деятельности, и его деятельность восстанавливала значение самодеятельности и самополагания духа, с помощью того же Гегеля Маркс обнаруживает возможность деятельности самополагания конкретного единичного духа в деятельности, противостоящей деятельности духа как в целом, так и в разделенной деятельности духа. Но таким образом, эта деятельность не может быть ни чем иным, как деятельностью, противоположной деятельности духа и вместе с тем выходящей за пределы деятельности духа в целом (в философии) и за пределы разделения труда внутри духа. Такое возможно только путем введения более широкого принципа разделения деятельности, чем разделение труда: разделение труда и деятельности, имеющее значение противоположной как труду, так и духу в его целостности. Однако в своем взаимном отрицании антидуховная деятельность антидуха (нулевого сознания) дает желаемое соединение субъекта и субстанции как основания для снятия всего предшествующего труда, основанного на разделении в противоречии с природой. В самом первом и само важном тезисе №1 Маркс подчеркивает именно этот момент своего главного понятия или своей деятельности как деятельности, входящей за рамки традиционных противопоставлений предмету или субстанции: "Главный недостаток всего предшествующего материализма

(включая и фейербаховский) заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как чувственно-человеческая деятельность, практика, не субъективно" (ТФ,261). Теперь же, получив аналог субстанции-субъекта, Маркс уже относительно него с легкостью разрешает все прежние абстракции (при их сохранении в противоречивом состоянии): Абстракцию природы и абстракцию истинного познания предмета мышлением: тезис №2, "Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, - вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен человек доказать истинность, то есть действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. "(ТФ,261) (см. также "Немецкую идеологию": "Сознание никогда не может быть ни чем-либо иным как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни" (НИ,20), "Сознание, следовательно, уже с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди" (НИ,27)). Абстракции человека и общества, тезис №3:"Материалистическое учение об изменении обстоятельств и воспитании забывает, что обстоятельства изменяются людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно вынуждено поэтому делить общество на две части - из которых одна возвышается над обществом. Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменения, может рассматриваться и быть рационально понято только как революционная практика" (ТФ,262). Тезис №6: "Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений". (ТФ,262). По этой причине легко подвергается критике все то в "обществе" и "человеке", что до сих пор рассматривалось как данное природой: тезис №4: "То, что земная основа отделяет себя от самой себя и строит себе некое самостоятельное царство в облаках, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя должна не только быть в самой себе понята в своем противоречии, но и практически революционизирована. Следовательно, после того, как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама быть теоретически и практически уничтожена" (ТФ,262).Обратим внимание на логику Маркса : земная семья заслуживает уничтожения только за то, что она является основанием святого семейства.. Точно так же (тезис №7): "религиозное чувство"

(у Фейербаха) само есть “общественный продукт”, и оно, как и весь абстрактный индивид Фейербаха, принадлежит “к определенной форме общества” (ТФ,263) Таким образом, критика религии может и должна быть продолжена глубже естественных человеческих отношений (семьи) и естественного чувства (религиозного), поскольку относительно марксовской практики вся деятельность человека, протекающая в рамках духа или определенного общества или даже мира (в условиях разделения труда) может быть подвергнута снятию как противоречащая этой самой деятельности. Деятельность же по снятию и будет утверждением наличия этого противоречия: то есть деятельность нулевого сознания заранее доказывает себя и свою оправданность из наличия собственной деятельности, собственного акта полагания. В тезисе №8 утверждается: “Общественная жизнь является по существу практической, (и как практическая является чем-то противоречивым, отсюда: -Ю.С.) Все мистерии, которые уведут теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики” (ТФ,263). То есть, все виды деятельности, разделенной внутри духа, имеют своим основанием общественно-историческую практику в целом, и относительно нее - и деятельность, разделенная внутри духа, и вся деятельность духа или общества в целом всегда является деятельностью ограниченной и внутренне противоречивой, деятельность общества всегда есть не универсальная деятельность духа в его единстве, а разделенная относительно практики деятельность ограниченная и в “определенной форме общества” (ТФ,263).

Если в феноменологии духа мы имеем последовательность прогрессивную форм сознания, снимаемых в духе и в абсолютном знании, то марксовская феноменология задает последовательность общественных форм, каждая из которых есть некий целостный дух, но ущербный именно в своем противоречии с неким превосходящим началом (духом). В роли такой субстанции общественных форм выступает сама марксовская революционная общественная практика (равная самому исследованию Маркса). Конечный пункт развития этих общественных форм может быть достигнут лишь в случае совпадения субъекта-субстанции с собой или при полном подчинении всех общественных форм и всего общественного разделения труда единой революционной деятельности. Разделение же труда, как мы знаем из Фихте, имеет своим основанием мир в целом, абстракцию природы. Таким образом, конечное соединение будет достигнуто в случае одновременного преодоления разделения

труда и мира как такового. Но именно это и будет окончательным актом самополагания нулевого сознания. Поэтому свою формулировку фиктевского дела Маркс дает в своем знаменитом итоговом тезисе №11: "Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его" (ТФ,263).

Таким образом, отвлекаясь от абстракции природы и создавая свой аналог субстанции-субъекта, нулевое сознание чувствует себя достаточно свободно и уверенно теперь как в отношении природы, так и в отношении философии. Это понимание истории по-фиктевски перебрасывает отношение к природе внутрь субъекта, то есть представляет его уже исключительно опосредованным деятельностью общества. В свою очередь все вопросы, связанные с абстракцией природы, снимаются: "вопрос отпадает сам собой, если учесть, что пресловутое "единство человека с природой" всегда имело место в промышленности, видоизменяясь в каждую эпоху в зависимости от большего или меньшего развития промышленности, точно так же, как и "борьба" человека с природой, приводящая к развитию его производительных сил на соответствующем базисе" (НИ,23), "окружающий чувственный мир вовсе не есть некая непосредственно от века данная, всегда равная себе вещь, а что он есть продукт промышленности и общественного состояния, притом, в том смысле, что это - исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений" (НИ,23). За счет этого снимается по видимости противопоставление люди - природа, то есть известная нам абстракция человек-природа, так как в отличие от марксовского понимания истории "все прежнее понимание истории игнорировало эту действительную основу истории, или же рассматривало ее лишь как побочный фактор, лишенный какой бы то ни было связи с историческим процессом. Этим самым из истории исключается отношение людей к природе, в результате чего создается противоположность между природой и историей" (НИ,38). Вместе с этим в самом обществе также снимается абстракция данного и созданного, общества как природы для человека: "Эта концепция показывает, таким образом, что обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства" (НИ,37), соответственно, "В революционной деятельности изменение самого себя совпадает с преобразованием обстоятельств" (НИ,191).

Чтобы эта легкость не была воспринята неверным образом, добавим от себя, что утверждение свободной деятельности человека в отношении преобразования общества как природы (данного) и

природы как общества повторяет фихтевскую ошибку игнорирования свободы в ее высшей степени, той самой свободы, которая обусловила возможность для нулевого сознания обратиться к деятельности самополагания. Впрочем, эту свободу игнорирует и гегелевский дух, ибо этой свободой, как он считает, он обязан самому себе, а не свободе вообще. Точно так же может считать и нулевое сознание, только оно, конечно, действует более грубо и совершает более жестокую ошибку по сравнению с Фихте, ибо действует уже на гегелевском уровне свободы.

С созданием собственного понимания истории нулевое сознание считает возможным распрощаться не только с непосредственно данной природой, но и с непосредственно данной философией, в частности гегелевской, а также “старой философией” вообще. Ведь тем же самым актом самополагания философия просто отбрасывается и игнорируется или, как представляется нулевому сознанию, оказывается вообще уничтоженной в “реальной”¹ социальной науке (См.: НИ,21). Вывод критики: “Нужно “оставить философию в стороне”... нужно выпрыгнуть из нее и в качестве обыкновенного человека взяться за изучение действительности” (НИ,213). “Изображение действительности лишает самостоятельную философию (имеется в виду, можем мы добавить, логика в отличие от позитивной, реальной философии) жизненной среды... Там, где прекращается спекулятивное мышление, - перед лицом действительной жизни, - там как раз и начинается действительная положительная наука” (НИ,21). Все эти громкие фразы об уничтожении философии, переходящие иногда в откровенные оскорбления, рассчитаны прежде всего на то, чтобы испугать читателя. Другого способа борьбы с философией как таковой у критики идеологии в силу ее собственной ограниченности просто нет. В философском разговоре, как и в любом теоретическом споре, повышение голоса свидетельствует о слабости аргументации или об ее отсутствии. Поэтому, если мы не испугаемся враждебных окриков со стороны критика идеологии, ничто другое не помешает нам продолжить нашу философскую работу.

4 РАЗДЕЛЕНИЕ ТРУДА КАК ИДЕОЛОГИЯ.

Вместе с тем в "Немецкой идеологии" уточняются и собственный предмет исследования, и понимание истории. Хотя в историю людей включается с помощью практической деятельности все вообще: и человек как тело, и природа, и любая данность, однако особое внимание это понимание истории уделяет именно разделению труда. Это и понятно, поскольку именно эта проблема, при разрешении всех остальных абстракций, выдвигается на первый план как самое серьезное препятствие.

Самополагание нулевого сознания в виде критической и революционной всеобщей и всеохватной практики несовместимо с той деятельностью, которая протекает в условиях разделения труда относительно природы внутри духа, в той же самой мере, в какой она оказывается несовместимой и с деятельностью философии Гегеля. Если философию Гегеля нулевое сознание напрямую критиковать не в состоянии, зато оно может, опираясь на подобие гегелевской субстанции-субъекта, подвергнуть снятию мир, создаваемый внутри духа путем и на условиях разделенного труда. Это можно сравнить с переходом от тактики штурма философской крепости к планомерной осаде и опустошению окрестностей философии в духовной культуре с целью взять крепость измором. Поэтому после гегелевской философии основным предметом критики и разрушения для нулевого сознания оказывается не что иное, как принцип философии Фихте, не фихтевский принцип несвободы, а принцип цивилизации или единства культуры, объединяющий всю деятельность в духе в условиях и на условиях разделенного труда.

Как мы уже не раз говорили, противоречие философии Фихте выходит наружу явным образом в деятельности Маркса. Теперь уже деятельность единичного духа с помощью Гегеля обеспечивает как раз не единение и освобождение всех видов разделенного труда на основе разделения труда, а, наоборот, на основе еще более широкого разделения труда (противопоставляющего себя как принцип более узкому разделению труда) и его противоположности обращается как против принципа разделенного труда, так и против каждой из разделенных деятельностей в их взаимной связи как условия деятельности духа. Если прежде разделение труда рассматривалось как условие деятельности духа (у Фихте), а у Гегеля сюда включалось и его снятие в духе, то теперь новое разделение труда позволяет подвергнуть снятию как разделение труда в качестве условия деятель-

ности внутри духа в его единстве, так и каждую разделенную деятельность по отдельности. Очевидно, однако, что ведущее место принадлежит именно критике принципа единства деятельности в условиях разделения труда, и поэтому отрицание разделения труда выступает именно в качестве условия отрицания этого единства. Иными словами, то единство форм сознания, которое было достигнуто в феноменологии и философии, теперь по необходимости подвергается отрицанию и критике уже в рамках не философии, а в рамках фихтевского мира разделенного труда. Естественно, что в деле такой критики прежде всего отпадает необходимость в философии как специальной деятельности (или философии псевдо-фихтевского типа, собственно философии как “идеологизации идеологии”).

С точки зрения нулевого сознания, та степень критики разделения труда, которая может быть дана с позиции философии как разделенного, специального и в высшей степени “абстрактного” труда не стоит даже усилий по такой критике, ибо эта критика заранее противоречит себе. Нелепо вести борьбу ради действительности (находящейся вне разделения труда) с помощью недействительных средств (т.е. специальной философской деятельности или критики), на этом строится вся марксовская критика немецких философов-идеологов (См.: НИ, 12-14). Однако сам принцип идеологии оказывается гораздо шире деятельности “немецких идеологов”, и важнее для данного понимания истории, ибо в нем как раз оказывается заключенным принцип единства труда или форм духа в условиях разделенного труда (или принцип свободы разделенной деятельности). Поэтому насколько легко оказалось для Маркса и Энгельса справиться с идеологами-философами, настолько же значительной и более трудной и тяжелой выйдит борьба с идеологией вообще, постольку, поскольку принцип единства разделенного труда (или идеологию типа Фихте) оказывается возможным преодолеть только с преодолением самого разделения труда.

Материалистическое понимание истории, создав себе союзника в борьбе с философией в виде деятельности субстанции-субъекта, вместе с этим приобрело и могущественного противника себе и союзника для философии (по крайней мере, в одном отношении) в виде разделенного труда или принципа единства деятельности духа в разделенном труде, то есть идеологию в целом, которая получает воплощение в каждом виде разделенного труда по отдельности и в их совокупности. И поэтому, хотя первоначальное идеологическое

заблуждение представлялось раскритиковать и отбросить легко, это приходится проделывать снова и снова теперь уже с каждым видом разделенного труда по отдельности.

Таким образом, теперь марксовский феноменологии предстоит проделать долгий путь назад, вспять гегелевской феноменологии, вплоть до полного достижения снятия разделения труда на другом конце человеческой деятельности. Впрочем, эта цель для Маркса представляется вполне достижимой, ибо никакая особая человеческая деятельность и никакое разделение деятельности (между городом и деревней, половое разделение и т.д.) не может с теоретической точки зрения устоять против практической революционной деятельности по их критике, как она понимается Марксом. В этом реализуется философская свобода относительно разделенного труда, созданная Гегелем в его философии и сейчас используемая Марксом. Выдвинув принцип противоречия в труде, теперь сама марксовская практика может утвердить его только в случае, если пойдет дальше в разделении труда, чем нынешнее, обусловленное природой, разделение.

Таким образом, задача критики философии превращается в задачу по практическому преодолению разделения труда. Причем если последовательность целей состоит в том, что критика разделения труда ведется ради критики философии, то последовательность действий выглядит обратной: от критики философии обращаются к критике разделения труда. Основная же вина разделения труда состоит именно в том, что оно является условием существования и возникновения как философии, так и идеологии в целом (даже можно сказать - экономическим условием существования философия и так называемой культуры или духовной деятельности в целом, как это еще раскроется в критике политэкономии), то есть единства разделенных деятельностей в духе.

Именно поэтому "Немецкая идеология" выступает прежде всего против разделения труда вообще (см.: НИ,31), выраженного в единой деятельности духа, или просто против труда (см.: НИ,48), на место которого должна встать сама революционная практика. Идея критической практики отождествляется с более высоким представлением о коммунизме, чем простое требование отмены частной собственности (см.: НИ,32-33,35,69-71,41), ибо частная собственность основывается на разделении труда (это тождественные понятия, см.: НИ,29). Далее подчеркивается значение разделения труда в деле утверждения первенства единства в духе и свободы в философии, а

как следствие, и в остальных формах сознания (общественного, если говорить в рамках теории Маркса) - в противовес собственному пониманию нулевого сознания, для которого "в обычном сознании дело поставлено на голову" (НИ,76). Только на этом пути возможно разрушить связь философии как особого труда со всеми другими формами деятельности духа. "Откуда берется, что их отношения (индивидов - Ю.С.) приобретают самостоятельное, противостоящее им существование (в формах духа - Ю.С.). Если ответить одним словом: разделение труда" (НИ,76). Таким образом, все формы разделенного труда, как мнимо самостоятельные в условиях единства духа, есть формы идеологии и как таковые противоречат принципам противоположности в духе и между духами нулевого сознания и, следовательно, в качестве идеологии должны быть подвергнуты критике и уничтожены.

Причем все формы сознания или идеологии могут быть подвергнуты критике только в последовательности, обратной той, в какой они выступают в феноменологии духа. По этой причине критика идеологии (мы можем теперь так называть деятельность или исследование нулевого сознания) выступающая в виде феноменологического исследования начинается с формы философии.

Результатом, как мы видели, было утверждение принципа, противоположного гегелевской философии, и как следствие представление философии в виде удвоенного противоречия: противоречия между формой и предметом (то есть фактически разрушении формы философии и навязывании ей противоречия сознания (с предметом), свойственного религиозному или обыкновенному сознанию, а затем его удвоения в виде как противоречия в форме философии между философией и религией и аналогичного противоречия в предмете философии (если мы о таком в отдельности говорим) между религиозным предметом или содержанием и его противоположностью. Именно в таком виде форма философии предстает в марксовской феноменологии для сознания №2. В свою очередь сознание №2, представляя собой обычное сознание с его принципом противоречия и стремлением к синтезу, делает попытку разрешить предъявленные ему противоречия и устранить их за счет синтеза. Таким образом, в деятельности марковского нулевого сознания вмешивается по необходимости некий акт синтеза со стороны сознания №2, который самому нулевому сознанию не представляется необходимым, хотя и без сознания №2 нулевое сознание обойтись не может. В результате этого синтеза соединяются две части из предъявленных

двух противоречий, а именно форма философии (голая, ущербная) соединяется с противоположностью идеи (религиозного предмета) или материей, в результате чего появляется некая промежуточная, "материалистическая философия", противопоставленная философии идеалистической (которая сама при этом неизбежно приобретает искаженный вид).

Это противопоставление материализма и идеализма и занятие точки зрения материалистической философии в полной мере возможно лишь с позиции сознания №2 (можно уточнить - сознания Энгельса). Однако само нулевое сознание, естественно, не стремится связать себя даже таким образом с формой философии. Тем не менее, по условиям исследования только после этого синтеза оно поручает возможность обратиться к оставшейся части противоречия и рассмотреть ее в качестве религиозной формы сознания или религиозной идеологии. Так, хотя и хромая на одну сторону, критика идеологии может начать свое движение вниз по формам.

Глава 3. Критика идеологии

1 СХЕМА ДВИЖЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

Мы уже знаем, что установка нулевого сознания являет собой противоположность феноменологии духа. Поэтому, если в случае с феноменологией духа за ней необходимо следует философское исследование, которое наследует феноменологии, то в данном случае мы тоже можем наблюдать разделение в исследовании предварительного, собственно феноменологического и собственно, конечно, в кавычках "философского" этапов. Хотя критика идеологии противостоит прежде всего философии или философии как "идеологизации идеологии", то есть области, воплощающей в себе принцип идеологии, принцип единства сознания с предметом, в самом своем исследовании она может вступить в соприкосновение только с теми формами сознания, которым присуща противоположность сознания. Эта область сознания включает все формы сознания, начиная от религии и ниже. Не в силах вступить в спор с философией на ее территории, критика идеологии обращается к ис-

следованию форм сознания или шире форм разделенного труда, проходя при этом по полю феноменологии духа в обратном направлении, от формы философии вниз. Это движение и представлено собственно самим исследованием. Однако мы как исследователи формы нулевого сознания должны обратить внимание на то, что не весь процесс движения мысли будет представлен нам наглядно самим исследованием, весьма существенные его части требуют для своего обнаружения нашего собственного рассмотрения и нашего собственного взгляда на ход мышления. Мы сами должны сначала рассмотреть то, что может быть названо шагом данного исследования. Затем мы рассмотрим, то движение, которое нулевому сознанию и исследованию в целом предстоит проделать с тем, чтобы раскрыть для себя предмет своего исследования и тем самым, соединив его со своей установкой или формой, войти наконец или обрести для исследования его подлинную форму, аналогично тому, как это было сделано феноменологией духа для философии, то есть раскрыть двери для собственно исследования или, можно сказать, "философской" его части.

Шаг исследования критики идеологии представляет собой противоположность шага феноменологии духа, и в этом его главная характеристика. Вместе с тем, не вполне формальный характер данного исследования (в отличие от феноменологии духа) создает и различия в том, как осуществляется шаг исследования. Будучи исследованием сознания или феноменологическим критика идеологии имеет своим предметом форму сознания. Однако, будучи предметным исследованием, она не может и не собирается охватить форму сознания в единстве ее моментов, а только как противоречие этих моментов. Оно не представляет нам противоречие между единством сознания и его противоположностью, как это делала феноменология духа, и не собирается это противоречие разрешить в пользу единства сознания. Наоборот, противоположность сознания сама вносится со стороны нулевого сознания, и тем самым противоположность и противоречие исследуемого сознания предполагается быть снятой за счет усугубления исходного противоречия.

Как предметное сознание нулевое сознание начинает свое движение с шага в сторону предмета. Это движение встречается с формой сознания, лишенной этим ходом своего единства и представляющей собой противоречие моментов формы и содержания. Следующий ход представляет собой рефлексию данной формы сознания, которая представляет способ разрешения данного противоречия за счет

движения от предмета или в-себе к моменту для-себя. При этом первый предмет данной формы не просто признается неистинным и двусмысленным, как это происходило в феноменологии духа, а предмет при этом реально отделяется от формы и в качестве неистинного обращается в ничто. Однако это ничто распадается на две части. Лишенное истинности и в этом отношении ничто, оно, тем не менее, сохраняется в качестве неистинного содержанию существующего только в аспекте для-себя некоторого вследствие этого также неистинного сознания. С другой стороны, это ничто обращается в свою противоположность или отрицание, и как таковое приобретает характер истинного предмета для данной формы, но синтез с этим предметом и образование соответствующей формы оказывается возможным только уже для другого сознания отличного от исследуемого, а именно сознания номер №2. Таким образом, акт рефлексии благодаря действию сознания №2 не просто отодвигает сознание от предмета, а отрывает его от него и переносит уже в виде его противоположности в сознание №2. После того, как сознание оторвано от своего предмета, для нулевого сознания акт рефлексии как двойная рефлексия переносится внутрь момента для-себя сознания и уже в нем обнаруживает противоположность сознания, которая создается и только и может быть создана за счет расщепления того, что прежде рассматривалось как единая форма, на два противоположных момента для-себя и в-себе. Причем это последнее движение обнаружит для нас то, что было скрыто в форме сознания, а именно снятый ею прежде предмет предшествующей ей формы. В противоположность движения феноменологии духа мы движемся от одной формы сознания к предшествующей или от вышестоящей к нижестоящей. Как и прежде новый предмет сознания заставляет его забыть свой прежний предмет, и перейти в другую форму, только на этот раз этот новый предмет есть хорошо забытый старый предмет предшествующей формы сознания. Таким образом, мы переходим в рамках феноменологического движения от одной формы сознания к другой и можем снова повторить процесс исследования.

Надо отметить следующее: во-первых, в отличие от феноменологии духа нельзя сказать, что это движение преодолевает исследованную форму. Поскольку исследование имеет дело только с противоположностью моментов формы, а не их единством по собственным условиям, то она может работать с этими моментами по отдельности, но не может преодолеть форму в ее целостности. Во-вторых, предмет каждой формы необходимо должен быть оторван

от нее по условиям исследования, но такое оказывается возможным только в том случае, когда этот предмет в виде его противоположности возьмет на себя сознание №2, и как только оно это сделает, тут же образует форму, равную той, которая исследуется, хотя и имеющую дело с предметом противоположным, но в той же самой форме, что подверглась исследованию. В-третьих, движение самого нулевого сознания от формы к форме может быть представлено не иначе как вытягивание из одной формы формы ей предшествующей, причем, само нулевое сознание не может окончательно оторваться от той формы с исследования, которой началось его движение. Исследовательское сознание как бы увязает в той форме, которую оно исследует. Явно это происходит с сознанием №2, ибо оно сохраняет в себе с обратным знаком предмет данной формы, однако этого не минует и само нулевое сознание, поскольку оно также вынуждено проходить само и проводить ход своего исследования через исследуемую форму, делая ее тем самым в определенном смысле собственной формой.

Таков один шаг исследования критики идеологии в ее работе с формой сознания. Его можно повторять сколь угодно долго, и очевидно, что в отличие от феноменологии духа мы не можем предусмотреть пункт окончания такого движения, и наоборот можем пока предположить, что такое движение рассчитано на бесконечный процесс исследования. Здесь же мы можем заметить, что по условиям исследования его движения к обретению собственной подлинной формы или своего предмета будет достаточно коротким, по той причине, что это феноменологическое сознание действует предметным образом и его обретение себя потребует даже меньшего количества шагов, чем в феноменологии духа. Если простая форма сознания образуется за счет двух моментов, то данная феноменологическая форма сознания образуется за счет последовательного удвоения этих моментов, то есть всего за четыре шага.

Если мы рассмотрим это движение формально, то оно будет складываться из двух шагов совершаемых в аспекте в-себе или для-нас (в прямом смысле) и из двух дополнительных шагов в аспекте для-себя, который в данном случае будет заменен моментом для-него или для-них, то есть для сознания №2. В свою очередь первый шаг и второй шаг для-нас (или в-себе) будут отличаться как шаг в-себе и только для - нас и шаг, второй шаг, как шаг для-себя (в данном случае для нулевого сознания) и для-нас (для-нас, разумеется, во всех случаях, ибо мы наблюдаем весь процесс). Иными словами,

за первые два шага нулевое сознание будет продвигаться к своему предмету в одиночку или по своему предмету без участия другого сознания (№2) (мы будем наблюдать этот процесс, но не как другое сознание, а с собственной точки зрения и более того, можно сказать, в инфракрасном свете), то есть, двигаясь по формам сознания, а затем вместе с другим сознанием, двигаясь уже по предметам форм. Хотя, заметим, в данном случае это разделение на формы и предметы не имеет прямого смысла, ибо речь идет о феноменологическом исследовании, оно имеет смысл только как обозначение перехода от одного уровня рассмотрения сознания как предмета на другой уровень, на котором достигается сознание как предмет предметного рассмотрения.

Если представить это движение в содержательном виде, то оно предстанет как движение по формам феноменологии духа вниз от формы философии, если мы примем именно форму философии за точку отсчета. Тогда получится что первый шаг движения исследования, видимый только для нас, будет состоять в переходе от формы философии к форме религии. Форма религии будет обнаружена как истина вышестоящей формы философии, будет раскрыта тождественность их предметов. В этом будет состоять первый реальный шаг исследования, поскольку, начиная с формы религии, оно уже будет в состоянии, опираясь на присущую данной форме сознания противоположность, подвергнуть ее феноменологической критике. Таким образом, первое реальное действие критики идеологии протекает в форме религии (для-нас или обнаруживается нами). Однако это предметное действие в себе не очевидно для самого нулевого сознания и требует дополнения в виде второго шага уже в аспекте для-себя. На этом шаге исследование совершит еще один переход по формам, на этот раз из формы религии в форму духа. Эта форма духа опять будет обнаружена как истина формы религии, и на этот раз будет признана самим нулевым сознанием за адекватную форму для собственного исследования, хотя мы со своей стороны заметим, что реальная установка нулевого сознания или исследования в целом сложилась гораздо раньше и не соответствует форме духа. Само же исследовательское сознание рассматривает свое исследование как исходящее в целом из формы духа, хотя предмет его еще окончательно не определен. Для достижения своего собственного предмета исследованию предстоит проделать еще два шага только теперь уже в области предмета формы духа или в рамках формы духа. И это движение уже будет протекать с привлечением сознания №2, а

заодно и мы с вами сможем увидеть хотя бы мельком те предметы или формы сознания, по которым проходит движения исследования. Обратим внимание на то, что, попадая на втором шаге в область формы духа, мы попадаем не в нее целиком, а во вполне определенное место, а именно в область отчужденного от себя духа (см. ФД,260-320). Причины этого мы уже обсуждали выше, здесь мы можем дать ещё одно пояснение. Это объясняется тем, что начало нашего движения, если быть более точными, приходилось не на форму философии, мы взяли ее за точку отсчета для удобства, а начало приходилось на промежуточную между философией и религией область, откуда исходило первоначальное действие нулевого сознания. Соответственно, за два шага движения мы попадаем не на начало (край) формы духа, не на его окончание (другой край), а попадаем в его серединную форму: как раз форму отчужденного духа. Таким образом, формы нравственности и моральности оказываются вне рассмотрения (это не означает, что критика идеологии не рассуждает о морали, но то, что имеется при этом в виду, не отвечает собственно форме моральности). Они выпадают из него так же, как прежде выпала форма философии или как проскочила форма религии, только одним боком. Если вспомнить Гегеля, то это как раз та ситуация, когда дух себя "уже потерял или еще не обрел". Мы можем заметить, что форма отчужденного духа есть отражение, хотя и не полное, а наполовину сути формы самого нулевого сознания, каким оно предстает для нас в нашем исследовании, отсюда проистекает и название нашего исследования в целом - феноменология отчужденного духа.

Входя вместе с исследованием в область отчужденного духа, мы встречаемся там с формами веры (и здравомыслия) и сферой образованности и ее областью действительности, и наш первый шаг будет заключаться в переходе от области веры (следует обратить внимание на различие форм религии и веры, первую мы проскочили как форму и к ее предмету, по сути, не притронулись, а вера предстает перед нами уже в виде предмета, хотя и несущественного) к действительности как к нашему предмету. Это будет уже третий шаг движения в целом, и он приведет нас к истине формы веры в виде нижестоящей формы действительности, причем последняя опять раскроется перед нами в двойном виде формы власти и формы богатства. Соответственно, на четвертом шаге мы совершим переход от формы власти к форме богатства как нашему окончательному предмету. Но мы, не останавливаясь, должны заметить, что предмет

богатства как таковой не соответствует форме исследования в целом, и поэтому оно и мы вместе с ним должны сразу же проследовать дальше, за богатство как предмет к нашему подлинному предмету исследования в целом, который лежит сразу же за богатством, но проникнуть к которому мы можем не иначе, как исследовав богатство в рамках нашей формы, а значит, в конечном счете, отказавшись от него как такового. Такое смещение объясняется опять-таки тем, что мы стартовали не от формы философии, а с позиции чуть ниже ее, и поэтому место конечного назначения будет находиться чуть ниже или за краем области формы богатства, в любом случае форма богатства как таковая не будет для нас конечной инстанцией и целью, точно так же как и для критика идеологии. Именно в ходе последнего движения мы перейдем от предварительной стадии исследования к стадии исследования собственного подлинного предмета.

Две стадии движения к предмету, первые два шага и два последних, различались тем, что на первой стадии мы как бы формально проходили через формы, не задерживаясь в них предметно или на их предметах, содержание этих форм или сами эти формы в целом в значительной своей части или целиком оказывались в тени исследования, оно проходило как бы мимо них, не замечая, хотя двигаться по ним ему все же пришлось и более того, только отталкиваясь от них и проводя эти формы, оно могло приблизиться к своему предмету. На второй же стадии движение происходит предметно, то есть перед нашими глазами (хотя мы видим всегда больше, чем показано для сознания №2) и исследование предстает в ходе своей предварительной работы со своим промежуточным предметом. Соответственно, каждый шаг такого движения раскрывает нам определенную форму сознания в качестве предмета критики идеологии, и, соответственно, каждая форма выступает как форма идеологии. Так на этом пути движения нам последовательно встречаются форма философии как особая форма идеологии или "идеологизация идеологии", затем следуют такие формы идеологии как религиозная, политическая и экономическая или политико-экономическая, представленные соответствующими областями знания или общественной жизни: теологией, политикой, экономической наукой. Таким образом, предварительная часть исследования будет состоять в критике этих форм идеологии, которая приведет нас на конечной стадии к критике политической экономии.

2. РЕЛИГИЯ

Религия - это первый предмет критики идеологии, с которым мы встречаемся в исследовании. И неслучайно, это тема самых ранних статей Маркса. Предварительно нам нужно сделать несколько замечаний.

Надо всегда отдавать себе отчет в том, что то, что нам представлено в исследовании, является ни чем иным, как созданием самого исследования. Мы не можем иметь в виду, говоря о религии в исследовании, что-либо кроме того, что само исследование вкладывает в это понятие. То же, что имеет своим предметом критика идеологии, есть во всех случаях та или иная форма идеологии, в данном случае - религиозная идеология или религия как идеология. По этой же причине мы не должны примысливать наше содержание к тому, что нам представлено, а всегда ограничиваться тем, что нам дает само исследование, каким бы скудным это содержание не оказывалось. В большинстве случаев это содержание будет по необходимости скудным, поскольку исследование никогда не нацелено на истину предмета, а только и исключительно на его критику. Более того, сам характер критики идеологии всегда остается постоянным и, как мы еще не раз убедимся, не меняется по существу от формы к форме, поскольку сам он носит формальный характер (что и предполагается феноменологическим исследованием). Далее, то, с чем мы встречаемся в исследовании под именем религии, относится в строгом смысле не к форме религии, а к форме веры как формы отчужденного духа. Поэтому мы должны обратить внимание на ту дистанцию, которая разделяет в феноменологии духа форму веры от формы религии. Здесь мы не можем входить в анализ этого гегелевского различения и должны обратить внимание лишь на то, что феноменологическая критика этих двух форм у Гегеля также различна. В критике идеологии критику веры как формы отчужденного духа нам точно также необходимо отличать от критики формы религии, которая осуществляется в исследовании гораздо раньше, как мы уже видели, и состоит в вытягивании из формы религии формы духа, что влечет за собой как критическое преобразование формы религии критикой идеологии, так и неизбежное связывание всей последующей деятельности критики именно с этой формой. Это приводит к тому, как мы тоже еще не раз увидим, что критика в форме критики религиозной идеологии становится преимущественной формой критики идеологии вообще.

Поскольку вера берется в той форме, в какой она рассматривается в рамках отчужденного от себя духа или в виде противопоставления здравомыслию или, шире, образованности вообще, то эта критика не представляет для критики идеологии никакой трудности. Прежде всего по той причине, что эту критику веры уже проделала философская мысль Просвещения. Критика веры, а для критики идеологии и религии, представляется делом уже совершившимся. Критика религии ¹¹ для Германии закончена" (Избр. соч. 1,1). Тем самым критика идеологии избавляет себя от необходимости входить в рассмотрение вопросов религии и веры. Дело считается решенным и не подлежащим обсуждению, религия - это "превратное мировоззрение" и подлежит безоговорочно осуждению и отрицанию. С другой стороны, отказ от рассмотрения вопросов религии даже не нуждается в оправданиях, поскольку он отвечает самому характеру критики идеологии как критики формальной, поскольку последняя предполагает полное отрицание всего содержания формы веры, то, разумеется, всякое обсуждение вопросов веры или излишне, или же просто запрещено самой критикой идеологии. Поэтому мы не находим у Маркса обсуждения каких-либо теологических вопросов в явной форме, речь всегда идет только о религии как форме идеологии. Критика же религиозной формы идеологии на первый взгляд выглядит у Маркса вполне традиционно, по-просвещенчески, и некоторые формулировки Маркс, не стесняясь, прямо заимствует у Руссо. Эта критика сразу же нас отсылает от "превратного мировоззрения" к его основанию, к "превратному миру", миру частной собственности и разделения труда. По условиям критики идеологии истинную сущность религии мы обнаруживаем вне ее и не просто в "обществе, мире человека", а в мире, где человек подвергается угнетению и эксплуатации, мир противоречивый в себе самом. Поэтому религия и определяется только через отсылку к "превратному миру", ее породившему. Религия - это "вздых угнетенной твари", "фальшивые цветы на цепях человечества" (Избр. соч.1,1-2). Сама по себе религия представляется лишь вредной привычкой, "опиумом народа".

В своих аргументах основной упор критика идеологии делает на "выведении религии из эмпирических условий" (Избр. соч.2,132). Нам здесь нужно обратить внимание на то, что это выведение весьма далеко от опытного или эмпирического. Хотя речь идет о связи "превратного мировоззрения" с "превратным миром", эта связь состоит отнюдь не в том, что "превратный мир" порождает

"превратное мировоззрение", как это пытается представить критика идеологии. Наоборот, очевидно, что "превратным" мир становится потому, что религия есть "превратное" мировоззрение. Последнее же, как мы знаем, считается вопросом заранее решенным. Таким образом, мы имеем дело не с эмпирическим выводением, а с характерным ходом критики идеологии, переводящим в соответствии с условиями исследования, внимание с предмета на его истину вне его самого. Относительно формы веры таким истинным или действительным основанием выступает форма "действительности", именно к такой "действительности" и далее к противоречиям в основании самой "действительности" и отсылает нас Маркс. Стандартный ход критики идеологии предполагает возможность критики только при условии перехода к иному, "истинному"¹¹ основанию "превратности" предмета, которое в свою очередь также необходимо предстает превратным и подлежит критике. В данном случае вся вина мира или его "превратность" состоит в том, что он порождает религию. Особенность критики идеологии в том, что она вся сосредоточена на передвижении к следующей форме или от предмета к его основанию, причем так, что мы одновременно лишаемся возможности содержательной критики или обсуждения вопросов, относящихся к предмету критики. "Религиозные вопросы дня имеют теперь общественное значение. О религиозных интересах как таковых не может быть больше речи. Только теолог способен еще полагать, что речь идет о религии как о религии" (Избр. соч. 1,120),- объясняет Маркс Бруно Бауэру. Причем надо сказать, что и сам Бауэр отнюдь не отвергает, а как раз подчеркивает общественное значение религии. Суть возражения Маркса сводится к тому, как понимать отношения религии и общественной жизни, по мнению критика идеологии, общественное значение религиозных вопросов снимает или отменяет их как недействительные, маскирующие подлинную суть дела. Такие вопросы не могут быть одновременно и религиозными, и политическими, по логике критики идеологии. Поэтому бауэровская постановка вопроса объявляется "действительно-теологической и фантастически-политической" (Избр. соч. 1,119). "Массовым материальным евреям проповедуется христианское учение о духовной свободе, о свободе в сфере теории..."(Избр. соч.1,105). Действительного еврея Маркс видит в "деятельном еврее будней, а " не в ханжеском еврее субботы", поскольку последний еврей - обязательно "ханжеский", то есть идеологический еврей, действительность достается на долю "деятельного еврея будней" (См.: Избр.

соч. 1,120). Очевидно, что эти два еврея Маркса лишь производное от деления критикой идеологии мира на "действительный" и "превратный", идеологический. Упор на теологической стороне вопроса идеологичен потому, что это приводит к уклонению от политического решения вопроса или же ставит последний в зависимость от решения вопроса религиозного. Оба варианта, естественно, не устраивают критику идеологии. "Она (критика) извратила и "еврейский вопрос" в таком духе, что ей уже не было надобности заниматься исследованием политической эмансипации, составляющей содержание этого вопроса, и она могла, напротив, удовольствоваться критикой еврейской религии и описанием христианско-германского государства", - пишет Маркс (Избр.соч. 1,101).

Отказ от обсуждения теологических вопросов проводится Марксом последовательно вплоть до отрицания атеистической позиции: поскольку в соответствии с логикой и условиями критики идеологии атеизм есть не более чем "критическая религия", "последняя ступень теизма, негативное признание бога" (Избр.соч.1,121). Более того, Маркс даже отрицательным образом не связывает сферу религии и сферу политики, отвергая тезис критики о том, что "упразднение религии, атеизм "есть необходимое условие гражданского равенства"(Избр.соч.1,99). В этом опять проявляется последовательная позиция критики идеологии, отвергающая всякую возможность соединения форм идеологии между собой. В том же духе решается и вопрос о свободе совести как политическом требовании, в чем мы убедимся ниже, когда будем говорить о правах человека.

Фундаментальный характер критики идеологии, направленный против форм религии и веры как таковых, проявляется в ее существенном отличии от предшествующей критики веры. Очень хорошо это видно на примере тезисов о Фейербахе, касающихся религии. Критика идеологии отвергает не только ту или иную форму веры, но и естественный характер религии, не только форму естественной религии или разумной религии, но даже религию в форме фейербаховского "религиозного чувства" (см.: ТФ,263). Религия лишается всех естественных оснований и всех прежних объяснений, к которым была склонна предшествующая критика (страх, невежество, зависимость от природы и т. д.). Корни религии помещаются исключительно в некоторую общественную форму, в которой все находит свое объяснение (см. там же). При всем при этом ни один религиозный вопрос не был поставлен и тем более решен, все, что го-

вориться о религии, как мы видим, не что иное, как развертывание критики идеологии в области религии. Позиция критики идеологии по вопросу религии выглядит вполне ясной и определенной, все дальнейшие обращения Маркса к теме религии не более чем повторы, не вносящие ничего нового в постановку вопроса. Однако, как мы и отмечали, критика идеологии, по необходимости начиная с критики религии как первой формы на пути исследования, сама увязает в форме религии или в форме критике религиозной идеологии. Именно поэтому даже на страницах "Капитала" мы встречаемся неоднократно с отсылками к критике религии как дополнительному аргументу или пояснению. В особенности это выразилось в знаменитой главе о "товарном фетишизме", о которой мы поговорим, когда будем обсуждать тему капитала. С точки зрения темы религии - эта глава капитала раскрывает нам окончательное представление Маркса о происхождении религии из товарного фетишизма, что естественным образом связывает начальную и конечную стадии его исследования, а также показывает, что ни критика капитала, ни критика религии не имеет самостоятельного значения для критики идеологии. Пока же мы видим, что критика идеологии на своей ранней стадии стремительно избавляется от религии как особого предмета и незамедлительно переходит к предмету следующему, каковым оказывается область "действительности" или, точнее, область политики как идеологии, или политической идеологии.

3. ПОЛИТИКА

Логика исследования ведет нас от неистинной формы, религии, к ее истине в "действительности". Эта последняя как форма отчужденного духа распадается на формы власти и богатства, или область государства и область гражданского общества (см. ФД, 263-267). Поэтому "истина" религии обнаруживается для нас в первую очередь в виде области политики. "Это государство, это общество порождает религию, превратное мировоззрение, ибо сами они превратный мир" (Избр. соч. 1,414). Соответственно, действительная критика религии не может быть критикой религии как таковой, а должна стать критикой действительности, порождающей религию. Как прежде критика философии стала критикой религии, так теперь превращается "критика религии - в критику права, критика теоло-

гии - в критику политики" (Соч.2-е изд. 1,415). Тем самым критика идеологии утверждает несамостоятельность или зависимость религии от политики, и отвергает способность религиозной идеологии воздействовать на политическую действительность. Это освобождение политики от религии предполагает также и отрицание теологических и философских представлений о политике (см. Соч. 2-е изд. 1,359) в основе которых лежит признание самостоятельной роли политики, как это прежде утверждалось относительно религии и философии. В противовес им критика идеологии отказывает области политики в самостоятельности и обнаруживает ее зависимость от некоторой иной области действительности, а именно от "народной жизни" в целом или от гражданского общества.

Главным предметом критики служит для Маркса позиция философии по вопросам политики, изложенная в "Философии права" Гегеля. В работе "К критике гегелевской философии права" вполне четко вырисовывается позиция критики идеологии. Суть ее в том, что политические формы и противоречия между ними, которые разбирает Гегель, разворачиваются в обратном порядке, и противоречия не снимаются в вышестоящей форме, а наоборот усугубляются в более глубоком противоречии, обнаруживаемом в нижестоящей, более фундаментальной, как это пытается представить критика идеологии, форме. Самое общее обвинение в адрес философии права состоит в противоречии уже известном и исходном для критики идеологии между философией как формой и ее предметом. Философия права признается неудовлетворительной, поскольку она имеет дело с логикой, а не с самим предметом: "Философское значение имеет здесь не логика самого дела, а дело самой логики. Не логика служит для обоснования государства, а государство - для обоснования логики"(Соч.2-е изд. 1,236). "таким образом, вся философия права представляет собой только дополнение, вставленное в логику"(там же). Совершенно очевидно, что и сам Гегель именно так представляет отношение своей логики к реальной философии, и суть расхождения или аргумента Маркса состоит в утверждении противоречия между формой философии и своей собственной позиции критика идеологии, ничего большего в этих фразах Маркса не содержится. Точно такая же позиция полагания противоречия является нам и вся остальная критика Маркса в данной работе, изменяется лишь та форма сознания или духа и то противоречие, которое подвергается анализу и переворачиванию "с головы на ноги". "Главная ошибка Гегеля заключается в том, что он противоречие явления

понимает как единство в сущности, в идее, между тем как указанное противоречие имеет, конечно, своей сущностью нечто более глубокое, а именно - существенное противоречие. Так, например, здесь противоречие законодательной власти в себе самой (речь идет о противоречии монархического принципа и принципа сословного элемента - Ю.С.) есть лишь противоречие политического государства, а, следовательно, и противоречие гражданского общества с самим собой"(Соч.2-е изд. 1,324). Эта позиция нам уже хорошо знакома, примечательным здесь можно считать только полное отсутствие аргументации и просто констатация своего несогласия с Гегелем, которому в этом так не повезло. Марксу даже не нужно давать своего анализа, вся содержательная сторона берется у Гегеля и просто пересказывается на свой лад. С таким же успехом Маркс мог бы переписать не несколько параграфов, а всю философию права, добавляя от себя только, что "на деле" все обстоит прямо противоположным образом. Итоговым же противоречием области политики оказывается противоречие ее в целом с собственным основанием в гражданском обществе или в противоречиях гражданского общества. "Из различных моментов народной жизни с наибольшим трудом совершилось формирование политического государства, государственного строя. Он развивался по отношению к другим сферам как всеобщий разум, как нечто потустороннее по отношению к ним. Исторической задачей стало затем - вернуть политическое государство в реальный мир ... Политический строй был до сих пор религиозной сферой, религией народной жизни, небом ее всеобщности в противоположность земному существованию ее действительности"(Соч.2-е изд. 1,254). Нас здесь уже не должно удивлять ни возвращение к критике религиозной идеологии в новой форме, ни скудность и монотонность самой критики. Вполне закономерно политика обречена на то, чтобы обнаружить свою истинность в гражданском обществе, в сфере разделения труда и частной собственности. "Что же, однако, является содержанием политического конституирования, политической цели, что является целью этой цели? Что составляет ее субстанцию? Майорат, частная собственность в превосходной степени, суверенная частная собственность. К чему же сводится власть политического государства над частной собственностью? К собственной власти частной собственности, к ее сущности, которая доведена до существования. Что остается политическому государству в противоположность этой сущности? Остается иллюзия, будто оно является определяющим, в то время как оно яв-

ляется определяемым. Государство, конечно, ломает волю семьи и общества, но оно это делает для того лишь, чтобы дать существование воле частной собственности, которая неподвластна семье и обществу, и признать это существование высшим существованием политического государства, высшим нравственным существованием” (Соч.2-е изд. 1,335).

В "Немецкой идеологии" мы находим ту же самую позицию критики идеологии по отношению к политике, только в развернутом виде. Имея дело с "действительным" предметом (или точнее, политической иллюзией, "которая все же наиболее близка к действительности" (НИ,39)) критика идеологии может позволить себе многословие, тогда как по поводу религии она предпочитала не слишком распространяться. На примере политики мы можем легко выделить самые характерные черты так называемой "идеологии", а в равной мере и характерные приемы самой критики идеологии. Черты эти следующие. Всякой идеологии присуще прежде всего противоречивость.. Далее, ей свойственны: мнимая самостоятельность (см.: НИ, 76,172,303-304,330,442,449), отсутствие, как следствие, собственной истории (НИ,74,75). Предмет критики идеологии всегда, как мы знаем, оттесняется из настоящего в прошлое, поэтому идеология всегда представляется чем-то уже устаревшим, пережитком, или оковами для развития, тормозом на пути прогресса (см.: Избр. соч.3,145-151). Идеология всегда служит лишь для выражения действительности, является ее представителем (НИ,30, 175, 174, 485, 329). Но даже это выражение всегда искажает действительность, создает иллюзии, переворачивает все с ног на голову скорее маскирует действительность, чем дает истинное представление о ней (НИ,46, 328, 329, 311). Соответственно, любая идеология может быть разоблачена только критикой идеологии, обнаруживающей ее "эмпирические условия" в иной форме как ее истину (НИ,328-329). Характеристика этих эмпирических условий сводится к изображению гражданского общества, причем в самых общих чертах и пока весьма расплывчато. "Итак, дело обстоит следующим образом, определенные индивиды, определенным образом занимающиеся производственной деятельностью, вступают в определенные общественные и политические отношения. Эмпирическое наблюдение должно в каждом отдельном случае - на опыте и без всякой мистификации и спекуляции - выявить связь общественной и политической структуры с производством. Индивиды не в представлении, а в действительности, то есть - как они действуют, материально произ-

водят в определенных материальных границах" (НИ, 19). Характеристика области политики как идеологии строится по традиционной схеме, изменяется только что выступает в роли идеологии и что в роли действительности. Действительностью или истиной политики оказываются отношения между людьми в процессе производства. Эмпирическое в таком утверждении присутствует только в смысле феноменологического опыта сознания, но никак не должно рассматриваться в качестве непосредственной истины относительно самого предмета. "Существовавшие до сих пор производственные отношения индивидов должны выражаться также в качестве правовых и политических отношений. В рамках разделения труда эти отношения должны приобрести самостоятельное существование по отношению к индивидам ("буржуа, вообще все члены буржуазного общества, вынуждены конституироваться в качестве "мы", в качестве юридического лица, в качестве государства, чтобы обеспечить свои общие интересы и вручить - уже в силу разделения труда - свою, полученную таким образом, коллективную власть немногим лицам (НИ,331)).

Вместе с тем, особенность сферы политики состоит в том, что является областью хотя и идеологии, тем не менее "наиболее близкой к действительности" (Избр.соч.2,39). Эта характеристика требует пояснения. Под "действительностью" критика идеологии понимает прежде всего свой собственный истинный предмет, который должен быть обнаружен исследованием. Поэтому политика более близка к действительности, чем религия, более того политика сама принадлежит не только области мыслей и представлений, но и ей принадлежит нечто более существенное, а именно политическая власть как реальная сила. Государство есть первая идеологическая сила над человеком, по Марксу. Мы можем понять, почему идеология становится обладающей силой в критике идеологии только начиная с государства. Только на этом шаге исследование может признать за политической идеологией статус реальности, поскольку на этом шаге исследование уже спускается до "действительности", то есть той области, в которой разворачивается ее предмет или точнее тот предмет, который обнаруживается для другого сознания и таким образом необходимо обладает статусом действительности в его глазах и одновременно обладает таким же статусом в силу этого и для исследователя, хотя, разумеется, не в полной степени, а, прежде всего в той мере, в какой этот предмет действителен для другого сознания. Впрочем, можно добавить, что условия действительности

предмета в конечном счете определяются движением сознания исследователя, и хотя исследователь не может согласиться с мнением другого сознания о действительности политики в конечном счете, тем не менее, он вынужден согласиться с тем, что именно в этом пункте движения для исследования обнаруживается граница, отделяющая предмет теоретической критики от предмета практической критики. С другой стороны, если уж говорить о идеологической силе или власти, то ей могут обладать и религия, и, скажем, семья. Очевидно, что здесь главное для критики идеологии, не идеологический характер власти, а качество силы, которым обладает исключительно власть государственная. Только такой тип власти признается в качестве средства реального идеологического воздействия на человека. Это означает также и то, что сама критика идеологии намерена действовать в реальности только на уровне государственной власти. Реальный характер политической идеологии, выраженный во власти государства, признаваемый самой критикой идеологии, требует ее обращения к реальной критике или перехода от теоретической критики к критике практической, от оружия критики к критике оружием, по крайней мере, теоретически этот переход (и именно на уровне государственной власти, как мы подчеркивали) и его необходимость по условиям самого исследования обнаруживается со всей определенностью. Власть религиозного или семейного авторитета для критики идеологии оказываются неподходящим плацдармом. Впрочем, как мы увидим дальше и реальная политическая борьба, предполагаемая критикой идеологии также связана рядом жестких ограничений. Практическая критика политической идеологии это не совсем то же самое, что политическая борьба или политический переворот. Поскольку политика является областью идеологии, из этого следует, что критика идеологии не может выступать сама в какой-либо политической форме, не впадая в противоречие. Как в области критики религии Маркс отрекался от атеизма, так и в этом случае он не встает на путь политического отрицания государства или анархизма. По этой же причине никакая из форм государственного правления не может избежать критики. Наибольшее негодование вызывает у Маркса монархическая форма правления, при которой государство получает воплощение в одном единственном лице. В таком виде государственная власть в максимальной степени оказывается удаленной от своей основы в народе или государстве как народе и соответственно максимально проявляет свой идеологический характер и противоречие со своей осно-

вой. Явное обнаружение противоречия между государством и народной жизнью, и, соответственно, приведение государственной власти в равновесие с народной жизнью, или сведение роли государства к санкции той реальности, которая складывается в рамках гражданского общества, получает политическое выражение в форме либерализма. Либерализм оказывается формой равновесия государства и гражданского общества. Государство из определяющего фактора становится фактором, гарантирующим свободу частной жизни, равенство перед законом (формальное), права и свободы, распространяющиеся на гражданина и на человека вообще. Однако с точки зрения критики идеологии этого, тем не менее, оказывается явно не достаточно для разрешения противоречий гражданского общества. Устранение государства от вмешательства в неполитические проблемы просто отдаст их на откуп самого гражданского общества. Право на религию, свобода вероисповедания, свобода совести не есть освобождение от религии. Более того, право свободы совести как проявление влияния государства на религию так же не признается критикой идеологии (см. Избр.соч.1,125). Право частной собственности еще не означает обладание ею, политические права и вообще право всегда есть некоторая привилегия, которая просто санкционируется государством, но им не определяется. В своих политических правах человек выступает только как абстрактный *citoyen*, тогда как "реальный" человек сосредотачивается в области *bourgeois*. Однако путь тотальной критики политики или человека как *citoyen*'а лежит через критику человека как *bourgeois*, последний является препятствием для критики идеологии, и его она собирается устранить, однако, для этого ей прежде необходимо подвергнуть отрицанию *citoyen*'а во всех его проявлениях. Поэтому Маркс выступает вполне определенно и категорично в оппозиции к правам человека вообще. Это совершенно объяснимо с позиции критики идеологии - она не дает никаких гарантий правам человека, поскольку они предполагают самостоятельность политической сферы жизни или утверждают себя как идеологию. "Мы, наряду со многими другими, подчеркнули оппозицию коммунизма против права как политического, так и частного, так и в его наиболее общей форме - в смысле права человека" (НИ, 186). В связи с этим своеобразно трактуется Марксом и нарушение права или преступление. Преступление как нарушение права есть не столько отрицание закона, сколько проявление противоречия воле, сталкивающихся в жизни гражданского общества. Поэтому каждое преступление

есть право, так же как всякое право есть привилегия и преступление. Как идеология закон в любом виде представляет собой противоречие, которое разрешается только практически, но не теоретически.

Отношение Маркса к демократии также целиком определяется его позицией критика идеологии. Демократия оказывается предпочтительной формой правления по сравнению с монархией: "Демократия есть государственный строй как родовое понятие. Монархия же - только один из видов государственного строя, и притом плохой вид.(Соч.2-е изд. 1,251). Такого рода представления Маркс мог почерпнуть уже из Руссо. Поскольку критика идеологии требует отказа от политической самостоятельности вообще, то причины симпатии Маркса к демократии находятся на поверхности. "Специфическим отличием демократии является то, что здесь государственный строй вообще представляет собой только момент бытия народа, что политический строй сам по себе не образует здесь государства"(Соч.2-е изд.1,252). Или еще более определенно: "В истинной демократии политическое государство исчезает"(Соч.2-е изд. 1,253). Так пишет молодой Маркс в "К критике гегелевской философии права". В дальнейшем же критика идеологии приводит его к вполне неизбежному выводу о том, что и демократия является лишь выражением противоречия государственной власти и гражданского общества, соответственно и демократии присущи все противоречия формы государственной власти и что, следовательно, даже демократическая власть никогда не является выражением власти народа, а только определенного класса, а именно буржуазии, которая в такой форме представляет себе собственное политическое господство. (См. критику Марксом демократии в работе "18 брюмера Луи Бонапарта"). Критика демократии в рамках критики идеологии носит, разумеется, специфический характер. Это позиция борьбы за демократию как средство борьбы с государственной властью, но против демократии как определенной формы государства. Еще не вполне окончательная, но, тем не менее, содержащая существенный момент разрушения формы государственной власти изнутри, исходя из ее содержания, позиция критики идеологии по поводу государственного строя, можно считать, сформулирована в следующем отрывке из "К критике гегелевской философии права": "Для того, чтобы государственному строю изменения не были только навязаны для того, чтобы эта иллюзорная видимость не была в конце концов насильственно разбита, для того, чтобы че-

ловек делал сознательно то, что он обычно делает бессознательно, принуждаемый природой вещей, - необходимо, чтобы движение стало принципом государственного строя, следовательно, чтобы принципом государственного строя стал действительный носитель государственного строя - народ. Самый прогресс и есть тогда государственный строй"(Соч.2-е изд. 1,284).

В общем и целом последовательная позиция критики идеологии не может быть сформулирована в рамках самой политики по указанным причинам. Поэтому более определенное выражение решение политических проблем получает только в ходе реального практического действия направленного против государства и отвечающего при этом всем требованиям критики идеологии. Как мы уже отмечали, переход от теоретической критике к критике практической теоретически обнаруживается с необходимостью в ходе самого исследования, или даже заранее в виде практической революционной деятельности. Однако в связи с революцией перед критикой идеологии возникает немало проблем. Очевидно, что глубинным истоком революции должны служить противоречия отнюдь не просто политические, а общественные, противоречия в области производственных отношений. Поэтому в рамках политики мы не можем решить вопрос о переходе к революции или к практической критике, более того мы должны дождаться окончания теоретического анализа сферы производственных отношений. С другой стороны, революция по необходимости будет связана со сферой политики и государства, поскольку те представляют собой реальность и реальную идеологическую силу. Поэтому весьма существенной оказывается для критики идеологии проблема отделения революции просто политической от революции социальной. Поскольку собственная позиция критика идеологии расположена вне форм сознания, его критика той или иной формы идеологии носит тотальный характер. Отвергается не просто все содержание данной формы, но и она сама в целом. Поэтому для критика идеологии недопустимо вообще становится на точку зрения политики без учета более широкой перспективы, создаваемой полным предметом исследования. Этот последний предмет, хотя своего четкого и окончательного вида в исследовании на данном этапе он еще не обрел, тем не менее, формулируется как позиция, рассматривающая общество в целом. В связи с этим разворачивается Марксом критика политической точки зрения в ее самостоятельности и обособленности под именем политического рассудка. "Политический рассудок является политическим

рассудком потому именно, что он мыслит внутри рамок политики. Чем он острее и живее, тем неспособнее он к пониманию социальных недугов^м(Соч.2-е изд. 1,441). И этот же политический рассудок способен "затемнять корни общественной нужды", "извращать понимание действительных целей пролетариев", "обманывать их социальный инстинкт"(Соч.2-е изд. 1,446). В силу той же логики Маркс упорно отстаивает "политическую революцию с социальной душой" против "социальной революции с политической душой" (см.Соч.2-е изд. 1,447-448). Недостаток политической революции в его глазах состоит в следующем: "Политическая революция разлагает гражданскую жизнь на ее составные части, не революционизируя самих этих составных частей и не подвергая их критике. Она относится к гражданскому обществу, к миру потребностей, труда, частных интересов, частного права, как к основе своего существования, как к последней, не подлежащей дальнейшему обоснованию предпосылке, и потому - как к своему естественному базису... Реальный человек признан лишь в образе эгоистического индивида, истинный человек - лишь в образе абстрактного citizen"(Соч.2-е изд. 1,405). Гораздо важнее представляется с точки зрения критики идеологии практически-критическая деятельность уже на уровне хозяйственной жизни общества. Соответственно, центр тяжести теоретического исследования также смещается в сторону политической экономии. Вот как описывает этот переход сам Маркс: "Мои исследования привели меня к тому результату, что правовые отношения, так же точно, как и формы государства... коренятся в материальных жизненных отношениях, совокупность которых Гегель ...называет "гражданским обществом", и что анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии" (Избр. соч.4,137). Теперь и наше исследование должно проследовать в область экономики.

4. ЭКОНОМИКА

Двойное положенное противоречие есть самополагание нулевого сознания. Оно вместе с исследованием в несколько приемов добивается наконец до своего предмета, и оказывается совершенно неслучайно, как мы знаем, что этот предмет располагается на уровне или в форме политической экономии. Таким образом, внешне полу-

чается, как будто у исследования и политэкономии предмет один. На деле, разумеется, это не так. За те четыре шага, которые мы проделали выше вместе с формой исследования, начиная с уровня промежуточного между формами философии и религии, она достигает по необходимости уровня располагающегося как бы "ниже" уровня политэкономии. По этой причине, двигаясь в пространстве предмета политэкономии, мы имеем дело с собственным предметом исследования, а значит, не политико-экономическим, а феноменологическим. В собственном сознании исследователя этот уровень получает отражение как уровень социального предмета или уровень формы, имеющей своим предметом область "действительности" духа и само исследование выступает для него в виде некоторой социальной науки. Поэтому именно о социальном предмете речь шла в исследовании с самого начала. В данном пункте оно просто вплотную сталкивается с собственным предметом, в том виде в каком он может быть представлен по условиям самого исследования. Таким образом, особенность предмета политэкономии состоит в том, что его критика должна явить нам собственную форму исследования в ее предметном выражении. Это означает, что в области критики политэкономии исследованию придется раскрыть свои карты и показать нам, по крайней мере, часть своего предмета, а значит и самого себя. После того, как подготовительная стадия исследования завершена, форма исследования должна будет развиваться на собственной предметной основе. Так что данный предмет будет ни чем иным, как самополаганием исходной формы.

Здесь мы должны также вернуться к исходному сознанию и вспомнить, что в силу предметности установки исследования предмет его может быть положен только в аспекте в-себе или для-нас. Это означает, что исследование не только не узнает себя в своем предмете, но и выступит с критикой этого предмета. Феноменологическое объяснение этому заключается в особенности самого феноменологического исследования, оно в ходе исследования необходимо преодолевает и собственную форму, переходя в область философии. В данном случае особенность этого пункта в развитии исследования в его предметном варианте состоит в том, что исследование готово преодолеть себя и уже полагает себя в своем предмете, но с другой стороны в силу предметности собственной установки не узнает себя и полагает себя в недоразвитом виде или только наполовину, только в-себе. В силу последнего обстоятельства у исследования будут основания не узнавать себя в предмете, в чем проявит

себя исходная установка исследования, однако эта ситуация будет равносильна тому, что исследовательское сознание не узнает себя в зеркале.

Итак, на уровне критики политэкономии самополагание нулевого сознания накладывается на форму предмета политэкономии. Эта последняя выступит как очередная форма идеологии и подвергнется соответствующей критике. Поэтому наша задача заключается в том, чтобы вместе с исследованием пройти сквозь форму политэкономии, не задерживаясь, и сразу же попытаться взглянуть на то, что из себя представляет предмет критики политэкономии. О том, что в итоговом труде исследования - "Капитале" мы имеем дело не с политэкономией, предупреждает нас сам Маркс своим подзаголовком: "Критика политической экономии", достаточно просто вдуматься в смысл этого определения, для того, чтобы сразу отличать наш предмет от предмета политэкономии. Иными словами, это означает, что марксовское исследование никогда не стояло и не собираюсь вставать на позицию экономической науки, или что, проще говоря, Маркс никогда не был экономистом. Тем не менее, в самом исследовании по уже известным причинам обойти область политэкономии невозможно, поскольку именно в этой области исследованию приходится или оказывается возможным наконец положить свой предмет, который до этого момента ему приходилось нести, так сказать, на руках.

По условия исследования это полагание предмета займет два шага. На первом шаге мы положим его строго в рамках предмета политэкономии, это будет положение в-себе и в-себе, а затем только сможем положить его в-себе для-себя, то есть для самого предмета. Эти два важнейших с феноменологической точки зрения шага в исследовании занимают первые четыре отдела "Капитала", безусловно, самые важные для понимания смысла и содержания всей работы. Итак, мы раскрываем "Капитал", заранее готовые к тому, что встретим там предмет феноменологического исследования. Первый предмет, который мы там встречаем, является отражением самого нулевого сознания или его самополаганием в-себе или только для-нас, но не для-себя. Только предметным самополаганием может ограничиться данное исследование. Поэтому оно предстает первоначально и как предмет политэкономии, и как особая форма сознания, представляющая истинный предмет предметного феноменологического исследования. Первоначальный вид его будет сращен с формой политэкономии и даже по видимости с некоторой вещест-

венной формой, но это не должно нас смущать. То, что являет нам исследование, выглядит как противостояние двух товаров в акте обмена. Предмет же как самополагание нулевого сознания представляет собой двойное противоречие. Таким образом, на акт обмена мы должны взглянуть как на двойное противоречие. Эти противоречия раскрываются предварительно в двух самых первых пунктах "Капитала": "Два фактора товара" и "Двойственный характер, заключающегося в товарах труда". Из них мы узнаем, что каждый товар представляет собой противоречие потребительной стоимости и стоимости. Это первое противоречие находит свое объяснение и дополнение в виде противоречия, заложенного в самом труде: противоречия между трудом абстрактным и трудом конкретным. Мы со своей стороны помимо этих противоречий должны обратить внимание также на еще одно противоречие, которое присутствует в данном предмете, но находится в тени. Для этого прежде нам нужно представить все противоречия, которые нам здесь даны. Первое противоречие - это противоречие разделения труда в рамках труда конкретного, имеющее следствием обособленность и противопоставленность различных видов труда и соответственно такое же положение продуктов этих видов труда. С этим противоречием мы сталкивались с самого начала исследования в виде самостоятельности и обособленности отдельных форм сознания, именно такое положение служило непосредственным предметом критики со стороны критики идеологии. Сейчас исследование довело это противоречие до самого грубого, предметно-вещественного выражения в виде самостоятельности двух товаров и двух видов труда. Мы можем заметить, что предмет исследования и критики ничуть не изменился: каждый из товаров выступает по отношению к установке исследования и одновременно по отношению к труду и к другому товару как идеология. Различие состоит лишь в том, что теперь это противоречие идеологии или, что то же самое, противоречие сознания имеет самый что ни на есть наглядный вид. Как мы и предупреждали, исследование полагает в предмете именно то, что оно для-нас положило в самом начале исследования - само противоречие сознания. Однако помимо этого исследование полагает также и следующее противоречие, противоречие, которое еще вполне укладывается в рамки предмета политэкономии, которая собственно и обнаруживает за внешним видом товара его всеобщую субстанцию как стоимость. Однако это открытие политэкономии, как и открытие труда в качестве источника стоимости, получает в рамках ис-

следования вид противоречия: между двумя сторонами товара и между двумя видами труда. Наглядное противоречие потребительных стоимостей дополняется внутренними противоречиями, противоречием предметным и противоречием в самой деятельности или в труде. Последнее различие абстрактного и конкретного труда Маркс считал своим собственным открытием и весьма важным(см.: К,50) Мы вполне готовы согласиться с важностью этого различия, но не можем признать авторство за создателем "Капитала"¹. Для философа совершенно очевидно, что то же самое различие, которое имеет в виду Маркс, было обнаружено задолго до него наукоучением Фихте. Именно у Фихте мы находим различие в деятельности Я его чистой и объективной составляющих (см Фихте,262).

Совершенно естественно, что следующим этапом развития противоречия будет противоречие в его феноменологической форме. Поэтому еще одно противоречие, представленное в противостоянии двух товаров, должно быть обнаружено нами как противоречие, каковое представило для нас само предметное феноменологическое исследование, а именно противоречие двух сознаний или самосознаний. Следовательно, мы с самого начала должны видеть оба товара, обладающими сознанием. Собственно, именно это пытается нам подсказать текст самого исследования, в котором постоянно говорится о сюртуке, "выражающем свои мысли на единственно доступном ему языке" или сюртук "говорит" нам что-то (см.:К,61). Еще более явно эта сознательная сущность товара проявляется, когда Маркс сравнивает их отношения с отношениями двух самосознаний: очень яркая в феноменологическом отношении цитата: "В некоторых отношениях человек (марксовский-Ю.С.) напоминает товар. Так как он рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: "Я есмь я", то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во сей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода "человек" "(К,62). То же самое обнаруживается со всей очевидностью, когда Маркс вспоминает пример из области критики политической идеологии: "Такие соотносительные определения представляют собой вообще нечто весьма своеобразное. Например, этот человек король лишь потому, что другие относятся к нему как подданные. Между тем они думают, наоборот, что они - подданные по-

тому, что он король"(К,67). Так Маркс сам облегчает нашу задачу - рассмотреть противостояние товаров как противостояние двух вещественно» или предметно-сознательных сущностей. Тем более что только с этой точки зрения мы можем понять смысл следующего марксовского противоречия: противоречия между относительной и эквивалентной формами стоимости.

Феноменологический характер этого противоречия обнаруживает для нас и точку зрения феноменолога, которая это противоречие обнаруживает. Таким образом, мы начинаем видеть, если не самого феноменолога, или Маркса, то, по крайней мере, его тень, которую он отбрасывает в-себе на свой предмет. Таким образом, нам теперь вполне должно быть ясно, что в противоречиях акта обмена разворачивается собственная сущность нулевого сознания или механизма исследования. Именно это последнее феноменологическое противоречие является толчком для дальнейшего разворачивания исследования, в ходе которого нам предстанет исходное противоречие в еще более близком к оригиналу, хотя, тем не менее, все же, предметном виде.

Простая форма стоимости за четыре шага, которые от нее потребуют вышеизложенные противоречия, представит нам свою итоговую предметную форму в виде денег или денежную форму стоимости. Четыре шага разворачивания формы стоимости - это простая форма стоимости, развернутая, всеобщая и денежная:

А) простая, единичная, или случайная форма стоимости:

x товара А = y товара В

Б) полная, или развернутая, форма стоимости:

z товара А = $и$ товара В, или = v товара С, или = w товара D,
или = x товара Е, или = и т.д.

С) всеобщая форма стоимости:

u товара В =

v товара С =

w товара D = z товара А

x товара Е =

и т.д.

D) денежная форма:

и товара B =

v товара C =

w товара D = 2 унциям золота

x товара E =

и т.д.

В них мы можем наблюдать, как заложенное противоречие обмена утверждает себя в виде предметного посредника, в котором это исходное противоречие отнюдь не разрешается или разрешается, как и в обмене, и вновь утверждается и закрепляется в предметном виде. Истина товара может быть обнаружена только при опосредовании другим товаром, отчужденная деятельность выливается в закреплении опосредования в виде вещественного или точнее товарного посредника. Денежная форма представляет нам второй, завершающий полюс противоречия стоимости: деньги. Стоимость это не только противоречие труда, противоречие относительной формы и эквивалентной, это и противоречие товар - деньги. Стоимость - это товар, стоимость - это деньги, но ни то и ни другое в отдельности. Это позволяет критиковать форму товара или обнаруживает зависимость внешне самостоятельного товара и труда от стоимости, но затем сама форма стоимости должна подвергнуться отрицанию. Это делает капитал, он подчиняет себе и деятельность и продукт. Хотя стоимость и становится самосознательной как капитал, но это и означает, что стоимость как продукт обыкновенного груза преодолевается, сначала просто приобретая сознание и становясь капиталом по отношению к труду, и вместе с тем как сознание денег она теперь становится капиталом по отношению к конкретным товарам как деньги.

Сам же процесс развертывания форм стоимости, если учесть его феноменологический характер, совершается достаточно легко и быстро беспрепятственно. Противоречие относительной и эквивалентной формы на первом шаге полагается в-себе или для-нас в виде противоречия или противостояния двух товаров, один из которых для другого выражает его относительную стоимость как эквивалент в виде своей потребительной стоимости или в виде конкретного товара, продукта конкретного труда. На втором шаге это противоречие полагается уже для-себя на уровне стоимости или в виде противоречия абстрактному труду, который содержится во всех товарах и соответственно может представлять эквивалент отдельного

товара в любом другом товаре - развернутая форма стоимости. На третьем шаге мы переходим на уровень для самого товара (т.е. он себя находит в эквиваленте, но при этом естественно покидает позицию относительной формы стоимости) или на уровень эквивалента, выраженного в виде конкретного товара, продукта конкретного труда. И, наконец, на четвертом шаге эквивалент выражает себя в виде продукта абстрактного труда или стоимости, то есть в виде денег. В денежной форме эквивалент совлекает с себя вид конкретного труда и одновременно сливается с определенной вещественной формой, поскольку ему теперь противостоит весь мир стоимостей в относительной форме. Более того, даже то, что само по себе вроде бы не имеет стоимости с грубой точки зрения материального производства: честь, совесть и так далее может быть выражено в определенном эквиваленте или в деньгах (см.: К, 112). Эта власть всеобщего эквивалента или денег над миром духовным с точки зрения критики идеологии выражает идеологический характер этих человеческих качеств как качеств общественных. С нашей духовной точки зрения эта власть денег выглядит еще более оправданной, поскольку мы можем усмотреть наличие абстрактного труда и в этих чисто духовных качествах, а следовательно, и наличие в них стоимости.

Завершается данный раздел широко известной главой о товарном фетишизме. Эта глава действительно примечательна не только тем, что она знаменует новый рубеж в исследовании, но и тем, что в этом месте мы можем как бы оглянуться на весь предшествующий уже проделанный исследованием путь от самого его начала. Как мы не раз повторяли, проходя в самом начале исследования форму религии, оно само по необходимости увязает в этой форме, полагает себя в ней и поэтому на всем последующем пути за ним будет тянуться длинный шлейф в виде критики религиозной формы идеологии. Сейчас мы видим, как критика религии приобретает свой окончательный предметный вид как анализ товарного фетишизма. Критика идеологии обнаруживает, что товар - это "вещь, полная причуд, метафизических тонкостей и теологических ухищрений" (К, 80-81). "Между тем товарная форма и то отношение стоимостей продуктов труда, в котором она выражается, не имеют решительно ничего общего с физической природой вещей (с этим мы не можем согласиться - см. выше о духовном труде и вспомни вообще об отношении критики идеологии к природе- Ю С.) и вытекающими из нее отношениями вещей. Это - лишь определенное об-

шественное отношение самих людей (читай - форма сознания как предмет феноменологического предметного исследования, которая принимает вид предметный в качестве формы предметно-духовной, то есть "общественной" по условиям данного исследования-Ю.С.), которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами. Чтобы найти аналогию этому, нам пришлось бы забраться в туманные области религиозного мира. Здесь продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом. То же самое происходит в мире товаров с продуктами человеческих рук. Это я называю фетишизмом, который присущ продуктам труда, коль скоро они производятся как товары, и который, следовательно, неотделим от товарного производства"(К,82). Здесь же в этой главе мы находим весьма откровенное признание, в котором со всей очевидностью проступает феноменологический характер марксовского исследования. "Размышление над формами человеческой жизни, а следовательно, и научный анализ этих форм, вообще избирает путь, противоположный их действительному развитию. Оно начинается *post festum* (задним числом), то есть исходит из готовых результатов процесса развития. Формы, налагающие на продукты труда печать товара и являющиеся поэтому предпосылками товарного обращения, успевают уже приобрести прочность естественных форм общественной жизни, прежде чем люди сделают первую попытку дать себе отчет не в историческом характере этих форм, - последние уже, наоборот, приобрели для них характер непреложности, - а лишь в их содержании" (К,85-86), Это высказывание несет в себе феноменологический смысл, но именно поэтому и содержит в себе двусмысленность: ограниченность форм обыкновенного, предметного сознания обнаруживается феноменологом в противоположность направлению феноменологического исследования форм духа (общественной жизни, по Марксу).

2-я и 3-ья главы первого отдела "Товар и деньги": "Процесс обмена" и "Деньги, или обращение товаров" интересны по своему содержанию, но с феноменологической точки зрения мало что меняют в ходе и предмете исследования, то, что мы узнали из первой главы развертывается в своем действительном и целостном виде на прежнем уровне товарного обращения. Уже знакомое нам развитие мы проделываем в его денежной форме и убеждаемся, что в своей конечной стадии развития деньги представляют собой нечто скорее

идеальное, чем вещественное, что демонстрирует для нас еще раз идеальный характер или чувственно-сверхчувственный характер форм, рассматриваемых критикой идеологии.

На этом заканчивается полагание предмета критики идеологии в-себе-в-себе. Это означает для нас, что исследование полагает предметным образом себя как свой истинный предмет и в результате мы можем наблюдать, как за политико-экономическими формами проступают формы "общественные" или феноменологические. Дальнейшее развитие будет представлять собой итоговое в феноменологическом смысле полагание себя предметным образом в предмете со стороны механизма исследования или нулевого сознания. Этот процесс будет представлять собой полагание в-себе уже в аспекте для-себя. Если прежде мы могли видеть, как исследование полагало себя в форме стоимости как деньги, то теперь этот предмет должен приобрести момент для-себя или приобрести сознание с тем, чтобы в полной мере выразить собой в аспекте в-себе истинный предмет исследования или, что то же самое, в достаточно полном виде представить нам одну сторону механизма самого исследования. Итак, в этом пункте исследование под названием "Капитал" достигает своего подлинного предмета. На этой стадии деньги должны превратиться в капитал. Отделы 2-ой и 3-ий, "Превращение денег в капитал" и "Производство абсолютной прибавочной стоимости", в этом смысле раскрывают нам самую сокровенную сущность самого исследования (правда, предметным образом и значит не всю форму исследования в целом) и что самое существенное -это то, что на этом этапе мы познакомимся именно с исследованием с его феноменологической стороны. Хотя эта сторона и будет полагаться предметным образом и для самого исследования по его же условиям окончательным, тем не менее, мы без особого труда этот феноменологический характер сможем усмотреть, ибо в конечном счете он и полагается для нас. Здесь же мы должны заметить, что мы уже сами по себе способны с позиции для-нас усмотреть в итоговом предмете исследования нечто большее, чем обнаруживает оно само и для нас. А именно нашей следующей задачей будет обнаружение в исследовании того противоречия, которое послужило основанием исследования в целом и которое не может предметно положить в своем предмете само исследование и, следовательно, обнаруживается только нами. По своему предметному виду это противоречие предстанет как противоречие механизма исследования и его предметного самополагания на уровне капитала. Ясно,

что именно в этом пункте для-нас выступит на поверхность ограниченность самой исходной установки исследования, которая окажется не в состоянии узнать себя в своем собственном предмете и, соответственно, не сможет в принципе положить себя в исследовании, что равносильно тому, что оно окажется не в состоянии довести само свое же собственное исследование до конца или положить себя для себя, хотя именно в этом по видимости состояла задача исследования. С другой стороны, как мы знаем, по условиям исследования оно с самого начала исходило из невозможности самополагания в отрыве от самоотрицания, что вытекает из самой сущности нулевого сознания. Таким образом, последнее полагание по необходимости развернется в бесконечный, никогда не завершающийся процесс, именно сам этот бесконечный процесс и будет наиболее точно представлять нам самополагание нулевого сознания. И все же, если это самополагание, то оно должно иметь положительную сторону или для самого нулевого сознания, и тогда мы сможем подвергнуть его критике на его же территории, или, если это самоотрицание, тогда итоговой задачей нашего исследования будет предоставление возможности довести это самоотрицание до конца.

Таким образом, на последнем шаге критика идеологии встречается со своим собственным предметом и, следовательно, с некоторой итоговой формой идеологии, каковая имеет форму предметного самополагания нулевого сознания в аспекте в-себе, что влечет за собой неузнавание себя в предмете и критику этого предмета. Это неузнавание имеет полное основание в итоговом или фундаментальном противоречии исследования, которое повторим, обнаруживается для нас. На этой стадии исследование войдет в свое итоговое противоречие, но уже не сможет из него выйти. Этот выход сможем обнаружить только мы. На этой стадии мы вместе с исследованием выйдем за рамки товарного обращения, а это значит, что мы должны будем выйти и за рамки формы стоимости, определявшей весь процесс товарного обращения. При этом противоречие стоимости будет преодолеваться путем обнаружения еще более фундаментального противоречия, заложенного в самом процессе деятельности. Однако эта деятельность будет представлять собой уже не уровень обыкновенного труда или обыкновенного сознания и исследования, а уровень феноменологический или, как мы уже сказали, уровень самого исследования в предметном выражении. В предмете исследования, по которому мы и вынуждены всегда следить за его развитием, этот переход на новую стадию ступень выра-

зится в движении, занимающем также два шага. На первом шаге в самом предмете обнаружится предметно его особая позиция для себя, но как в себе. На втором же шаге это изменение в позиции предмета выразится в еще большей мере, а именно на уровне деятельности в отношении своего собственного предмета. И таким образом этот новый предмет предстанет для себя в виде своей деятельности по отношению к собственному предмету.

Первый шаг, как мы уже можем догадаться, представит нам превращение денег в капитал. Деньги - "последний продукт товарного обращения есть первая форма проявления капитала"(К,157). Это понятно, так как переход к новой форме естественно начинается с формы предшествующей и на ее основе. Мы видели, как механизм исследования положил себя в виде денег, теперь же этот предмет будет положен для-себя или приобретет собственное сознание. Именно сознательность денег объясняет нам переход от формулы товарного обращения Т-Д-Т к формуле капитала Д-Т-Д. "В первой форме роль посредника во всем процессе играют деньги, во второй, наоборот - товар" (К, 159). Движущим мотивом этого движения выступает уже не потребление и потребительная стоимость. "Его движущим мотивом, его определяющей целью является поэтому сама меновая стоимость"(К,160). "Как сознательный носитель этого движения, владелец денег становится капиталистом. Объективное содержание этого обращения - возрастание стоимости - есть его субъективная цель, и поскольку растущее присвоение абстрактного богатства является единственным движущим мотивом его операций, постольку - и лишь постольку - он функционирует как капиталист, то есть как олицетворенный, одаренный волей и сознанием капитал"(К,163-164). Мы можем еще обратить внимание на то, что в такой форме капитал предстает лишь в своем предметном выражении, это означает, что эта формула, представляя капитал, еще не выделяет его из товарного обращения, а только демонстрирует возможность обратного прочтения движения товарного потока. Также мы должны заметить, что здесь товарная стоимость как субстанция процесса обращения приобретает сознание и становится субъектом, "Стоимость постоянно переходит из одной формы в другую, никогда, однако, не утрачиваясь в этом движении, и превращается таким образом в автоматически действующий субъект"(К,164). Для нас это означает, что противоречие стоимости не исчезает на этой стадии, как это очевидно и для самого исследования, но возобновляется в новом виде как противоречие субъекта-субстанции стоимости и

фигуры капиталиста Преобразование исходного противоречия по отношению к труду и трудовой живой стоимости выражается в простом акте производства и далее в воспроизводстве капитала, когда капитал как таковой уже обособляется даже от труда и стоимости, ибо там уже он в целом стоит над стоимостью, он весь уже по ту сторону от труда, а значит, и субстанции стоимости (см.: К,596-598).

Это объясняется тем, что капитал как феноменологическая деятельность встает над миром простой предметности. В предметном виде он приобретает власть над простым трудом по условиям предметного исследования, ибо он его отражение. При этом снимается противостояние денег товарному миру: "здесь деньги не выступают против товаров полемически, как при накоплении сокровищ. Капиталист знает, что всякие товары, какими бы оборвышами они не выглядели, как бы скверно они не пахли, суть деньги в духе и истине" (К,165). Таким образом, хотя форма совершает поворот к сознанию, она еще не в состоянии оторваться от предметности вообще, такова и особенность сознания капиталиста вообще, вытекающая из формулы капитала. Именно поэтому исследование подчеркивает, что здесь мы имеем с сознательной "самодвижущейся субстанцией, самодвижущейся стоимостью"(К,165-166), капиталом вообще. И в этом же заключается причина того, что в соответствии с условиями феноменологического исследования: "этот обратный порядок

(товарного обращения-Ю.С.) существует лишь для одного из трех деловых друзей, вступающих между собой в сделку. Как капиталист, я (появление здесь "Я" отнюдь не случайно: только самосознательный деятель может обнаружить феноменологический или трансцендентальный момент капитала - Ю.С.) покупаю товар у А и продаю его затем В, как простой товаровладелец, я продаю товар В и потом снова покупаю товар у А. Для меня купля у А и продажа В образует один последовательный ряд. Но связь между этими двумя актами существует только для меня"(К,166-167). Совершенно ясно, что позиция третьего лица оказывается существенной для капиталистического оборота, и здесь мы можем опять вспомнить нашего знакомого "третьего человека", который теперь получает вполне конкретное воплощение в лице капиталиста-спекулянта.

Мы должны также заметить, что эта формула капитала, помещая его еще целиком в сферу товарного обращения, обнаруживает его зависимость от сознания капиталиста в его противоречивом отношении к стоимости, что вполне объясняет наращивание капитала так сказать в индивидуальном порядке, на чем собственно и поко-

ится и сознание капиталиста, и сам процесс в его предметном виде. Однако мы и исследование как раз обращаем внимание на то, что субъектом этого процесса является не просто сознание отдельного капиталиста, а собственная субъективность стоимости. И с этой точки зрения, формула капитала на уровне товарного обращения, хотя и представляет капитал в полном виде, тем не менее, не в состоянии объяснить источник самовозрастания стоимости. "Образование прибавочной стоимости, а потому и превращение денег в капитал не может быть объяснено ни тем, что продавцы продают свои товары выше их стоимости, ни тем, что покупатели покупают их ниже их стоимости"(К,172) , но, с другой стороны, капитал неотрывает от субстанции стоимости, а значит, товарного обращения. Итоговый парадокс: "Капитал не может возникнуть из обращения и так же не может возникнуть вне обращения. Он должен возникнуть в обращении и в то же время не в обращении"(К,176). Этот парадокс формы капитала в рамках товарного обращения получает свое естественное разрешение в исследовании через переход в следующую форму капитала, при котором капитал предстанет в своем собственном действии в качестве деятеля феноменологического или войдет в процесс товарного обращения на качественно новом уровне.

Это отличие капитала, как мы уже сказали, проявится именно как различие феноменологическое. Если деятельность обыкновенного участника товарного обращения направлена в сторону мира товаров, то деятельность капитала будет направлена в противоположную сторону и не просто по направлению, как в общей формуле это обнаруживается, а уже предметно, то есть в действии, направленном на свой особый предмет или товар. По условиям феноменологического исследования особенность этого товара должна будет состоять в том, что в качестве товара будет выступать не тот или иной предмет как таковой, а сама форма предметной деятельности вообще, форма в ее отрыве и противопоставленности по условиям исследования от ее предмета, форма еще не находящаяся в процессе деятельности, а пока еще только в виде потенциальной способности к образованию предмета. Как феноменологическая деятельность или феноменологическое исследование переориентируется с предметного содержания на форму сознания, так и капитал в исследовании капитала в своем действии как капитала обращается от покупки и продажи просто товаров к покупке особого товара - в самом исследовании то, что для нас выступило скорее как форма сознания

или сознательной деятельности, выступает как нечто почти противоположное, а именно как товар рабочая сила. Это такой товар, "сама потребительная стоимость которого обладала бы оригинальным свойством быть источником стоимости"(К,177). "И владелец денег находит на рынке такой специфически товар, - это способность к труду, или рабочая сила"(К,178). В дальнейшем характеристика рабочей силы как товара не дает нам ничего нового, чего бы мы не знали об области товарного обращения: она имеет свою стоимость и по ней же и покупается. Мы должны обратить здесь внимание на то, что товар рабочая сила выявляется именно в ходе феноменологического исследования процесса товарного обращения, каковое предпринимает исследование и вместе с ним и мы, и сам капитал. Мы также должны подчеркнуть, что в соответствии с условиями предметного феноменологического исследования мы можем наблюдать, как предметно в него вводится дополнительный и необходимый участник, в исходной установке ему, очевидно, соответствует другое сознание (сознания №1 и №2 вместе, потом они разделяются на средства производства и рабочую силу). На этой стадии капитал не просто противопоставляет себя товарам как деньги в товарном обращении, здесь уже для него товары и деньги вполне примиряются, они - одно и то же - стоимости. Теперь противоречие образуется между капиталом и деятельностью или трудом, имеющим дело с предметностью. Но пока еще капитал сам противостоит труду по условиям товарного обращения как его покупатель и даже потребитель.

Сам акт покупки товара рабочая сила происходит по условиям товарного обращения и не требует особого комментария. Можно заметить только, что появление этого товара на рынке связано с целой исторической эпохой, но мы здесь не можем углубляться в эту историческую тему, для нас важен феноменологический характер товара рабочая сила, исторические условия его создания - это просто отдельный вопрос. Еще можно заметить, что не на этой стадии капитал вступает в явное противоречие с трудом, поскольку рабочая сила покупается на справедливых условиях с точки зрения участников товарного обращения, то есть по стоимости. Однако процесс производства, ради которого приобретается рабочая сила, не может совершаться без предмета и средств труда. По условиям данного феноменологического исследования или по условиям капиталистического производства рабочая сила или форма деятельности присутствует только в отрыве от своего предмета. Этот переход от

обыкновенного сознания к сознанию, сосредоточенному только в форме сознательной деятельности, требует, как мы отметили, целой эпохи. С другой стороны, для самого исследования именно тот предмет, о котором оно ведет речь как о рабочей силе, появляется благодаря специфическому сознанию капиталиста. Это значит, что использование рабочей силы не есть исключительная особенность отдельной эпохи, а есть принадлежность истории вообще, по крайней мере, всей предшествующей истории. Далее, мы также можем еще раз напомнить, что с феноменологической точки зрения весьма сомнительной представляется сама возможность существования голой формы сознания или голой формы деятельности без обладания какой либо предметностью, хотя мы прекрасно понимаем, что именно такое состояние сознания требуется и по условиям предметного феноменологического исследования и по условиям соответственно капиталистического производства. Таким образом, мы можем предвидеть, что форма рабочего сознания, таит в себе немало сюрпризов для марксистского исследования. Пока же рабочая сила беспрекословно ждет, пока ее соединят с предметом и средствами труда. Предметы и средства труда находятся по ту сторону от рабочей силы по тем же самым условиям исследования, и очевидно, что подобное отделение, если не сознания от предмета, то труда от его предмета и средств, вполне возможно, однако и здесь необходимы оговорки. В строгом смысле в области материальной и даже духовной деятельности, сопряженной с материальным ее выражением, такое отделение вполне возможно, и если оно возможно в теории возможно и на практике в любом виде дело лишь в том, чтобы действительно пролетаризировать само сознание - это в материальном производстве делает капитал, а в духовном производстве, очевидно, это создается самим предметным феноменологическим исследованием и всеми предметными феноменологическими механизмами, задействованными в области отчужденного духа или образования и просвещения.

Страна предметов труда и средств труда представляет собой предметное выражение формы и содержания деятельности и как существенное также сопряжено с различными историческими обстоятельствами и конкретными видами деятельности. Мы просто по причине объема данного вопроса не можем разбирать его содержательно и ограничимся только тем, что интересует нас в данный момент. Для нас важно подчеркнуть, что предметы и средства труда, образуя полюс предметности труда вообще или содержания

трудовой деятельности в данном исследовании, представляют собой содержание сознания, лишенное по условиям исследования его формы, мы с вами помним, при каких условиях это происходило, и поэтому можем сопоставить предметы и средства труда в капиталистическом производстве с позицией сознания №1 в исследовании, которое привносит в него содержание или предметы сознания (или для нас форму сознания в целом). Это соответствие выражается в капиталистическом производстве в том, что рабочая сила может быть производительно соединена только с такими предметами и средствами труда, к которым она предназначена, как бы не старался Маркс от этого вопроса уклониться, но свести реальный труд к чисто физическому абстрактному труду не так-то просто.

В итоге на стадии противостояния капитала труду мы переходим к феноменологическому противостоянию феноменологического сознания и обыкновенного сознания или обыкновенной деятельности сознания, что дает нам в предмете отражение самого механизма

данного исследования в предметном виде (а это значит, оговоримся, что полного совпадения такого феноменологического отражения с тем, что оно отражает, быть не может уже по условиям феноменологии духа, а это означает, что мы можем многое узнать о механизме исследования, или что мы узнаем в предмете как капиталистическом производстве феноменологический механизм исследования, но это не значит, что он предстанет нам в полном виде, тем не менее, на пути своего самополагания он представит нам следующий вид. Позиция капитала будет противостоять как стоимость в виде денег двум необходимым условиям производства, выступающим также в виде стоимости, но в их товарном виде рабочей силе по отдельности и предметам и средствам труда по отдельности. Для нас же еще в дополнение к этому капитал предстанет в его противостоянии деятельности или труду вообще как сторона, не участвующая в процессе производства товаров своим собственным производительным образом. Однако прежде, чем мы приступим вместе с исследованием к процессу производства, нам нужно сказать несколько слов по поводу позиции и даже деятельности самого капитала.

Сначала о позиции. Позиция его, как мы подчеркнули - феноменологическая, это означает, что капитал на этой стадии уже отходит от своей позиции в процессе товарного обращения в область производства, ему необходимо это сделать, поскольку, как мы знаем, товарное обращение не дает нам источника капитала или про-

исхождения капитала, а следовательно, хотя в нем капитал может возрастать и возрастает, производится первоначально он вынужден за рамками простого обращения, и здесь все пути хороши, мы закрываем глаза на то, а откуда этот капитал взялся, тем более что как капитал он берется ниоткуда. Неразрешимость этой проблемы толкает простодушного искателя капитала на самые неблагоприятные и, что самое главное в данном исследовании, идеологические поступки за рамками справедливого товарного обмена или за рамками обмена вообще. И по этой же причине критика идеологии вынуждена сама также выйти за рамки простого обмена и обратить внимание на процесс производства. Тем самым вместе с исследованием и капитал вынуждается покинуть свое спокойное насиженное место в товарном обращении и искать источники собственного роста и богатства в обращении, вовлекающем в сферу внимания труд и производство в целом. Но при этом он сам неизбежно оказывается перед необходимостью совершить некоторую деятельность. Эта деятельность, важность которой нельзя переоценить, есть деятельность по потреблению товара рабочая сила. Это большая тема и проблема, пока мы можем только формально, собственно, как и требуется по условиям нашего феноменологического исследования отметить, что эта деятельность все же имеет место, хотя в самом процессе производства она участия вроде бы не принимает. С другой стороны, даже покинув сферу обращения на мгновение, капитал остается капиталом и даже в еще большей степени, только теперь он концентрируется на моменте обращения с участием формы деятельности или рабочей силы, при этом сам капиталистический процесс становится более громоздким по сравнению с капиталом, вращавшимся по старинке в сфере обращения товаров. Таким образом, помимо большей громоздкости, которая выражается в необходимости привлечения к этому процессу средств производства и рабочих рук в большом количестве, капитал еще и обнаруживает сам для себя противоречие потребительной стоимости и стоимости уже на совершенно новом уровне: его интерес лежит исключительно в области стоимости как самовозрастающей субстанции, однако потребительная форма товара рабочая сила заставляет его связываться с процессом производства товаров, до которых как потребительных стоимостей ему дела нет. Правда качество все же его должно волновать, то есть, капитал берет на себя все заботы, связанные с производством и продажей конкретного вида товаров, каков бы он ни был. Таким образом, получается, что капитал вынужден не просто

крутиться, а крутиться по условиям определенной деятельности, определенного производства, хотя до самой этой деятельности ему нет дела.

Таким образом, выходя из сферы обращения, капитал теряет чистую форму денег и попадает в сферу действия разделения труда, сферу ему совершенно чуждую и именно ту сферу, с критики которой когда-то начинала сама критика идеологии. Тем не менее, здесь появляется в позиции капитала нечто, что не вполне его устраивает, а именно необходимость входить в дела конкретного производства. Он хотел бы потребить чистую форму труда вообще, но как раз того ему, по крайней мере, пока не удается, капитал приобретает грубую форму предметную и с ней грубый внешний вид и возможно не лучшие манеры. Есть также нечто, что не вполне устраивает капитал и в характере его деятельности даже как деятельности чистой или феноменологической, а именно ее бесконечный характер на стороне стоимости - она оказывается обращенной все же в сторону предметности как таковой, раскрыта в эту сторону, тогда как раньше, скажем, капитал мог вращаться в собственном круге, не выходя вовне себя к самостоятельной предметности, последняя как мы знаем, оказывалась заброшенной в бесконечную даль. Для капиталиста же конкретного приходится иметь дело с той предметностью, которая находится прямо под руками. Перед ним встает задача - оторваться как от труда с его разделением, так и от предметности, но уже как от стоимости вообще. Таким образом, форма капитала производственного содержит в себе заранее проблемы, которые предстоит еще капиталу разрешить, а значит и исследованию, однако перейти в область производства капиталу оказывается все же стоило, поскольку вместе с проблемами производства он приобретал гораздо больший объем власти не только над предметностью, но и над деятельностью, и что самое главное, теперь сам мог распоряжаться собственным производством или воспроизводством, то есть вступил во владение собственным источником или источником собственного роста и производства себя как капитала.

Для исследования это как раз та стадия, когда оно предметно раскрывает нам свою собственную феноменологическую сущность, как мы уже говорили. Поэтому даже простой взгляд на формулу капитала в целом достаточен, чтобы узнать в ней часть схемы механизма данного феноменологического исследования.

Средства производства

Д-Т-

...

-Т'-Д'

Рабочая сила

Сознание №1 предстает в виде прошлого труда, овеществленного в средствах производства, сознание №2 предстает в виде живого труда, лишенного собственного предмета деятельности и соединяющегося с ним лишь при посредстве сознания капиталиста. Товар, приобретаемый капиталистом, мы знаем, есть товар феноменологический с той его стороны, ради которой он и приобретается. И с этой же стороны этот процесс производства будет ни чем иным, как процессом производства стоимости, но не просто процессом производства стоимости, а именно стоимости, предназначенной к росту в качестве капитала. Таким образом, весь процесс в его существенном виде, а именно по форме будет происходить в чистом виде, в том смысле, что его не затронут никакие обстоятельства конкретного производства. Здесь мы просто еще раз можем убедиться, что весь процесс носит не эмпирический, как может показаться характер, а феноменологический или, по крайней мере, трансцендентальный.

Точно так же, как при знакомстве с товаром мы сразу познакомились с ним как с противоречием потребительной и меновой стоимости, так что от просто потребительной стоимости нам не досталось ни кусочка, и мы вынуждены были вместо потребления сразу товарами меняться, так теперь в процессе производства мы также можем не бояться запачкать руки. Страницы "Капитала" наполнены дымом заводских труб и грохотом работающих станков, хотя это все не более чем голливудские спецэффекты. Все, что там не происходит с предметом исследования, происходит исключительно в сфере сознания. Именно по этой причине, Марксу не так трудно оказывается определить источник, производящий и стоимость, и в конечном счете капитал. Это труд, причем не просто труд, а труд прибавочный, труд, увеличивающий стоимость. "Ту часть рабочего дня, в продолжение которой он (рабочий - ЮС) производит дневную стоимость рабочей силы ... я называю необходимым рабочим временем, а труд, затрачиваемый в течение этого времени, -необходимым трудом. Второй период процесса труда - тот, в течение которого рабочий работает уже за пределами необходимого труда ... я называю прибавочным рабочим временем, а затраченный ... труд - прибавочным трудом"(К,228). Понятие при-

бавочной СТОИМОСТИ, создаваемой трудом помимо стоимости необходимой, выглядит вполне осмысленно, однако вот с тем, чтобы показать нам именно эту стоимость, исследованию предстоит потрудиться.

Эта форма также проходит у Маркса развитие от абсолютной прибавочной стоимости, которая обнаруживается как грань между двумя периодами рабочего дня, через формы относительной прибавочной стоимости и норму прибавочной стоимости к форме нормы прибыли. Весь этот процесс демонстрирует то, что обнаружить различие необходимого и прибавочного труда возможно только относительно точки зрения самого исследователя. Продемонстрировать это различие предметным образом на уровне труда, рабочего времени или на уровне стоимости, тем более на уровне продукта труда не представляется возможным. В окончательном варианте мы можем говорить об этом различии только и исключительно с точки зрения общественного производства в целом, а это, как мы знаем, и есть точка зрения самого исследования, как оно само себе ее представляет. Таким образом, нигде кроме как в исследовании и никто кроме исследователя не в состоянии обнаружить это различие. Ответим, что мы ни в коем случае не намерены отрицать реальность этого различия. С нашей точки зрения мы просто можем объяснить эти трудности при предметном выражении противоречия необходимого и прибавочного труда тем, что это различие носит исключительно феноменологический характер и, следовательно, не может быть обнаружено формой обыкновенного предметного сознания, любая форма сознания, как мы знаем из "Феноменологии духа", остается в неведении относительно своей собственной истины. Это означает также, что и рабочий, и капиталист в равной мере не могут дать отчета в том, какая именно часть прибавочного продукта общества в целом создана ими. Мы со своей точки зрения можем сразу же заметить, что для нас истолковать характер прибавочной стоимости не составит большой сложности: обращаясь к феноменологическому исследованию, как ему подсказало это сделать сама критика идеологии, капитал естественно попадает под условия этого исследования, и благоприятная для него сторона его заключается в том обстоятельстве, что результатом этого исследования или капиталистического производства будет некоторая феноменологическая истина, дополнительная по сравнению с истиной обыкновенного исследования. Таким образом, для себя капитал приобретет истину большую по сравнению с той, которая содержалась в той

форме сознания или деятельности, которая осуществлялась в его производстве. Естественно, что этой форме сознания не будет никакого дела до той прибавочной истины, которую обнаружит капиталист. Естественно и то, что ему будет совершенно ясна роль той формы или труда, который участвовал в процессе производства. Но совершенно ясно также и то, что если не капиталисту самому, то по крайней мере для исследования здесь окажется важным выделить эту прибавочную истину именно как прибавочную стоимость, то есть в предметном виде, а тем самым и вернуть ее в этом смысле ее источнику или труду, после того как это будет так сделано, уже не так сложно поставить вопрос о возвращении капитала к его источнику, или сведении капитала как идеологии к его "действительности".

В связи с этим в исследовании возникает и тема эксплуатации чужого труда капиталом или проблема неоплаченного труда. И в этом случае точно так же исследование сталкивается с трудностями, поскольку понятия товарного обращения лишь условно могут быть применимы к области самого капиталистического производства, поэтому о неоплаченном труде говорить достаточно сложно, что признает и сам Маркс (см.: К,543). То же, что в исследовании понимается под эксплуатацией, представлено как противоречие собственности и труда, при котором все количество стоимости, образующей капитал, оказывается созданным прибавочным трудом (см.:К,597). Но и в этом случае это противоречие может быть реально обнаружено только с точки зрения относительной или с точки зрения общества в целом. С феноменологической и философской точки зрения явление эксплуатации может быть рассмотрено как аналог гегелевской хитрости разума, заставляющей работать обыкновенное сознание на цели истории в целом. Феноменологическая точка зрения обнаруживает это противоречие, но все различие между гегелевской и марксовской феноменологиями состоит тогда в том, что первая стоит на позициях разума и хитрости разума и признает за историей право поступательного движения вперед, хотя бы и за счет деятельности ее участников, тогда как марксизм обнаруживает это противоречие как противоречие в определенной форме общества, и истории и намеревается это противоречие разрушить в пользу если не самих исторических деятелей, то по видимости в пользу некоей "рабочей силы" (точнее, как мы знаем, другого сознания), которой надлежит вернуть отнятое у нее историческим процессом, а это означает необходимость отказаться от самого истори-

ческого процесса в его поступательном варианте. Как отнесется к этому рабочий - это еще вопрос. Однако очевидно, что если первоначально исследование выступило на стороне капитала, благодаря чему приобрело свои предметные элементы в виде средств производства и рабочей силы в их противопоставленности, то теперь исследование вступает уже якобы на стороне рабочей силы и пытается обнаружить для нее ее противоречие с капиталом как ее собственное внутреннее противоречие между прошлым овеществленным трудом и трудом живым, трудом оплаченным и трудом неоплаченным. В итоге мы имеем опять двойное противоречие, которое, очевидно, представляет нам опять не что иное, как противоречивый механизм самого исследования. И в этом пункте, раскрывающем все большее расхождение капитала и труда уже в результате самого процесса производства, из которого ни один из участников не может выйти, исследователь может обнаружить свое преимущество именно в том, что он в состоянии подняться над собственным предметом и поэтому и это последнее противоречие исследователь выражает готовность разрешить, разрешить феноменологическим путем отрицания отрицания. Таким образом, здесь интересы капитала и интересы исследования расходятся. Теперь уже и в капитале обнаруживается остаток идеологии. Капитал готов поблагодарить критика идеологии за интересный экскурс в область общественного производства, но ему совершенно не интересно обнаружить прибавочную стоимость в ее отличии от необходимой стоимости. Однако это интересно для критика идеологии, и, как он считает, может и должно заинтересовать "рабочую силу". Исследование и начинается с того, что пытается представить прибавочную стоимость в абсолютном виде: "процесс увеличения стоимости есть не что иное, как процесс образования стоимости, продолженный далее известного пункта. Если процесс образования стоимости продолжается лишь для того пункта, когда уплаченная капиталом стоимость рабочей силы будет возмещена новым эквивалентом, то это будет простой процесс образования стоимости. Если же процесс образования стоимости продолжается далее этого пункта, то он становится процессом увеличения стоимости" (К,206). Исследованию теперь необходимо предметно обнаружить противоречие между трудом и капиталом. И в этом моменте становится видно, что пути исследования и пути его других участников расходятся. Капиталисту, как мы видели, было интересно участвовать в процессе производства, но его совершенно не интересует, что из себя будет представлять тот анализ производ-

ства, который собирается предоставить исследование. Он прекрасно понимает, свое противоречие с областью стоимости или обмена, но его это не волнует до тех пор, пока это противоречие не превратиться в предметное противоречие из области товарного обращения или обмена. Рабочая сила, вступая в процесс обращения, становится рабочим, и рабочего волнует только его противоречие товарному миру и миру обращения, но не противоречие с капиталом. Таким образом, это противоречие может быть интересно, не рабочему, действительно трудящемуся, а может быть интересно только "рабочей силе", которая в процесс производства еще не вступала или и не думает в него вступать, или той рабочей силе, которая вышла из процесса производства и не собирается в него возвращаться. Что представляет собой эта "сила", мы сейчас решать не будем, существенно то, что на этой стадии исследования исследователь в еще большей мере должен выступить сам в своем исследовании и обнаружить свой собственный исследовательский интерес. Мы знаем, что исследование изначально лишено аспекта для себя, но, тем не менее, в самом конце исследования ему все же приходится обнаруживать свое собственное противоречие, феноменологическое, как мы знаем, а значит, и обнаруживать часть собственного интереса, представленную в качестве интересов "рабочей силы" или сознания №2, о которых они сами и не подозревают. Таким образом, противоречие труда и капитала должно иметь предметный вид противоречия в самой деятельности или в самом труде, с тем, чтобы исследование могло приблизиться к постановке вопроса о снятии формы капитала. Но насколько будет обостряться противоречие в самом труде, настолько же далекоим окажется его противоречие с собственно капиталом, и обратно, насколько могут обостриться противоречия капитала, настолько же они окажутся далеки от области труда. Таким образом, итоговое противоречие исследования противопоставляет его самого обоим другим его партнерам, капиталисту и рабочему вместе взятым, именно как противостояние феноменологического исследования форме сознания в целом. Для исследования это означает, что для разрешения этого противоречия ему уже нельзя полагаться на капитал или на рабочих, а необходимо выйти из самого процесса производства, что равносильно тому, чтобы выйти за рамки производства, а значит и за рамки конкретной истории. Исследование может теоретически предвидеть этот шаг: "Централизация средств производства и обобществление труда достигают такого пункта, когда они становятся несовместимыми с их

капиталистической оболочкой- Она взрывается. Бьет час капиталистической частной собственности. Экспроприаторов экспроприируют” (К,773), но ни изобразить его предметно в исследовании, ни тем более сделать какие либо шаги теоретические или практические в этом направлении оно не в состоянии по условиям самого исследования, ибо это означало бы для исследования отказ от его исходного механизма, от всего пройденного пути, от всех уже полученных, или якобы полученных, результатов. Изначально присутствовавшая в исследовании, как мы отмечали выше, внеисторическая точка зрения как раз сейчас должна обнаружиться явно в самом исследовании, но и одновременно не может в нем обнаружиться по его же собственным условиям. И это итоговое противоречие исследование уже не сможет разрешить даже за счет обращения к посторонним сознаниям, поскольку тогда, по сути, оно явит противоречие с самим собой. Тем не менее, мы можем наблюдать это противоречие, но для нас оно выступит именно как противоречие одной формы феноменологического исследования другой форме феноменологического исследования. И эта форма противоречия, соответственно, потребует от нас не просто феноменологического, но также и философского анализа и, следовательно, отдельного исследования. Однако формальную суть этого противоречия мы можем выявить уже сейчас - это будет противоречие между двумя направлениями в феноменологической деятельности, различающиеся между собой по тому, совпадают ли они с направлением деятельности обыкновенного сознания или противоречат ему. Одно из них, очевидно, обращает деятельность обыкновенного сознания по ходу и на пользу истории, другое заставляет обыкновенное сознание работать против собственной же истории, против собственной истины и результатов собственного труда.⁶

⁶ Подробнее смотри в статье Селиванов Ю. “Два метода феноменологического исследования”// Вестник МГУ. Философия. №1.1998.

Отдел II. Самосознание

Глава 1. Акт самосознания отчужденного духа

1. ПРОТИВОРЕЧИЯ АКТА САМОСОЗНАНИЯ

Всякое феноменологическое исследование имеет свое воплощение в определенной личности. Поэтому наше дальнейшее исследование будет связано с той фигурой, в которой марксовское исследование находит свое самосознание. Само оно было лишено возможности полноценного самосознания и могло лишь стремиться к нему в своем движении, но никогда не могло его достигнуть. Его акт самосознания происходит уже в другом месте, в другом духе и в другой личности, и поэтому мы оставляем Маркса и переходим к Ленину.

Ленин, несомненно, принадлежит к кругу важнейших и интереснейших деятелей в мировой истории. Для новейшей русской истории - это ключевая фигура, без которой серьезный разговор просто невозможен. В одном исследовании изобразить Ленина сколько-нибудь полно нельзя, и мы совершенно далеки от намерения подвергнуть Ленина критике и затем поставить на нем крест. Напротив, вопреки общераспространенному пренебрежительному отношению к этой всемирно-исторической личности мы настаиваем, что Ленина необходимо вернуть в область общественного внимания и научных исследований и, более того, закрепить за ним особое и важное место. Что же касается науки, то интерес к Ленину не требует пояснений.

В рамках нашего феноменологического исследования мы, разумеется, подходим к Ленину с особой точки зрения: он будет рассматриваться нами как определенный этап в эволюции нашего первоначального предмета, а именно особого феноменологического исследования, которое мы выше определили как критику идеологии. Инициатором этого исследования, как мы видели, выступило некоторое нулевое сознание, или более определенно - отчужденный

дух в форме нулевого самосознания. Поскольку само нулевое сознание действовало в рамках обыкновенного сознания, для него оказывается возможным переход в иную стадию по закону возрастания феноменологического сознания, изображенному в гегелевской феноменологии духа. Нулевое сознание неизбежно должно вступить в стадию самосознания и продолжить свое развитие далее к стадии разума. Причем эта эволюция первоначального исследования в силу его противоречивости происходит также двояким образом и порождает неопределенное множество исследований, каждое из которых способно к собственной эволюции, и таким образом, этот процесс может тянуться неопределенно долгое время.

Каждый шаг этой эволюции представляет собой некоторый феноменологический акт, однако, в отличие от классической феноменологии духа этот акт совершается не в рамках единого сознания феноменолога и соответственно представляет собой более серьезный разрыв и скачок между формами, в данном случае между исследованиями в аспекте сознания и в аспекте самосознания. Выше мы обозначили расхождение между исследованиями в аспекте в-себе и для-себя, а сейчас вводим еще одно разделение, причем совершенно независимое от первого. В обоих случаях для образования нового исследования необходим не просто переход в иную форму сознания, а необходимо наличие другого в достаточной степени самостоятельного и независимого субъекта или центра исследования, проще говоря, нужна новая голова, новая личность, утверждающая своим собственным актом начало нового исследования. На данном этапе нашего исследования нам представляется невозможным осуществление подобной эволюции или скачка в одной голове, хотя это суждение не окончательное.

Ленин как особая личность представляет собой этап самосознания первоначального нулевого сознания и его исследования. Прием в ленинском варианте, мы на это сразу должны обратить внимание, это особый акт самосознания, который можно более точно определить как акт самосознания в собственный предмет (соответственно, другой вариант феноменологического акта самосознания - это акт самосознания в себя, но мы в данном случае его вообще не рассматриваем, поскольку другой акт предполагает и наличие другой личности). Мы видели, что нулевое сознание приступает к своему исследованию при условии полного разделения себя и своего предмета - другого сознания. В этом для нулевого сознания нет никакого противоречия. Противоречие - как акт свобо-

ды, обращающий себя в несвободное состояние ради собственной ограниченной свободы относительно другого и несвободного сознания как несвободного - это противоречие обнаруживаем мы в ходе феноменологического анализа. Эту фихтевскую ошибку, как не раз подчеркивалось, повторяет нулевое сознание на своем уровне развития. Однако всякое свободное сознание способно как исправить такую ошибку, так и совершить ее на собственный манер. Полноценный акт самосознания для нулевого сознания в чистом виде невозможен. Тем не менее, односторонний и противоречивый акт самосознания, осуществляемый в другой голове, совершенно неизбежен. В ленинском случае эта односторонность заключается в том, что осуществляется акт самосознания в собственный предмет, тем самым односторонне снимается исходное противоречие путем дальнейшего развития уровня исследования. Теперь исследование действительно приобретает всеобщий характер. Однако при этом изменяется существенным образом и его природа. Первоначальное исследование внешне носило противоречиво двойкий феноменологическо-философский характер. Причем философская сторона выступала исключительно как пассивная, подвергаемая постоянной критике и не обладающая собственным предметом (можно сказать, что с этой философской стороны исследование являло собой скептицизм в чистом виде). Теперь философская сторона в исследовании приобретает самостоятельное значение, по крайней мере, по форме, поскольку ее содержание, естественно, всецело определяется содержанием нулевого сознания.

Особенность данного акта самосознания заключается в его противоречивости: он есть акт утверждения тождества противоречия, соответственно, противоречие противоречивым образом столько же снимается, сколько и сохраняется самим актом. Именно поэтому мы вправе считать, что имеем дело с актом самосознания. Хотя и противоречивым образом нулевое сознание находит свое тождество в ином сознании, однако, только такое самосознание и оказывается единственно возможным для нулевого сознания по его природе. Причем и сам этот акт самосознания тоже раздвоен: это может быть акт самосознания в себя (или для-себя) или акт самосознания в собственный предмет (или в-себе). Подлинный акт самосознания для нулевого сознания невозможен, но возможны и неизбежно совершаются два односторонних акта самосознания, каждый из которых находит свое воплощение в отдельной голове. Вариант, который мы сейчас рассматриваем, - нулевое сознание Маркса находит свое

одностороннее самосознание в голове Ленина. Естественно, что в результате этого акта мы сталкиваемся с тождественностью нулевого сознания, но необходимо противоречивой, так что мы обнаруживаем как тождество, так и противоречие с исходным исследованием, но именно так и должно обстоять дело. И именно поэтому результат, новое сознание, уже в стадии самосознания вообще не обнаруживает для себя расхождений со своей предшествующей формой. Мы же с феноменологической точки зрения должны отметить, фундаментальное расхождение, выразившееся именно в формальном акте самосознания в предмет.

Можно сказать, что вся суть различия концентрируется в собственном акте свободы иного сознания, акте "самосознания", но в исследовании и для исследования это приводит к многообразным последствиям, в каждом из которых можно найти как сторону преемственности, так и сторону разрыва и противопоставления. Именно поэтому Ленин - это совершенно новое и самостоятельное явление, которое необходимо рассматривать отдельно, притом, что понять

Ленина, не зная о существовании Маркса, нельзя. Только из Маркса мы можем перейти к Ленину, поскольку только в Ленине Маркс и его исследование находят свое воплощение, по крайней мере, то воплощение в "действительность", к которому по видимости стремилось марксовское исследование. По этой причине ленинский акт самосознания приносит для первоначального исследования как желанное исполнение и воплощение, так и пространство для развития в области конкретного духа и практического мира. Акт самосознания приводит к тому, что исследование вполне обретает свою цель, соединение с "действительностью". Теперь марксовская практика как субъект-субстанция, противоположная духу, обретает свое самосознание, становится для себя благодаря определенному конкретному духу. Таким образом, дух соединяется со своей противоположностью благодаря собственному свободному акту.

2. СВОБОДА АКТА САМОСОЗНАНИЯ И АБСТРАКЦИЯ ПРИРОДЫ

Это действие духа аналогично фихтевскому по своей форме перехода от свободы к несвободе, однако, представляет собой переход на ином уровне свободы духа к иному, соответственно, уровню несвободы. Различие состоит в том, что теперь Лениным совершается

акт, который не отвечает фихтевскому уровню Я, или личной свободы, этот акт исходит из свободы духа как особого цельного мира. Это различие совершенно очевидно в том, что как раз на фихтевском уровне личности Ленин как раз не обладает фихтевской свободой, а, наоборот, по меркам Фихте находится в состоянии несвободы. Однако последнее отнюдь не мешает ему осуществлять акт свободы на более высоком уровне, исходя из более широкого понимания Лениным практики. Именно поэтому в ленинском акте оказывается возможным соединение в личном конкретном духе и духа, и его противоположности, причем в результате рождается совершенно особый и новый дух, дух-мир, обладающий своей свободой. Ленинский акт самосознания, безусловно, односторонен и несвободен, но при этом он более развит, чем акт фихтевский, более глубок. Поэтому, с одной стороны, Ленин стоит ниже Фихте, если взять уровень личной свободы и самосознания, но он стоит выше Фихте по уровню тех ошибок и той глубины духа, которая при этом ему оказывается доступной. Ленинский дух-мир в силу своей несвободы на личном уровне хотя и следует рассматривать не только как дух-личность, но и как отдельный, особый, формально полноценный дух-мир, тем не менее, по необходимости он оказывается заключенным в отдельную личность. Соответственно, его развитие и уровень его собственного исследования неизбежно ограничены с этой стороны.

Трансцендентализм Канта различает самомышление и самопознание как акт, связанный с определенностью внутреннего чувства (см.: Кант, 261) и, как следствие, с абстракцией природы. Фихте решительно пересекает в этом пункте эту и все остальные границы кантовской философии, совершенно справедливо полагая, что кантовскому акту субъекта против своей свободы, (в котором Фихте не усматривает акта природы, а Кант усматривает некоторый акт несвободы ради свободы или свободу как дар природы) следует противопоставить акт свободы, освобождающий субъекта от пассивности, навязанной ему природой. Вследствие этого Фихте рождает ту путаницу с собственным Я, стоит ли за этим актом Фихте сам Фихте или, скорее, природа, хотя эта двусмысленность здесь совершенно необходима, и фихтевское Я только и следует понимать в этом противоречии и двояко. Это происходит потому, что Фихте еще недостаточно широко понимает абстракцию природы, хотя своей философией уже преодолевает ее ограниченное кантовское понимание. Окончательно кантовская абстракция природы снимается лишь Ге-

гелем в его духе как субстанции-субъекте. Однако, как мы уже говорили, и Гегель оказывается не вполне свободен от абстракции природы. Именно эту абстракцию природы отбрасывает от себя в бесконечную даль и забывает о ней (по видимости) нулевое сознание Маркса. Ленинский акт самосознания неизбежно оказывается напряженным с восстановлением этой отброшенной прежде абстракцией природы. Как следствие, получается ситуация восстановленного дуализма в результате акта самосознания. Но в данном, ленинском случае мы имеем положение дел обратное как фихтевскому, так и кантовскому дуализму. Ленинская позиция необходимо восстанавливает дуализм: дуализм, как мы ниже увидим, и наук (тот слабый дуализм, от которого не смог вполне избавиться и Маркс, но который ему и не особенно помешал), и дуализм в предмете исследования, и дуализм в способе исследования. Однако, этот послекантовский дуализм, сопряженный с нарушением по-фихтевски уже гегелевской абстракции, - более высокого уровня, чем первоначальный кантовский, и он уже скорее губит и уж никак не спасает ни кантовской свободы как дара природы, ни кантовского морализма, уповающего на добрую волю человека, ни кантовского категорического императива.

Собственно, пример Фихте уже обнаруживает эту проблему, но сам Фихте, естественно, этого не замечает, поскольку его законодательство свободы не принимает в расчет законодательство природы и тем самым основывается всего лишь на индивидуальном акте свободы. Ленинский акт самосознания в одном отношении близок фихтевскому, именно в акте индивидуальной свободы и также, что существенно, в моменте, преодолевающим кантовский формализм в философском понимании свободы как самодеятельности, не имеющей внешних границ (а не дара природы Канта), и в действии, восстанавливающим несвободу за пределами собственного акта путем утверждения абстракции природы как разделения труда (чем и ему отмщает кантовское наследие). Однако ленинский акт находится не только на уровне фихтевской абстракции, но стоит выше, на том уровне, где встречаются Гегель и Маркс, и где они, соответственно, для Ленина выглядят почти одинаково. Для Ленина высота этой позиции явилась не чем иным, как даром обстоятельств, каковым вообще является рафинированная западная культура в российских условиях. Но именно это позволило (или не помешало) ему осуществить в отношении этой позиции собственный акт свободы, который по-фихтевски смело и решительно смешивал границы двух аб-

стракций природы и соответственно двух степеней несвободы. В результате на одном конце этого акта, тем не менее, получилось соединение (пусть противоречивое), но двух степеней свободы на одной линии и, как следствие, состоялось рождение нового свободно-го духа-мира. Правда, так же неизбежно, что на изнанке этого духа-мира оказывалась удвоенная несвобода - несвобода личная и несвобода духа-мира. Так в личности Ленина рождается пусть ущербно, но действительно, ибо свободно, а перефразируя Гегеля, все действительное - свободно, все свободное - действительно, рождается новый дух-мир, обязанный своим возникновением лишь собственной свободе и еще более широкой абстракции природы, чем гегелевская.

Мы можем также сказать, что рождается и новая философия. Конец классической немецкой философии мы находим, конечно же, не в Фейербахе (это всего лишь блудный гегелевский сын), и не в Марксе, который несвободен от Гегеля именно в силу собственного отторжения от Гегеля, а далеко за пределами Германии - в провинциальной России. Разумеется, это не тот конец, о котором говорил или которого ждал Гегель. И мы, конечно, не хотим сказать, что Ленин создал философию в собственном смысле слова. Нет, как раз собственно ленинская философия, как он ее понимал, принадлежит к тому, что совершенно несвободно и, как следствие, является недействительной философией. Но, тем не менее, Ленин в целом как дух безусловно заслуживает философского внимания, ибо принадлежит философии. Дело в том, что именно в Ленине философия становится уже больше, чем просто философией, она действительно рождает свободный дух, но не просто дух-личность и философию в отдельно взятой голове, а дух-мир.

Еще раз подчеркнем, что этот мир рождается свободным и целостным лишь ущербно и противоречиво. В самом себе он все еще и по необходимости несет противоположное духу начало. Поэтому рождение этого нового духа-мира, воплощенного в Ленине, подлинно ужасно. Ленин - это, конечно же, чудовище в мире духа. Однако, как заявляет шекспировский Ричард III: "Мне неизвестна жалость, и значит, я - не зверь. (I know none, and therefore am no beast)". Свобода духа - вот что мы должны увидеть в Ленине прежде всего, как ранее мы утверждали то же самое и о Марксе. И только затем мы можем связывать все его действия с его собственным противоречивым и злым духом.

1 ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ АКТА САМОСОЗНАНИЯ КАК ДЕЙСТВИЯ ДУХА И ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Нулевое сознание как антипод духа и философии приобретает самосознание, воплощаясь в личности Ленина, и в своем исследовании приходит обратно к философии. В этом отношении акт самосознания обнаруживает свою односторонность и противоположность самому нулевому сознанию. Парадоксальным образом, но это заключается как раз в том, что Ленин достигает цели марксовского исследования в себе: благодаря акту самосознания в предмет, марксовский субъект-субстанция или практика приобретает наконец действительность и одновременно своего собственного подлинного субъекта. Правда, при этом она становится именно общественной практикой духа и именно в лице определенного конкретного индивида и конкретной партии. Таким образом, гегелевский абсолютный дух, совершив круг, снова возвратился к себе, однако на этом пути он потерял почти все: половину свободы, половину своего содержания формальным образом и почти все содержание содержательным образом. Но, тем не менее, он сохранил другую половину содержания и восстановил наполовину свою свободу в одном отношении, а именно в отношении внутри духа в его отношении к себе в оставшейся половине, то есть одну четверть свободы абсолютного духа. Таким образом, ленинское движение самосознания в одном отношении есть движение противоположное движению нулевого сознания от духа и движение, возвращающееся, хотя лишь в одном аспекте и противоречивым образом, к духу. Дух получает право полностью распоряжаться в своем предмете, то есть действует вполне как субстанция-субъект. Одно это и только это роднит Ленина с Гегелем и с философией и при этом разъединяет Ленина и нулевое сознание. Во всем остальном Ленин являет противоречивую, но явную противоположность духу.

Марксовский акт самополагания нулевого сознания в силу его исходной противоречивости был столько же актом самоутверждения, сколько и актом самоотрицания. Ленинский акт самосознания нулевого сознания в своем тождестве с нулевым сознанием всецело сохраняет это противоречие, но и по необходимости развивает и дополняет его уже в противоречии с исходным нулевым сознанием. Происходит это также двояко. Как мы только что видели, акт самосознания есть движение в направлении, обратном движению ну-

левого сознания, к восстановлению духа на 1/4 его свободы и влияния на предмет. Но точно также ленинское движение самосознания, двигаясь уже в направлении исходного нулевого сознания, и здесь пересекает пределы этого сознания и делает шаг дальше, тем самым входя с ним в противоречие уже на другом конце. Последнее движение, продолжающее исследование нулевого сознания за те пределы, которые оно само для него установило, выражается в том, что ленинское самосознание самым этим актом достигает той цели - совпадения со своим предметом или "действительностью" - которая была поставлена нулевым сознанием. Прежнее отношение субстанции-субъекта или исследователя-исследования сохраняется, и после акта самосознания исследователь и исследование представляют собой нечто единое, но только теперь это единство или субстанция-субъект оказывается обладающим моментом для-себя и тем самым отдельно и дополнительно в-себе оказывается уже в соединении с исходной целью нулевого сознания и его исследования. Таким образом, сохраняя верность нулевому сознанию вполне, его акт самосознания в противоречии с ним же сразу же и в один момент достигает в-себе (для-нас), а также по отдельности и для себя исходной цели нулевого сознания, и тем самым решительно снимает то исходное и непримиримое противоречие с собственным предметом, в рамках которого только и развивалась субстанция-субъект нулевого сознания. Так ленинское движение самосознания совершает знаменитые и шаг назад, и два шага вперед относительно нулевого сознания.

Приобретение момента для-себя (собственно самосознания) субъектом-субстанцией выражается в том, что нулевое сознание соединяется теперь с сознанием №3 (конечной целью, если мы вспомним схему работы нулевого сознания, см. о ней выше), и в результате этого акта сознание №3 приобретает все же некоторый единый центр самосознания (в личности Ленина), а нулевое сознание теперь выражается в совершенно явной и откровенной форме как для-себя, так и для другого. Чего, мне кажется, нельзя отнять у Ленина, так это его полной откровенности. Как и нулевое сознание, он абсолютно уверен в своей истине, но не прячет ее за пределами исследования, а совершенно открыто высказывает ее в ходе самого исследования. Здесь не надо путать акт самосознания, о котором мы говорим, и самосознание личности Ленина, он не более склонен к самокритике, чем Маркс. Более того, эта истина в отличие от истины нулевого сознания сохраняет свою абсолютность именно благо-

даря возвращению к форме абсолютного знания и полному участию ее в исследовании, так что она столько же заранее наличествует, сколько же и создается в ходе исследования, при этом не изменяя своей абсолютности. Тем же актом приобретается, но по отдельности от для-себя и момент в-себе. Это движение и состоит в том, что нулевое сознание соединяется не только с собой в собственном сознании некоторой личности, но в-себе оно достигает своего единства с действительностью. Прежде нулевое сознание в ходе своего исследования могло только бесконечно приближаться к некоторой чрезвычайно удаленной точке X в своем акте самополагания-самоотрицания, ибо нулевое сознание столько же желает сознания себя, сколько и страшится его (и в этом его несчастье, ибо только бесконечное приближение, но никак не конечное достижение составляет противоречивое условие его движения или исследования). Акт самосознания противоречивым и раздельным образом, но преодолевает это противоречие и в самом предмете или в-себе, так, что точка X в-себе оказывается для ленинского самосознания уже достигнутой. Но поскольку разделение между для-себя и в-себе при этом от нулевого сознания унаследованное восстанавливается также, само исследование ленинское разделяется на два этапа: первоначальный этап - это достижение для себя момента X, которое в себе уже достигнуто. Второй этап - движение исследования после момента X к достижению полного разрешения противоречий исследования. Причем, если первая часть исследования оказывается вполне достижимой, то во второй части и ленинское исследование выливается в бесконечное приближение к бесконечно удаленной цели.

Соединение с предметом или действительностью в акте самосознания приводит к тому, что ленинское сознание и исследование протекают в единстве со своим предметом и имеют столько же теоретический, сколько и практический характер. Само нулевое сознание теперь не ищет и не собирается только находить себя в будущем предмете, а явным образом обнаруживает себя в настоящем предмете и вносит себя в предмет в ходе собственной деятельности. В этом последнем движении мы обнаруживаем примету не только самосознания, но и разума. Если начало исследования лежит в личности, то затем эта личность благодаря своему внутреннему духу-миру вырастает в некую сверхличностную реальность. Таким образом, ленинский дух-мир приобретает не только отдельное тело личности в своем предмете, а разворачивается и развивается в ходе исследования в дух-партию и затем дух-государство, а в перспективе - в дух

мировой революции. При этом на всем протяжении исследования эта линия преемственности не прерывается, поскольку в самой личности Ленина заключается нечто большее. Личность развивает исследование, а исследование развивает личность. Собственная личность Ленина вполне соответствует его исследованию. Она не представляет собой какой-то замкнутый в себе индивидуальный субъект, а есть не что иное, как воплощение функции исследования, и в каждом шаге этого исследования вписывается в предмет эта исходная функция. Ленинская личность уже не принадлежит себе, а представляет собой живое воплощение собственного исследования. Но с этой стороны, как раз, и личность исследователя, и его исследование оказываются тождественны в несвободе и от этого пребывают в удвоенной несвободе. При этом противоречивым образом исходное феноменологическое исследование соединяется с собственно философским исследованием лишь в одной точке этой несвободы. По этой причине ленинское исследование приобретает значение не только действительного исследования, но и самой действительности. Вместе с ленинским самосознанием и в наше исследование необходимо вторгается действительность, историческая действительность.

Совершенно невозможно говорить о Ленине и не говорить тем самым об исторической реальности его времени. Однако наше исследование носит феноменологический характер, а не исторический. Поэтому сейчас мы должны оговориться. Во-первых, наше исследование не имеет своим предметом собственно историческую реальность, и по этой причине в нем нет никаких положений или выводов, относящихся непосредственно к тем или иным эпизодам истории или их освещению в исторической науке. Во-вторых, в силу того, что в ленинском случае мы имеем дело с этапом самосознания нашего предмета, то тем самым неизбежно в предмет входят нечто большее, чем просто сознание, а именно определенный конкретный дух в его многообразии и многосторонности. Поэтому наше исследование, будучи феноменологическим, имеет дело со всеми сторонами в деятельности этого духа, какие будут представлять для нас интерес, и с этой стороны мы можем входить в обсуждение всех содержательных вопросов ленинского исследования в качестве уже нашего предмета. В-третьих, не следует смешивать эти два момента в одно в нашем исследовании, и всегда следует помнить, что историческая реальность, взятая отдельно от ленинской личности и ленинского духа, не имеет никакого отношения к предмету нашего

исследования и в нем, соответственно, не присутствует. Мы ни в коем случае не намерены решать вопрос о том, имели ли место какие-либо события как исторические факты, ни в положительную, ни в отрицательную сторону, хотя бы даже в самом исследовании одни события выглядели бы как очевидно реальные, а иные как фиктивные. В этом вопросе должны разобраться историки, обладающие обширными знаниями документов и материалов той эпохи, но и они в этих вопросах должны быть крайне осмотрительны. Что-то нам подсказывает, что именно ленинская эпоха может принести немало сюрпризов для традиционного метода истории. (Сможет ли историческая наука изобразить ленинский период, не обращаясь к самому Ленину за комментариями, или что-нибудь прибавить по сравнению со сказанным Лениным?).

Пожалуй, мы уже достаточно обговорили особенности ленинского исследования для того, чтобы читатель не забывал о его феноменологической сути и корнях. Это было необходимо, поскольку в предмете ленинского исследования еще труднее усмотреть его связь с феноменологией или исследованием сознания, тем более что это действительно уже скорее исследование самого духа. На поверхности же и для читателя, и для самого Ленина его предмет необходимо, как мы это выяснили, говоря о Марксе, выглядит как общество, соответственно само исследование определяется в качестве общественной науки. Однако уже в самоопределении мы встречаемся с особенностью ленинского сознания, которая обнаруживается в его теоретической деятельности и затем и в практической. Самое примечательное в предмете ленинского исследования это то, что как следствие акта самосознания в нем восстанавливается в своем влиянии абстракция природы, отброшенная Марксом, и тем самым в предмете в целом воскресает кантовский дуализм (теперь мы говорим уже о предметном дуализме, выше речь шла о дуализме самого исследования, а не предмета). Явным образом это видно и в дуализме наук, утверждаемом в самоопределении как социальной науки (см. ниже), да и в самом понимании предмета - общества. Соответственно, с восстановлением абстракции природы на кантовском уровне происходит и решительное ее преодоление на уровне гегелевском - то есть, ни о какой природе человека Ленин уже не рассуждает. Но именно в силу этого самым значительным образом меняется и отношение к предмету исследования как к идеологии. И в случае ленинского исследования идеология продолжает оставаться ключевым словом, даже более значимым, чем об-

щество. Ленинское исследование есть самосознание критики идеологии, и тем самым в отношении критики идеологии происходят все те изменения, что мы обсуждали выше. И в этом случае критика идеологии обретает как свою тождественность, так и противоположность, и противоречивость. Последнее прежде всего выражается в том, что в Ленине мы имеем уже конкретный дух, и не просто личность, а дух-мир. Однако в своей тождественности этот дух утверждается именно как противоположность духа и своим исходным началом всегда имеет тождество противоречия. На этом тождестве противоречия и развивается вся мощь духовная и антидуховная ленинского исследования. Истина ленинского исследования всегда лежит посередине, но в отношении духа эта середина уже не соединяющая, как в кантовском дуализме, а разъединяющая и в самом расколе и противоречии и борьбе обретающая собственные тождество, силу и истину.

Глава 2. Научная идеология. Самосознательный

отчужденный дух в борьбе за себя и с собой

1. НАУЧНАЯ ИДЕОЛОГИЯ КАК САМОСОЗНАНИЕ КРИТИКИ ИДЕОЛОГИИ

Ленин - марксист. Этот тезис, я думаю, не требует пространных обсуждений. Во всех ленинских работах, как до революции, так и после, мы встречаемся с изложением, обоснованием и защитой марксистских позиций. Можно лишь добавить, что Ленин - марксист также и в том смысле, в каком сам Маркс себя марксистом не считал. Основание этого расхождения лежит в акте самосознания, о котором мы говорили выше. Нет большого смысла в нашем исследовании обнаруживать в Ленине марксиста и подкреплять это цитатами из Ленина, которые зачастую просто дублируют соответствующие высказывания Маркса или Энгельса. Гораздо интереснее и важнее обратить внимание на своеобразие и самостоятельность ленинской позиции. А именно таким предстает Ленин, начиная уже с самых ранних его работ.

Возьмем "Что такое "друзья народа" и как они воюют против социал-демократов"(1894). Ленин называет здесь свою позицию марксизмом и "материалистическим пониманием истории", но он идет дальше и утверждает, что это "синоним общественной науки" (Соч.1,125) или "научная социология" (Соч.1,123). Так сразу же восстанавливается дуализм наук, и ленинская позиция оказывается хотя и научной точкой зрения на историю и даже "единственно научным ее пониманием" (Соч.1,125), однако объявляется именно научкой социологией и не наукой о природе. Слабый намек на разделение наук в "Немецкой идеологии" становится вполне определенным. Здесь Ленин явным образом отказывается от изучения природы и высказываний по поводу природы. В "Материализме и эмпириокритицизме" ему придется решать вопросы "физического идеализма", но это будет обсуждение именно философских положений, а не конкретно-научных. Пока же он как раз призывает "бросить общие теории и философские построения" и противопоставляет философско-историческим теориям, которые "возникали и лопались, как мыльные пузыри, являясь в лучшем случае симптомами общественных идей и отношений своего времени" (типичное свойство идеологии, как мы знаем), научную социологию, занимающуюся изучением "действительных общественных отношений"(Соч.1,127). Термин "общественное отношение", как мы выяснили выше, у Маркса является выражением его абстрактного и односторонне критического преодоления абстракции природы человека. Однако Ленин и здесь вносит своеобразный дуализм, утверждая, что "общественные отношения делятся на материальные и идеологические. Последние представляют собой лишь надстройку над первыми, складывающимися помимо воли и сознания человека, как форма деятельности человека, направленной на поддержание его существования"(Соч.1,134). Это очень похоже на марксизм, однако, мы помним, что у Маркса граница между идеологией и "действительностью" оказывалась постоянно соскальзывающей вниз, а здесь она жестко закрепляется как граница двух типов общественных отношений, очевидно несводимых один к другому по своему способу существования, хотя последние и могут быть объяснены исходя из первых. Материальные общественные отношения - это такие, "которые складываются, не проходя через сознание людей: обмениваясь продуктами, люди вступают в производственные отношения, даже и не сознавая, что тут имеется общественное производственное отношение" (Соч. 1,122-123). Идеологические общест-

венные отношения - те, "которые, прежде чем им сложиться, проходят через сознание людей" (Соч. 1,122). Очевидно, что со строгой марксистской точки зрения эти отношения равным образом идеологические и, следовательно, равным образом находятся вне сознания тех людей, которые в них участвуют. Ленин это чувствует и сразу же вынужден оговариваться, что "разумеется, речь все время идет о сознании общественных отношений и никаких иных"(там же), но ясно, что это дело не спасает, оттенок расхождения с Марксом, хотя и еле заметный, все же обозначился. А "иные" отношения к природе опять оказываются исключенными на основании дуализма наук. Таким образом, идеологические отношения оказываются изначально встроенными в структуру общества в целом, и уже не может идти речь, как это было в критике идеологии у Маркса, об уничтожении идеологии вообще. Соответственно, идеологическая область разделяется на две части. Ленин открытым текстом признает существование двух видов идеологии: научной идеологии и идеологии ошибочной. Он пишет: "Мы должны изучить объективные условия крестьянского аграрного переворота в капиталистически развивающейся России, отделить на основании этого объективного анализа ошибочную идеологию(sic-ЮС) тех или иных классов от реального содержания экономических перемен ... " и т.д. (Соч. 13,234). Есть верная идеология и есть ошибочная, и хотя "исторически условна всякая идеология, но безусловно то, что всякой научной идеологии(sic-ЮС) (в отличие, например от религиозной) соответствует объективная истина, абсолютная природа" (Соч.14,123). Тут уже явное разногласие с марксизмом, где идеология, как мы помним, начисто лишалась всякого, даже малейшего права претендовать на истину. И основания этого расхождения Ленина с Марксом для нас вполне объяснимы: в акте самосознания критика идеологии обнаруживает себя в своем предмете, то есть идеологии, и как следствие должна самоопределиваться в качестве "научной идеологии" как синонима социологии и, естественно, что она ничуть не смущается таким поворотом событий. См. работы, где Ленин определяет свою позицию как "научную идеологию", "социалистическую идеологию" и т.п. (см.: Соч.6,152).

В остальном представления об идеологии у Ленина вполне марксистские и термины, которые он употребляет при ее характеристике (идеологические "дым", "туман", "болтовня", "фразы", "иллюзии") тоже напоминают Маркса. Хотя Ленин и разделяет идеологию надвое, но ее вертикальный срез и объем у него остаются

ся прежними: начиная от философии и религии через сферу морали, права и государства к политической экономии (см.: Соч. 14,328; 15,371-381:17,397;29,433-451).

Отношения идеологии, идеологов и соответствующего социального слоя Ленин понимает также вполне по-марксистски, цитируя 18 брюмера” (см.: Соч.2,200-201). В другом месте он говорит: реально в этом понятии... не то, что крестьяне думают или народники говорят, а то, что вытекает из экономических отношений” (Соч. 13,269). Таким образом, критика идеологии понимается прежде всего как "материалистическая критика...то есть критика, сопоставляющая политико-юридические социальные, бытовые и другие факты с экономикой, с системой производственных отношений, с интересами тех классов, которые неизбежно складываются на почве всех антагонистических общественных отношений”(Соч. 1,308). Здесь не говорится об уничтожении идеологии вообще или о критике идеологии как противоположности любой идеологии. Однако Ленин чувствует и необходимость уточнить понятие идеологии с критической стороны и для этого даже вводит однажды свой собственный особый термин - "эскамотирование". Он вводится для уточнения отношения идеологии к тому слою, интересы которого она выражает. Однако это не избавляет, как мы сейчас увидим, Ленина от изначальной двусмысленности его положения или отношения к идеологии в целом. "Эскамотировать, - пишет он в работе "Основной тезис против эсеров"(1902г.), где я встретил этот термин, и где он специально определяется как нововведение, - значит собственно обмануть... между тем я далек от мысли обвинить с.-р. в чем-либо подобном сознательной лжи или нечестных мотивах действия... Но то обстоятельство, что люди искренне и убежденно занимают известную социально-политическую позицию, несколько не разрешает вопроса о том, не является ли безусловно ложной и внутренне-противоречивой эта позиция? Не должны ли неизбежно результаты самой лучшей деятельности с этой позиции оказаться (хотя бы даже помимо сознания и воли действующих) "эскамотированием" рабочего движения, совлечением его с пути, заведением в тупик и т.д.?". Эскамотирование, таким образом, есть коренное противоречие "между принципами, программой "партии" и ее действительным отношением к процессу революционирования современного общества" (Соч.6,243-246). Больше к этому термину Ленин никогда не обращался. Воздержимся и мы от комментариев, цитата, по-моему, говорит сама за себя. Собственное про-

тиворечие научной идеологии обнаруживается здесь со всей ясностью.

Итак, мы должны обратить внимание на то, что в самосознании Ленина критика идеологии сама превращается в часть идеологии, что, естественно, и следовало ожидать. При этом ее отношение к идеологии в целом становятся противоречивыми. Однако в этом же самом противоречии критика идеологии сохраняет свою тождественность, а это значит, что ленинское исследование одновременно приобретает и независимость от идеологии в прежнем смысле. И эта независимость также отличает Ленина от исследования нулевого сознания, которое всего лишь противопоставлено идеологии, а значит и не в состоянии выйти за пределы области идеологии. Можно сказать, что теоретически Ленин также не выходит за область идеологии и наоборот еще более утверждается в ней, но как раз благодаря этому ленинское исследование оказывается в практическом отношении выше идеологии, то есть в отношении свободы от идеологии. Если мы вспомним здесь, что область идеологии есть область общественного сознания или область разделенного, абстрактного труда, то Ленин именно в одном отношении оказывается в состоянии подвергнуть критике именно идеологию вообще, а следовательно, в одной точке занять позицию философской свободы в отношении идеологии. Именно эта позиция и сочетает в себе признание идеологии вообще с ее фундаментальной критикой, что мы видели как раз у Гегеля, но чего мы не сможем найти у Маркса. Однако характер собственно ленинской критики носит тем более разрушительный характер, что ленинский принцип тождества противоречия теперь способен выступить как против содержания, так и против самой формы сознания, чего еще не удавалось опять-таки при всем желании Марксу. Именно поэтому применительно к ленинскому исследованию мы вправе говорить о реальном движении критики от формы к форме. На этом пути ленинскому сознанию удастся именно в тождестве противоречия обосновать некую всеобщую форму, аналогичную философии, но направленную против движения и развития духа в истории в определенных формах. Насколько эта критика будет разрушительна по своим последствиям, настолько же она будет верна и сильна именно в своем философском аспекте критики идеологии вообще. Простой и постоянной формой этой критики будет именно подвижное противоречие, ведущее постоянную борьбу на два фронта ради собственного тождества. Определив свою позицию как научную идеологию, Ленин об-

рекает себя на постоянную, ни на мгновение не прекращающуюся трагическую борьбу. Однако его это не смущает, и он с готовностью бросается в бой на всех фронтах сразу.

БОРЬБА ЗА МЕСТО В НАУКЕ

Поскольку действительным предметом критики идеологии с ее точки зрения выступает дух или общество, при своей эволюции критика идеологии трансформируется в разнообразные варианты социологии или науки об обществе. То же самое происходит и с научной идеологией - она действует под именем социальной науки и на этих правах распространяет сферу своей активности и на область академических дискуссий. Потребность в академическом признании некотором реноме в мире науки всегда присутствует в деятельности научной идеологии, хотя чисто теоретическая академическая дискуссия никогда не является ее главным орудием, поскольку предполагается сочетание деятельности научной с деятельностью действительной или в действительности. При таких условиях научная идеология всегда склонна вмешиваться в научный и образовательный процесс, что вполне естественно для отчужденного духа, но никогда не действует по общепринятым условиям научной работы как идеологическим, а действует всегда по собственным правилам. Научная идеология сама по себе представляет науку нового типа, и на этом основывается ее полная самостоятельность в отношении к традиционной науке. По этой причине научная идеология выступает в социологии не просто на правах некоторой теории, а представляет собой существенную и более высокую форму социального знания, с позиции которой особым образом разворачивается вся область социологического знания в целом.

Самосознание критики идеологии превращает ее в научную идеологию. Научная идеология, как мы увидели, несет в себе противоречие. Это противоречие заставляет ее в попытках самоутверждения вести борьбу на два фронта против двух своих врагов, каждый из которых воплощает в себе одну из сторон собственного внутреннего противоречия научной идеологии. По этой же причине с каждым из своих противников научная идеология готова идти на союз и превратить одного своего врага во временного союзника в борьбе против другого врага. В теоретической области или научной

области эта борьба на два фронта разворачивается как борьба социологии как научной идеологии (в дальнейшем - НИ) (единственно научной позиции, с точки зрения Ленина, и в этом мнении Ленин, напомним, опирается на ту форму абсолютного знания, которая в минимальной степени, но все же присутствует в его научной идеологии, и чему она, собственно, и обязана своей теоретической мощью) против социологии как просто науки или научной социологии (в дальнейшем - НС) и одновременно против социологии как идеологии или социологии-идеологии (в дальнейшем - СИ). Сама НИ, как легко заметить, помещается между своими противниками и тем самым еще больше разжигает их взаимное противоборство, внося в него свои собственные противоречия. При этом весь комплекс СИ-НИ-НС образует некоторое единое направление в социальной науке, поскольку представляет определенное и противоречивое действие духа. Ведущую роль в этом процессе создания и развертывания социальных теорий играет именно критика идеологии и ее производные варианты как продукты деятельности отчужденного духа. Неслучайно, момент единства выражается в той позиции, которую занимает НИ. И она же вносит самый жесткий раздор в отношения между всеми тремя участниками, так что ни один из них не в состоянии обнаружить это внутреннее единство, и каждый видит в другом свою противоположность.

Две крайние позиции, научная социология и социология-идеология, включают в себя огромное множество различных вариантов социальной теории. При своем рождении ленинская научная идеология сразу же вступила в противоборство со своими ближайшими теоретическими соседями, воплощенными в силу исторических обстоятельств в случае социологии-идеологии в народнической теории г-на Н.К.Михайловского и в случае с научной социологией в легальном марксизме г-на П.Струве. Эта ленинская полемика поможет нам представить основные теоретические позиции, с которыми выступила в области науки научная идеология. Сама полемика, как можно догадаться, строится по определенной схеме, в качестве научной НИ критикует СИ за идеологичность, и наоборот, в качестве идеологии НИ критикует НС за абстрактную научность. В любом случае ее собственная позиция остается по необходимости двойственной.

НИ разделяет с СИ или народнической идеологией сам идеологический принцип вмешательства социальной теории в историческую практику. Обе стороны критически относятся к существующей

реальности и намерены собственным действием изменить положение дел. В полном соответствии с идеологической точкой зрения народники рассматривают реальность в качестве места приложения идеологической активности. Действительность представляется как нечто нерациональное или недостаточно рациональное, требующее вмешательства со стороны науки. Соответственно, свою задачу СИ видит в том, чтобы внести в несознательную и нерациональную историческую реальность как раз то, чего ей не хватает, то есть культуру или рациональность в самом широком смысле. Таким образом свою научность СИ видит в том, что ей противостоит в качестве предмета несознательная нерациональная действительность и в дальнейшем считает возможным занять в отношении к этой нейтрально нерациональной и несознательной действительности позицию чистой научности и моральной политики. С другой стороны, в качестве идеологии СИ намерена вмешаться в историческую действительность на правах особого участника. По отношению к собственной активности СИ все остальные участники исторического процесса выглядят деятелями несознательными или не вполне сознательными, и в этом отношении вся историческая действительность в целом представляется СИ как идеологии материалом, предназначенным для идеологической обработки и готовым воспринять в себя ту форму, которую ей намерена придать СИ.

Все эти позиции СИ оказываются неприемлемыми для НИ и подвергаются ею самой суровой критике. НИ утверждает, что идеологическая позиция СИ лишает ее возможности обнаружить подлинное содержание действительности, а ее научность или степень ее научности не позволяет ей занять правильную идеологическую позицию в отношении к действительности. СИ не разделяет в действительности уровни идеологических и материальных общественных отношений, как это делает НИ, и соответственно, она не имеет представления о такой действительности, которая не определяется идеологическими отношениями, а наоборот определяет последние. Поэтому, как утверждает Ленин, народническая социология не видит реальности, не знает фактов. И поэтому же она заблуждается насчет собственных возможностей по изменению данной действительности, в чем и проявляется ее идеологичность. “Наличность “хозяйничанья за чужой счет”, наличность эксплуатации всегда будет порождать как в самих эксплуатируемых, так и в отдельных представителях “интеллигенции” идеалы, противоположные этой системе. Для народника достаточно констатировать факт, порож-

дающий такие идеалы, затем привести указания на законность идеала с точки зрения “современной науки и современных нравственных идей” ... и взывать далее к “обществу” и “государству”: обеспечьте, оградите, организуйте!” (Соч. 1,396). В этих идеологических призывах выражается бессилие СИ как только идеологии и одновременно ее научная ограниченность. Вместе с тем НИ как идеология приветствует такое активное отношение к социальной действительности, но НИ не приемлет чисто идеологического характера воздействия СИ на действительность и совершенно иначе оценивает и изображает эту “действительность”. “Марксист исходит из того же идеала, но сличает его не с “современной наукой и современными нравственными идеями”, а с существующими классовыми противоречиями, и формулирует его поэтому не как требование “науки”, а как требование такого-то класса, порожаемое такими-то общественными отношениями (которые подлежат объективному исследованию) и достижимое лишь так-то вследствие таких-то свойств этих отношений”(Соч. 1,396). Во-первых, СИ не знает, что подлинная несознательная реальность есть реальность объективных материальных общественных отношений, неподвластных идеологическому воздействию. Во-вторых, она не замечает того, что реальность на самом деле всегда находится под воздействием исторических, в том числе и идеологических сил, и в этом смысле как раз не может быть более или менее сознательной, а всегда включает в себе момент сознательного или идеологического воздействия. С обеих сторон получается, что намерения СИ внести сознательный момент в деятельность истории, с одной стороны, излишни, а с другой стороны, совершенно лишены связи с реальными процессами и полностью утопичны. НИ категорически возражает против народнической идеологической активности, насколько она может помешать несознательному процессу утверждения капитализма в России путем выдвижения “более рациональных” утопических проектов. И с этой стороны НИ выглядит как сторонник научного, объективного подхода к историческому процессу. НИ критикует СИ как раз за то, что последняя не видит в истории других идеологических сил и рассматривает в качестве единого и единственного субъекта истории собственную рациональность, предназначенную для внесения в нейтральную или объективную почву истории, которая предстает всегда в качестве несознательной или не вполне сознательной реальности. Восполнить этот недостаток истории СИ намерена собственными усилиями и за счет собственного,

сознательного содержания. Подлинная историческая реальность, с точки зрения НИ, всегда вполне сознательна или культурна, но ее рациональность заключена не в абстрактной позиции "рациональности", а в классовой борьбе, представляющей борьбу рациональности и нерациональности как переменную, производную от борьбы двух классов. Вместе с тем, СИ не знает и действительного положения дел в области идеологических отношений. И с этом стороны ее научная нейтральность не позволяет СИ обнаружить присутствие сознательного активного элемента в самой действительности, обнаружить вмешательство как постоянный сознательный фактор истории и соответственно обнаружить столкновение в идеологических отношениях антагонистических позиций отражающих антагонизм материальных общественных отношений. В этом отношении ленинская НИ, опять мы не можем этого не отметить, оказывается в одном отношении близка гегелевской философии истории с ее признанием изначальной разумности исторического процесса. На языке Ленина аналогичное утверждение выглядит как принцип вмешательства признаваемого в качестве неотъемлемой характеристики исторического процесса в целом.

Капитализм в деревне это для автора не более как "грустное явление!" А если де не держаться теории невмешательства, тогда можно устранить эти условия. Да если бы, да кабы! Но никогда не бывало на Руси политики невмешательства, всегда было вмешательство "(Соч. 1,325-326). И в этом отношении позиция вмешательства со стороны СИ на условиях чистой рациональности и моральности в применении к якобы идеологически нейтральной действительности выглядит с позиции НИ крайне утопично. Поскольку с точки зрения самой НИ в действительности соединяются всегда элементы, различающиеся по их отношению к идеологическим отношениям, в этой действительности всегда присутствует и собственная действительность НИ (это есть ее действительность еще и в прямом смысле как наличие НИ), которая вполне свободна от идеологических отношений и которая в полной мере обнаруживается только самой НИ, и такая действительность, которая еще не освободилась или не вполне освободилась от идеологического вмешательства и представляет собой действительность устаревшую или действительность предшествующей исторической эпохи. Если по отношению к первой критическая деятельность СИ признается утопически-идеологической и антинаучной, то по отношению к уже устаревшей части действительности критика СИ признается вполне оправдан-

ной как в идеологическом, так и в научном отношении по своим возможным результатам. Между СИ и НИ по причине их общего происхождения из критики идеологии находится и нечто общее в отношении к действительности, а именно в отношении той части их общего предмета или действительности, которая является предметом критики с позиции самой научной действительности и которая по этой причине выглядит как действительность, устаревшая по сравнению с настоящей действительностью, борьба с этой действительностью, с точки зрения марксиста, вполне оправдана и отвечает собственным интересам НИ. “Народнические теории, будучи нелепы и реакционны с точки зрения борьбы за социализм против буржуазии, оказываются разумными ... и прогресс в буржуазной борьбе против крепостничества”. Таким образом, наряду с “иллюзорностью теорий народничества” в них имеется и “ограниченная определенной исторической задачей правда борьбы с крепостничеством”(Соч.13,215). И как раз наоборот только как реакционными может НИ расценить попытки СИ вмешаться в подлинную, то есть “капиталистическую” действительность, эти намерения можно охарактеризовать как научно-реакционные или идеологически-утопические с точки зрения НИ. Этой действительности сама НИ обязана своей научностью и своей идеологичностью, и именно поэтому она строго следит за тем, чтобы эта действительность оставалась в неприкосновенности. Собственно, сама действительность, которую так ценит НИ, представляет собой не что иное, как антагонизм или противоречие, в котором отражается собственный внутренний антагонизм научной идеологии.

Как идеологии НИ и СИ обе настроены вносить сознательный элемент в действительность, но они расходятся в понимании того, что именно нужно в нее вносить. Если в несознательную действительность народник собирается вносить рациональность, то научный идеолог в первую очередь собирается вносить в действительность идею классовой борьбы как идею, отражающую подлинное положение дел, факты, а не идеалы или утопические проекты. В противовес им теоретическая работа “социалистической интеллигенции” должна состоять в конкретном изучении “всех форм экономического антагонизма в России, изучение их связи и последовательного развития; она должна вскрыть этот антагонизм везде, где он прикрыт политической историей, особенностями правовых порядков, установившимися теоретическими предрассудками. Она должна дать цельную картину нашей действительности как опреде-

ленной системы производственных отношений, показать необходимость эксплуатации и экспроприации трудящихся при этой системе, показать тот выход из этих порядков, на который указывает экономическое развитие” (Соч. 1,278). Именно в утверждении этого антагонизма с целью, тем не менее, его преодоления в дальнейшем и состоит идеологическая и научная цель НИ. Хотя в качестве научной НИ утверждает так же и то, что эта ее действительность представляет собой не столько идеологический, сколько объективный материальный антагонизм, присущий самой природе общественных отношений. И поэтому в качестве науки НИ не считает для себя возможным вмешиваться в область материальных общественных отношений как таковых. “Эта цитата - достаточный ответ современным народникам, которые из презрительного отношения марксистов к подобным мерам заключают, что они хотят быть “зрителями”, что они хотят сидеть, сложа руки. Да, конечно, в буржуазную действительность они никогда не вложат своих рук, они всегда останутся по отношению к ней “зрителями” (Соч. 1,340). Но в этом же, как легко заметить по стилю высказывания, выражается и идеологически критический характер отношения НИ к данной, капиталистической действительности. Однако противоречие проявляется еще и в том, что на условиях научных и действительных, НИ не имеет права вмешиваться в критикуемую ею капиталистическую действительность. Предполагается в полном соответствии с требованиями научности, что данная действительность должна быть снята не просто путем идеологической критики, а самым объективным и действительным ходом истории. С другой стороны, со своей идеологической стороны НИ признает свое полное право и считает вполне оправданным выступать в некотором отношении на идеологических позициях, отражающих интересы утверждения и развития именно капиталистической действительности. Не желая иметь ничего общего с этой действительностью, НИ, тем не менее, в борьбе между действительностью капиталистической и действительностью устаревшей, крепостничеством, всегда открыто становится на сторону капитализма. “Русские марксисты, подчеркивая прежде всего и сильнее всего, что вопрос о свободе торговли и протекционизме есть вопрос капиталистический, вопрос буржуазной политики, должны стоять за свободу торговли, так как в России с особенной силой сказывается реакционность протекционизма, задерживающего экономическое развитие страны” (Соч.1,416). И такая позиция также находит полное оправдание в научности НИ, выступающей

против идеологического подчинения экономической действительности и предполагающей утверждение антагонизма при условии максимального развития сторон этого антагонизма как порожденного самой действительностью. В этом отношении научность НИ не позволяет ей оторваться вполне от данной капиталистической действительности именно в идеологическом отношении. С другой стороны, научно-терпимое отношение к капиталистической действительности находит свое оправдание в том, что от этой действительности НИ ждет, прежде всего, идеологического результата, каковым, по ее мнению должно явиться приобретение одной частью этой действительности, а именно пролетариатом, революционного и социалистического сознания. “ “Разумна” политика, развивающая, а не задерживающая капитализм, - “разумна”, конечно, не потому, что, служа буржуазии, все сильнее подчиняет ей производителя... а потому что, обостряя и очищая капиталистические отношения, она просветляет разум того, от кого только и зависит перемена, и развязывает ему руки”(Соч. 1,479). “Социал-демократы считают прогрессивной работу нашего капитализма, когда он стягивает эти мелкие раздробленные рынки в один всероссийский рынок, когда он создает на место бездн мелкх благонамеренных живогло-тов кучку крупных “столпов отечества”...когда он разрывает это подчинение трудящегося местным кровопийцам и создает подчинение крупному капиталу. Это подчинение является прогрессивным по сравнению с тем - несмотря на все ужасы угнетения труда, вымирания, одичания, калечения женских и детских организмов и т.д. - потому, что оно БУДИТ МЫСЛЬ РАБОЧЕГО, превращает глухое и неясное недовольство в сознательный протест...”(СочЛ,218).В этом выражается несознательность действительности, по НИ, но она собирается преодолеть именно эту несознательность рабочего, а не нерациональность действительности вообще, и не идеологическими или не только идеологическими мерами, а, прежде всего с помощью самой действительности. Поэтому развитие и даже ужесточение капиталистической эксплуатации, обострение всех противоречий и их максимальное развитие должно принести по НИ одновременно как действительные, так и идеологические результаты.

Утопична СИ, с точки зрения НИ, не просто в силу незнания действительности, хотя и это существенно. “Когда народник дает описание фактов, рассуждения всегда основаны на обратном предположении, что сила не на стороне буржуазии, а “на стороне народа” Толкует о выборе пути что государство должно стать на нрав-

ственную и политическую точку зрения, что учить народ должны именно народники и т.д., как будто бы сила была уже на стороне трудящихся и их идеологов и оставалось только указать приемы употребить эту силу" (Соч.1, 370). При всех теоретических расхождениях с народниками Ленин признает основным идеологическим недостатком рассуждений СИ отсутствие силы, силы именно идеологической. Последняя же по причине своего идеологического характера в рамках ленинского исследования не может быть связана с «действительностью действительным образом, то есть наличие или отсутствие этой силы не может быть санкционировано действительностью как объективным фактором, а исключительно определяется самим фактом обладания силой. Таким образом, в качестве последнего теоретического аргумента используется сам факт обладания силой, Обеспечивающей идеологии её научность.

Если по отношению к науке позиция НИ представляет собой центр и средоточие противоречия, позицию наиболее полную с теоретической точки зрения, то в отношении к действительности, верная собственным научным и идеологическим принципам, НИ занимает одну из сторон противоречия, становясь на позиции пролетариата против буржуазии, и сама представляет лишь одну крайность в данном противоречии, как и требуется от идеологической позиции. Центральное же или промежуточное место в отношении к действительности отдается в распоряжение социологии-идеологии, которая оказывается по необходимости представительницей взглядов промежуточной действительности, каковой является реальность мелкого буржуа. И с этой стороны позиция СИ выглядит как недостаточно научная и недостаточно идеологичная, чтобы встать на позиции именно класса пролетарского и опереться на антагонизм и противоречие в качестве своей действительности. Но с точки зрения НИ именно стремление уйти от противоречия теоретического и научного приводит СИ к противоречивости в области практической, и как следствие к утопичности и реакционности одновременно. Тогда как ниже мы увидим, что стремление уйти от практического идеологического противоречия приводит к иной форме противоречивости научную социологию. "Наши рыцари мещанства хотя и стремятся к сохранению связи крестьянина с землей, но не хотят крепостного права, которое одно только обеспечивало эту связь и которое было сломлено только товарным хозяйством и капитализмом, сделавшим эту связь невозможной. Они хотят заработков на стороне которые бы не отрывали крестьянина от земли, которые бы -

при работе на рынок - не порождали конкуренции, не создавали капитала и не поработали ему массы населения Верные субъективному методу в социологии, они хотят “взять” хорошее и отсюда и отсюда, - но на деле, разумеется, это ребячье желание ведет только к реакционной мечтательности, игнорирующей действительность, ведет к неумению взять и утилизировать действительно прогрессивные, революционные стороны новых порядков и к сочувствию мероприятиям, увековечивающим добрые старые порядки полукрепостного, полусвободного труда, - порядки, обладавшие всеми ужасами эксплуатации и угнетения и не дававшие никакой возможности выхода”(Соч. 1,225). “Разобранные мелкобуржуазные теории являются БЕЗУСЛОВНО реакционными, ПОСКОЛЬКУ они выступают в качестве социалистических теорий. Но если мы поймем, что на самом деле ровно ничего социалистического тут нет...тогда мы должны будем иначе отнестись к ним, должны будем поставить вопрос: как следует отнестись рабочему классу к мелкой буржуазии и ее программам? И на этот вопрос нельзя ответить, не приняв во внимание двойственный характер этого класса...Он является прогрессивным, поскольку выставляет общедемократические требования, то есть, борется против каких бы то ни было остатков средневековой эпохи и крепостничества; он является реакционным, поскольку борется за сохранение своего положения как мелкой буржуазии, стараясь задержать, повернуть назад общее развитие страны в буржуазном направлении”(Соч. 1,269-270). Эта цитата наглядно демонстрирует удивительную гармонию между идеологией или теорией, которая анализируется НИ, и той “действительностью”, к которой эта идеология примыкает. Двойственность СИ наделяет ее утопичностью и научностью, а связь с действительностью - прогрессивностью и реакционностью, а в итоге - мелкобуржуазность как воплощенное противоречие замыкает и завершает этот идеологическо-действительный комплекс в качестве цельного предмета научной идеологии. Иными словами: социология-идеология как форма социальной науки воплощает в себе противоречие самой формы знания отчужденного духа в его одной половине, за что она и подвергается соответственно критике с позиции научной идеологии, воплощающей то же самое противоречие отчужденного духа, но в его полной форме.

Самое существенное расхождение, как мы можем заметить, заключается в способности НИ к противоречивому синтезу теоретического и практического, научности и идеологичности. Тогда как

НИ исходит из традиционного кантовского разделения и может действовать только в рамках кантовской антиномии политической моралистики и моральной политики (см. К вечному миру, 1,29). Именно поэтому сама НИ всегда развивается в направлении соединения с собственной действительностью в пролетариате и стремится к приобретению этой действительностью сознания научной идеологии. Практическая работа должна состоять во внесении сознательного элемента, развитии классовой борьбы и увеличении идеологической силы. Причем эта практическая работа не должна откладываться, а наоборот, ставится на первое место, насколько она соединяет в себе действительность и идеологическое, сознательное активное воздействие, то есть первенство отдается практической политической работе по организации рабочей партии.

Задача социалистов сводится к тому, чтобы быть идейными руководителями пролетариата в его действительной борьбе против действительных настоящих врагов, стоящих на действительном пути данного общественно-экономического развития. При этом условии теоретическая и практическая работа сливаются вместе, в одну работу" (Соч.1,279). Соединение своей теории или своего сознания с рабочим движением, идеологии с действительностью и есть путь научной идеологии.

По другую сторону от НИ располагается собственно научная деятельность НС, в которой преобладают как раз те моменты, которые превращают НС в зеркальное отражение СИ, в котором все недостатки последней находят свое обратное выражение и по этой причине подвергаются критике со стороны НИ, хотя и прямо противоположной по содержанию. Эта сторона социологического знания находит свое воплощение во взглядах г. Струве. В критике Струве нас интересует именно позиция Ленина и его научной идеологии, и мы не затрагиваем никоим образом самого г. Струве.

Ущербоность научной социологии с точки зрения НИ заключается как раз в отсутствии идеологического или самосознательного отношения к собственному предмету и, как следствие, в отказе от идеологического вмешательства в собственный предмет. Этот недостаток обозначается Лениным как объективизм. "Объективист говорит о необходимости данного исторического процесса; материалист констатирует с точностью данную общественно-экономическую формацию и порождаемые ею антагонистические отношения. Объективист, доказывая необходимость данного ряда фактов, всегда рискует сбиться на точку зрения апологетов этих

фактов; материалист вскрывает классовые противоречия и тем самым определяет свою точку зрения. Объективист говорит о “непреодолимых исторических тенденциях”; материалист говорит о том классе, который “заведует” данным экономическим порядком, создавая такие-то формы противодействия других классов. ...Материализм включает в себя, так сказать, партийность, обязывая при всякой оценке события прямо и открыто становиться на точку зрения определенной общественной группы”(1, 380-381). И если Струве пишет, что “экономический материализм подчиняет идею факту, сознание и долженствование - бытию”, то Ленин, поддерживая сторону материализма против субъективизма народников, все же уточняет, что ““подчиняет” - это значит, конечно, в данном случае: отводит подчиненное место в объяснении общественных явлений”(1,395).

С другой стороны, НИ и НС оказываются родственными в том, что ими понимается под действительностью истории. И та, и другая согласно обнаруживают в действительности капитализм, ту самую действительность, которая тождественна с их собственным научным содержанием(см.:Соч. 1,416-418). Расхождение Ленина с научной социологией касается лишь уточнения со стороны самосознательной научной идеологии конкретно-исторического и антагонистического характера этой действительности. “Только разделение труда... создало условия для развития той личности, во имя которой г. Михайловский справедливо протестует против современных форм разделения труда”, - цитирует Ленин Струве и добавляет, - “Это превосходно сказано; только бы вместо “разделения труда” следовало бы сказать “капитализм” и даже еще уже: “русский капитализм”(Соч. 1,393). “Г. Струве рассуждает вообще, обрисовывает переход от натурального к товарному хозяйству...и при этом отдельными беглыми указаниями переходит и к России, распространяя на нее общий процесс “исторического развития хозяйственного быта”. Бесспорно, что такое распространение совершенно законо...Но следовало бы конкретнее высказать эти положения...он, правильно указывая на наличность такого то процесса, не разбирает, какие классы складывались при этом, какие классы являлись носителями процесса... Одним словом, объективизм автора не доходит тут до материализма”(Соч.1,404-405).

Разделяет научная идеология позицию научной социологии и по такому важному для социологии-идеологии вопросу как роль личности в истории. Особое внимание вопросу о роли личности склон-

на уделять как раз мелкобуржуазная теория, в данном случае народническая, которая пытается противопоставить позицию личности и исторического процесса как в науке так и в действительности и озабочена прежде всего тем, чтобы личное сознание и личная свобода не потонули в окружающем личность “несознательном элементе”. И здесь в этом вопросе точка зрения буржуазно-научной социологии и идеологической социалистической теории опять совпадают до определенной степени. “Г. Струве совершенно прав, указывая, что теория классовой борьбы довершает, так сказать, общее стремление социологии сводить “элементы индивидуальности к социальным источникам”. Мало этого: теория классовой борьбы впервые проводит это стремление с такой полнотой и последовательностью, что возводит социологию на степень науки.”(1, 389). Т. Струве очень справедливо указывает, что “игнорирование личности в социологии, или вернее, ее устранение из социологии есть в сущности частный случай стремления к научному познанию” (1,391).

Вместе с тем, НС недооценивает значение противоречий как в идеологии, так и антагонизма в действительности, поскольку сама она ставит себя вне идеологии как науку и, соответственно, игнорирует свою связь с классовыми интересами. Этот недостаток восполняет за нее научная идеология, которая автоматически относит научную социологию с ее объективизмом к идеологии класса буржуазии. Таким образом, научная социология приобретает свою действительность не только в историческом, но и в классовом выражении. Несмотря на свою научную нейтральность, научная социология помещается не посередине, а на одном из полюсов классовой борьбы, на стороне буржуазии против пролетарской идеологии.

Подобная перетасовка, как мы уже отмечали, характеризует как раз отличие степени научности и идеологичности НС по сравнению с СИ. Научная социология связывается с цельной буржуазной действительностью по причине своего объективизма, апологетичности и экономической материалистичности против идеологичности и субъективизма мелкого буржуа, признается представительницей буржуазной идеологии и характеризуется Лениным как “буржуазно-либеральное” течение (см.: 1,307-308; 3, 81). К числу таких социологов Ленин относит Струве, Булгакова, Туган-Барановского, Бердяева (см.: 13, 81). И поэтому у НИ и НС происходит полное расхождение в идеологической сфере или в области уже отношения к этой действительности с идеологической стороны.

Поэтому при той относительной близости между НС и НИ, которая закономерно обнаруживается, на первое место также неизбежно выдвигается конфликт между чисто научным и научно-идеологическим подходами. “С этой точки зрения бесполезно посмотреть на то, что было десять лет тому назад, какие теоретические разногласия со “струвизмом” намечались уже тогда, из каких небольших (на первый взгляд небольших) расхождений произошло полное политическое размежевание партий и беспощадная борьба в парламенте, в целом ряде органов печати, на народных собраниях и т.д.”(13,82), - пишет Ленин в 1907 году по поводу своей ранней критики легального марксизма. Речь идет о коренных расхождениях между НИ и НС, определяемых с точки зрения НИ недостаточной степенью научности НС, не позволяющей ей подвергнуть критическому анализу основания собственной действительности или буржуазную действительность. “Из марксизма явными софизмами выхолащивают его революционную живую душу, в марксизме признают все, кроме революционных средств борьбы, проповеди и подготовки их, воспитания масс именно в этом направлении” (28, 210). Это уже из работы о Каутском, критикующей его как представителя научно-социологического уклона в марксизме.

Наверное, самой сильной стороной ленинской критики научной социологии является подчеркивание идеологического характера социального сознания и знания в целом, не исключая даже так называемое “научное” знание, представители которого склонны объявлять свою позицию позицией “чистого разума”, за что этот “чистый разум” и подвергается Лениным соответствующей критике. И надо заметить, что эта ленинская критика не так уж далека, как может показаться, от позиции всем известной другой критики чистого разума.

В связи с этой темой стоит обратить внимание на маленькую, но весьма существенную работу Ленина, в которой он выступает против такого известного представителя научной социологии как Питирим Сорокин. Поводом для ее написания послужило публичное заявление Сорокина об отказе от политической деятельности в качестве правого эсера и переходе на позиции чисто научной социологии. “Мотивы автора письма сводятся к тому, что он затрудняется не только другим, но и самому себе указывать спасительные политические рецепты и потому “отказывается от всякой политики”. “Истекший год революции, - пишет Питирим Сорокин, - научил меня одной истине: политики могут ошибаться, политика может

быть общественно полезна, но может быть и общественно вредна, работа же в области науки и народного просвещения всегда полезна всегда нужна народу”(Соч.28, 165). Ленин тут же подхватывает в качестве “ценного признания” “ошибочность политики не вообще”. а именно политики, проводившейся самим Сорокиным как членом партии правых эсеров. Научная идеология не рассуждает о вредности или полезности политики вообще, о “всякой политике”, политика для НИ не общее понятие науки, а элемент антагонистической общественной реальности. Поэтому НИ сразу же переходит на классы и идеологию классов. И с этой точки зрения, любая политика может ошибаться, как может быть ошибочна любая идеология. за исключением научной идеологии и ее политики классовой борьбы.

Точно так же для Сорокина совершенно очевидно обратное, что политика, в отличие от науки, какая бы она ни была - дело неверное и шаткое, способное нести как пользу, так и вред. И здесь Ленин также ему возражает: “Питирим Сорокин не прав, когда пишет, что работа в области науки “всегда полезна”. Ибо ошибки бывают и в этой области, примеры упорной проповеди реакционных, скажем, философских взглядов людьми, заведомо не реакционными, есть и в русской литературе”(Соч.28, 166). Очевидно, что Ленин говорит о политических ошибках в науке, каковые неизбежны в силу того, что сама наука также принадлежит области политики, с точки зрения НИ. НИ не признает в целом то противопоставление научности и идеологичности или политичности, из которого исходит в своем заявлении Сорокин, и проводит свою линию на сочетание в социальной теории научности и идеологичности или политической позиции. И с этой точки зрения, отказ от политики вообще - “есть тоже политика” (Соч.28, 166), “ибо беспристрастной социальной науки не может быть в обществе, построенном на классовой борьбе” (Соч. 19,3). Как видно, НИ указывает именно на противоречие в деятельности НС, выразившееся в ее недостаточной идеологичности или самосознательности. То, что это действительное противоречие, характеризующее деятельность научной социологии в целом, подтверждает тот факт, что уже не Сорокин, а другой видный представитель социологии - немец Р. Дарендорф по причинам совершенно аналогичным сорокинским совершил обратный переход из науки в непосредственную политическую деятельность. Очевидно, что перед подобной дилеммой стоит всякий сознательный социолог, и на самом деле примеров подобных колебаний мы можем об-

наружить множество, взять хотя бы всем известного Макса Вебера и его незначительную и эпизодическую политическую деятельность. От всех этих колебаний Ленина раз и навсегда избавляет его позиция научного идеолога. Именно поэтому его деятельность развертывается столько же в плане традиционно научном, сколько же и политическом как исторического деятеля. Его научная полемика является одновременно политическим выступлением, в такой же мере, в какой его политическая деятельность является теоретическим аргументом в его научной работе.

3. БОРЬБА ЗА МЕСТО В ИСТОРИИ

Основной особенностью развития сознания на этапе самосознания, как мы знаем из Гегеля, является его движение к соединению со своим предметом, каковым является оно само. Это движение сопряжено с противоречиями, но эти противоречия столько же затрудняют его, сколько и являются необходимыми условиями достижения сознанием себя для-себя как самосознания. Ленинский акт самосознания, отталкивающийся от нулевого сознания, сопряжен по необходимости с двояким противоречием, которое им и преодолевается двояким образом для-себя, и одновременно сохраняется в себе. За счет одного синтеза для-себя, как мы подчеркивали выше, Ленин образует идею духа как свободы и самостоятельности на практике. Однако на других концах двух противоречий остаются абстракции несвободы и ограниченности, то есть, фихтевская и гегелевская абстракции природы, не-Я и не-дух, в их разрыве между собой. Соответственно, их синтез Лениным для-себя создает наряду с понятием практики как всеобъемлющей (еще марксовской) категории, синонимом и антиподом духа, единое понятие материи, возвращающее нас по необходимости на уровень ниже фихтевской и гегелевской абстракций природы и отбрасывающее самого Ленина как минимум к кантовской абстракции природы как вещи-в-себе или еще дальше, к просвещенческой субстанции материи.⁷ Хотя можно заметить, что сам Ленин не склонен к употреблению терми-

⁷ Сравни Ленина (МЭ,114(знаменитое ленинское определение материи)) с Гольбахом (см.: Избр. произведения. М., 1963, т. 1,84-85) или с Дидро, "Разговор Д'Аламбера с Дидро" которого он цитирует (см.: МЭ,24-26). Этот откат назад может продолжиться вплоть до Спинозы, как это произошло с современным модернизированным "марксистом-ленинцем" Э.В.Ильенковым (см. его "Диалектическую логику" (М.,1984), очерк №2: "Мышление как атрибут субстанции", сс.26-55).

на субстанция, ибо все же он остается ему внутренне чужд по духу, Отстоя обособленно и независимо друг от друга, практика и материя, тем не менее, благодаря их принадлежности к самосознательному двойному противоречию, находятся в неразрывной связи между собой, как бы "нераздельно и неслиянно". Причем, каждое из этих двух понятий как вносит в своего *visavi* противоречие и раздвоенность, так и является гарантом единства этого противоречия в целом, не дающим ему распасться окончательно. Материалистическое единство мира при всей его противоречивости доказывается практикой. Единство всей практической деятельности обеспечивается единым понятием материи, образующим фундамент теоретического монизма всего ленинского духа.

Мы видели, что акт самосознания приводит Ленина к понятию научной идеологии как наиболее адекватному выражению собственной позиции. В нем отчетливо выражено соединения сознания (критики идеологии) со своим предметом (и своей противоположностью) то есть идеологией, что дает в итоге противоречивое единство самосознания с собой как предметом. Таким образом, для нас очевидно, что, во-первых, своим предметом данное сознание имеет по большому счету лишь себя самого, во-вторых, что в-себе оно как бы соединяется со своим предметом и своей действительностью, то чего никогда не была способна сделать марксовское чисто критическое исследование, и, в-третьих, что исследование данного сознания (в смысле его собственное исследование) будет по необходимости состоять, с одной стороны, в приобретении для-себя того единства с действительностью, которое в-себе уже осуществлено, то есть в достижении того момента X или промежуточного конца исследования, к которому стремилось марксовское исследование, и с другой стороны, в обнаружении одновременно с этим перед собой бесконечно удаленной цели и бесконечно богатого предмета, снова восстанавливающего проблему марксовского исследования, однако уже на ином уровне и при ином состоянии исследования в целом. Однако и до этого момента X соединение с действительностью в-себе уже присутствует, но лишь теоретически, Ленинский акт самосознания вновь активизирует абстракцию природы, отброшенную бесконечно далеко и забытую марксовским исследованием. Соответственно, эта абстракция восстанавливается, как мы отметили, в трех видах. Во-первых, как фундаментальная кантовская абстракция природы, служащая гарантом теоретического монизма. Затем, вслед за ней и в противовес ей утверждается абстракция природы как не-дух, образующая противоречие духа с духом на основе единой материаль-

ной базы. И уже затем в рамках духа активизируется фихтевская абстракция природы как не-Я, образующая противоречие внутри духа между его единым источником в практике самодеятельности и остальным содержанием духа или идеологией (или культурой внутри духа). Со своей стороны эта последняя практика, соединяясь в своей деятельности со всем многообразием духа (уже по-гегелевски и по-фихтевски), образует единое пространство развития духа или истории вообще, включающее в себя и материю именно по-фихтевски как не-Я в ходе самой практики, но оставляющее ее независимой по-кантовски в теории.

Соответственно, ни в одном из своих пунктов соединения с "действительностью" ленинское самосознание не отрывается от философской формы сознания, хотя и совершенно не имеет внутри себя ничего философского, поскольку свое содержание, как мы знаем, оно заимствует от нулевого сознания Маркса. Вместе с тем, с теоретической стороны научная идеология благодаря материи оказывается достаточно научной, то есть обладающей предметной и устойчивой истиной, а с другой, благодаря практике соединяется свободно со своим предметом (идеологией) и оказывается достаточно идеологичной. Поэтому теоретическим основанием марксизма для Ленина всегда был материализм или материалистический монизм. С этой стороны абстракция материи служила Ленину опорой его монизма, монизма истины и действительности, а значит, монизма и действительности самой философской формы знания как сути деятельности духа. (То, что роднит Ленина с Гегелем, и то, что противопоставляет его Марксу, по отношению к философской форме знания). Однако на базе этого принципиального единства, достигнутого, напомним, за счет противоречивого акта самосознания и как следствие лишь формальным и односторонним образом, сразу же следом за ним восстанавливается гегелевская абстракция не-духа уже как следующий и ближайший по фундаментальности принцип. В результате чего сразу же вслед за отходом от понятия материи устанавливается фундаментальный принцип, отрицающий единство духа в себе и утверждающий его лишь в ином, в материи. Сам по себе дух представляется исключительно раздвоенным в рамках взаимной противоположности духа духу или духам. Этот дуализм духа имеет своим низшим пределом материю, а высшим - по-ленински понимаемую практику. По всему остальному содержанию духа проходит раскол, знакомый нам уже по марксовскому исследованию, противопоставляющий уже не просто одно содержание дру-

гому внутри отдельной формы (духа), а один единый дух во всех его формах другому духу во всех его формах. То есть, теперь мы наблюдаем наглядно противоречие отчужденного духа Маркса другому духу, с которого для него все исследование и началось в качестве акта его самополагание. Этот принцип раздельности или отчуждения духов на более низком теоретическом уровне в виде принципа двух культур мы можем встретить в разных местах нашего теоретического мира. Впоследствии его будут использовать и другие теоретики, в том числе далекие от марксизма, и в иных исследовательских целях, а пока у Ленина он выглядит так: "В каждой национальной культуре есть, хотя бы не развитые, элементы демократической и социалистической культуры, ибо в каждой нации есть трудящаяся и эксплуатируемая масса, условия жизни которой неизбежно порождают идеологию демократическую и социалистическую. Но в каждой нации есть также культура буржуазная (а в большинстве еще черносотенная и клерикальная) - притом не в виде только "элементов", а в виде господствующей культуры. Поэтому "национальная культура2 вообще есть культура помещиков, попов, буржуазии. Ставя лозунг "интернациональной культуры демократизма и всемирного рабочего движения", мы из каждой национальной культуры берем только ее демократические и ее социалистические элементы, берем их только и безусловно в противовес буржуазной культуре, буржуазному национализму каждой нации"(Соч.20,8). Можно обратить внимание на то, что само это разделение духа надвое происходит у Ленина не из единого основания, а с двух концов и противоречивым образом: с одной стороны, оно основывается на разделении в рамках материалистических общественных отношений, или разделении классов: "Философски вопрос об отношении сознания к бытию: бытие определяет сознание. Сообразно с существованием двух классов и сознание вырабатывается двоякое: буржуазное и социалистическое. Положению пролетариата соответствует сознание социалистическое" (Соч.9,357). Вместе с тем, пролетариат не в состоянии выработать свое собственное, так получается, сознание: " "Современное социалистическое сознание может возникнуть лишь на почве глубокого научного знания" (Каутский), т.е. выработка его "есть дело нескольких интеллигентов социал-демократов, обладающих требуемыми к тому средствами и досугом"... социал-демократия ... вносит в рабочее движение социалистическое сознание. Что встречает... инстинктивное влечение к социализму" (Соч.9,357). Таким образом, это противоречие в рав-

ной мере вносится сверху (идеологическим путем) со стороны научных идеологов или интеллигентов социал-демократов (социологов-социалистов) и поддерживается прежде всего их деятельностью: "Пренебрежительно относясь к социалистической идеологии и желая опереться заодно и в равной мере и на интеллигенцию, и на пролетариат, и на крестьянство, партия социалистов-революционеров тем самым неизбежно (независимо от ее воли) ведет к политическому и идейному порабощению русского пролетариата русской буржуазной демократией. Пренебрежительное отношение к теории, уклончивость и виляние по отношению к социалистической идеологии неминуемо играет на руку идеологии буржуазной." (Соч.6,152-153). Таким образом, этот раскол проводится в две черты - верху и низу. Вопрос в том, могут ли эти две линии раскола встретиться в одной точке и образовать одну линию, в любом случае соединиться в этой точке они не смогут. С нашей точки зрения мы должны напомнить, что само разделение на два класса или внесение противоположности в предмет исследования является, как мы видели, следствием противопоставления сознания своему предмету, предметной позиции исследователя, занятой в феноменологии нулевым сознанием.

Поскольку Лениным особенно до революции разделение на классы и наличие пролетариата в более или менее чистом виде представляется как нечто само собой разумеющееся, тем больше внимания им обращается на необходимость внесения и поддержания раскола в духе со стороны идеологии. Общеизвестно, насколько строго и последовательно проводил Ленин во всех своих работах так называемый принцип партийности. "Нам не раз приходилось протестовать против господства фразы у социалистов-революционеров. К чему эти страшные слова, господа, о "братоубийственной вражде" и т.п.? Силы сберегаются единой дружной принципиально согласной организацией, а не склеиванием разнородного. Мы никогда поэтому, не исключая самых революционных моментов, не откажемся от полной самостоятельности соц.-дем. партии, от полной непримиримости нашей идеологии" (Соч.8,136-137). "Строго пролетарское мировоззрение есть только одно, именно марксизм" (Соч.8,471). О партийности науки и философии неоднократно и самым категорическим образом Ленин высказывается в работе "Материализм и эмпириокритицизм" (см.: Соч. 14,328-329).

Таким образом, линия раскола в духе имеет своим источником прежде всего собственную теоретическую и практическую деятельность научного идеолога. С этой своей стороны его деятельность практически и не нуждается в каком-либо внешнем источнике, а порождается за счет самодеятельности его самосознания, утверждающего его единство с действительностью в практике. Необходимо заметить, что эта сторона деятельности научного идеолога выглядит вполне по-фихтевски, хотя и протекает в рамках уже гегелевской абстракции. Однако благодаря понятию материи именно гегелевская абстракция не-духа как противоречие духов отодвигается на второй план и высвобождает деятельность конкретного индивидуального самосознания научного идеолога для полноты его проникновения в предмет вплоть до низших пределов, то есть уже собственно материи. Соответственно, здесь уже полное господство получает принцип практики. И вновь здесь нельзя не вспомнить Фихте, которого ленинская позиция этом отношении просто дублирует. "Наша наука не есть что-либо существующее независимо от нас и без нашего содействия, скорее она есть нечто, что должно быть впервые произведено свободой нашего духа, действующего по определенному направлению, если таковая свобода существует, что мы также пока не можем знать. Определим сначала это направление: составим себе ясное понятие о том, чем должно быть наше дело. Можем мы его выполнить или нет, это будет видно из того, выполним ли мы его в действительности"(Фихте, 1,23). "Здесь есть круг ...есть только истина опосредованная: ее нет без чего-либо, чем она опосредована" (Фихте, 1,40). Безусловно, фихтевская философская деятельность по содержанию не имеет ничего общего с деятельностью Ленина как научного идеолога (по крайней мере, до революции) в силу разницы уровней действия, хотя формальное сходство как именно формальное можно при желании обнаружить. Тем не менее, внешняя форма свободы в отношении к культуре или идеологии, соединяет этих двух прямо противоположных мыслителей. И чем дальше и глубже вниз, к предмету, будет развиваться исследование Ленина, тем ближе в своих практических выводах он будет подходить к Фихте, что, однако, не помешает ему сохранить полную чуждость собственно философскому мышлению (и фихтевскому в частности).

Наиболее известный и полный фрагмент, в котором Ленин утверждает принцип конкретности истины в противовес абстрактности, а значит, практики в противовес метафизической абстракции и

формальной логике содержится в работе "Еще раз о профсоюзах". Фрагмент достаточно интересен для того, чтобы привести его здесь полностью: "Чтобы пояснить это, начну с простейшего примера, взятого самим тов. Бухариным. На дискуссии 30 декабря он говорил: "Товарищи, на многих из вас споры, которые здесь происходят, производят впечатление примерно такого характера: приходят два человека и спрашивают друг у друга, что такое стакан, который стоит на кафедре. Один говорит: " это стеклянный цилиндр, и да будет предан анафеме всякий, кто говорит, что это не так". Второй говорит: "стакан - это инструмент для питья, и да будет предан анафеме тот, кто говорит, что это не так". Этим примером Бухарин хотел ... популярно объяснить мне вред односторонности. ...Я отвечаю популярным объяснением того, что такое эклектицизм в отличие от диалектики. Стакан есть, бесспорно, и стеклянный цилиндр и инструмент для питья. Но стакан имеет не только эти два свойства или качества или стороны, а бесконечное количество других свойств, качеств, сторон, взаимоотношений и "опосредствовании" со всем остальным миром. Стакан есть тяжелый предмет, который может быть инструментом для бросания. Стакан может служить как пресс-папье, как помещение для пойманной бабочки ... и так далее и тому подобное. Далее. Если мне нужен стакан сейчас как инструмент для питья, то мне совершенно не важно знать, вполне ли цилиндрическая его форма и действительно ли он сделан из стекла, но зато важно, чтобы в дне не было трещины, чтобы нельзя было поранить себе губы, употребляя этот стакан, и т.п. Если же мне нужен стакан не для питья, а для такого употребления, для которого годен всякий стеклянный цилиндр, тогда для меня годится и стакан с трещиной в дне или даже вовсе без дна и т.д. Логика формальная, которой ограничиваются в школах... берет формальные определения, руководясь тем, что наиболее обычно или что чаще всего бросается в глаза, и ограничивается этим. Если при этом берутся два или более различных определения и соединяются вместе совершенно случайно (и стеклянный цилиндр и инструмент для питья), то мы получаем эклектическое определение, указывающее на разные стороны предмета и только. Логика диалектическая требует того, чтобы мы шли дальше. Чтобы действительно знать предмет, охватить, изучить все его стороны, все связи и "опосредствования". Мы никогда не достигнем этого полностью, но требование всесторонности предостережет нас от ошибок и от омертвления. Это во-1-х. Во-2-х, диалектическая логика требует,

чтобы брать предмет в его развитии, “самодвижении” (как говорит иногда Гегель), изменении. По отношению к стакану это не сразу ясно, но и стакан не остается неизменным, а в особенности меняется назначение стакана, употребление его, связь его с окружающим миром. В-3-х, вся человеческая практика должна войти в полное “определение” предмета и как критерий истины и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку. В-4-х, диалектическая логика учит, что “абстрактной истины нет, истина всегда конкретна”, как любил говорить, вслед за Гегелем, покойный Плеханов. Я, разумеется, не исчерпал понятия диалектической логики. Но пока довольно и этого. Можно перейти от стакана к профсоюзам и к платформе Троцкого”(Соч.32,71-73). В этом фрагменте явно присутствует абстрактный подход Ленина к тем вопросам, которые требуют философского мышления. Его попытку создать “диалектику стакана” нельзя, конечно, рассматривать серьезно. Все, что он может дать, - это абстрактно-рассудочное сопоставление вещи и свойств, но отнюдь не спекулятивный анализ проблемы как логического противоречия (см: ФД,60-70). Здесь присутствует и характерный для Ленина как абстрактного мыслителя прием - про его высказывание рядом двух положений или перечисление при неспособности связать положения между собой и обход молчанием их явной противоречивости (от которой Ленин не может и не намерен отказаться, но и справиться с которой ему не по силам). Так , 1-ый пункт говорит, что “мы никогда не достигнем этого полностью”, то есть восстанавливает дурную бесконечность рассудка, а пункт 3-ий, тем не менее, требует: “вся человеческая практика должна войти в полное “определение” предмета”. Таким образом, его выступление против формальной логики в пользу логики диалектической остается всего лишь пожеланием совместить рассудочную диалектику Маркса с философским рационализмом и монизмом Гегеля. Однако утверждение, фихтевско-гегелевское, что “абстрактной истины нет, истина всегда конкретна”, Ленин жестко соединяет с собственным представлением о практике, поскольку именно с этой стороны ленинского самосознания оказывается достаточным. И насколько беспомощным и ограниченным выглядит Ленин, пытающийся отвлеченно философствовать, настолько основательной и глубокой предстает его научная идеология с философским требованием конкретности и историчности применительно к анализу определенной общественно-экономической ситуации. Акт ленинского самосознания односторонне, но, тем не менее, самым основательным образом

вводит в научную идеологию принцип историзма и конкретности истины. Историзм и конкретность в отрыве от истины и именно как преходящую не-истину мы наблюдали у Маркса: его нулевое сознание само наблюдало за историей с точки зрения вечности и, соответственно, истину истории помещало в бесконечном удалении от себя и (своим актом) от другого сознания, в некоторую недостижимую будущую цель (об отношении Маркса к конечной цели см. выше). Ленинское самосознание не отвергает этой позиции целиком, естественно, но при этом, с одной стороны, ее отбрасывает решительно и соединяет историю и истину в единой конкретно-исторической реальности, соединяющей в себе и историческую и истинную данность и историческую и истинную практику собственной научной идеологии. С самых ранних работ и до конца жизни ленинская научная идеология неразрывно связана с требованием конкретно-исторического, индивидуального и даже личного анализа всякого общественного положения, всякого общественного события и всякого политического решения или теоретического положения вообще. С этой стороны деятельность Ленина выглядит как нельзя более философской, и именно в этом моменте ленинское мышление достигает своих высот, соединяя (пусть, односторонне, теоретически это пока не важно для нашего исследования, будем сами конкретны) строгий философский монизм с полнотой и глубиной охвата исторического материала.

Материалистическое понимание истории при этом связывается именно с противопоставлением позиции научной идеологии точке зрения, смешивающей философские и конкретно-социологические взгляды в теории "социолога-метафизика", и Ленин призывает "поставить на научную почву изучение фактов" (Соч. 1,127). Марксизм, по Ленину и для Ленина, "не основывается ни на чем другом, кроме как на фактах русской истории и действительности; он представляет собой тоже идеологию трудящегося класса, но только иначе объясняет общеизвестные факты роста и побед русского капитализма... он исходит из общеустановленных фактов"(Соч. 1,374). По поводу "общеизвестных" и "общеустановленных" фактов мы должны заметить то же самое, что и по поводу "Монблана фактов" в "Капитале": никакой "Монблан фактов" не может перевесить единственного философского положения, толкующего эти факты в ту или иную сторону. Позиция научной идеологии Ленина остается именно в этом, философском отношении легко уязвимой, как и вся марксовская концепция общественно-экономических формаций и

капитализма в частности. В других работах ("Империализм как высшая стадия капитализма"(1903г.)) Ленин сам вынужден признать наряду со своим требованием исходить из "общеизвестных фактов", что "чтобы изобразить это объективное положение (речь идет о классовом характере войны - Ю.С.), надо взять не примеры и не отдельные данные (при громадной сложности явлений общественной жизни можно всегда подыскать любое количество примеров или отдельных данных в подтверждение любого положения), а непременно совокупность данных об основах хозяйственной жизни всех воюющих держав и всего мира"(Соч.22,178).Этот тезис возвращает нас к проблеме, уже указанной у Ленина, соединения бесконечно дробящегося рассудочного анализа с полнотой практики (см. выше). Мы, как и оговаривали, не входим в обсуждение фактов. Тем более что с точки зрения ленинско-фихтевской практики любые факты могут иметь место в рамках деятельности научного идеолога. С другой стороны, мы можем заметить, что в полемике Ленина с Каутским (а именно об этом идет речь в цитате из работы Ленина Империализм...") полемическая сила аргументов Ленина зависит от того, признает ли и его противник данные факты как факты. Опять-таки, мы не собираемся здесь рассматривать взгляды Каутского и не решаем вопроса о том, кто прав и кто не прав в этом споре двух марксистов между собой. Как и свойственно ленинской позиции, чрезвычайно подвижной благодаря этому, остается только одно кредо в практической политике: "Конкретные политические задачи надо ставить в конкретной обстановке. Все относительно, нее течет, все изменяется" (Соч.9.68). Неизменным остается также и изначально выбранное направление в "свободной" деятельности научного идеолога.

Венцом конкретно-исторического подхода у Ленина поэтому надо считать его тезис о победе социализма в одной отдельно взятой стране. Как мы знаем, в себе ленинская научная идеология изначально соединена с действительностью и поэтому изначально в-себе готова к обнаружению себя в самой истории или в своем предмете. Причем, как мы уже отмечали, в качестве научного социолога Ленин все же признает необходимость ждать наступления этого момента и приобрести его для-себя не исключительно собственными и идеологическими средствами, тем не менее, как идеолог Ленин не намерен только дожидаться социального кризиса и сидеть сложа руки, его научная идеология находится в постоянной деятельности по приближению к собственной цели. Более того, в качестве кон-

кретного идеолога Ленин не собирается ждать мировой революции, а считает достаточным для начала одержать победу в рамках одного отдельно взятого духа. Идея единого мирового духа (гегелевская) или единого исторического процесса (марксовская) им не отбрасывается, но раздвигается, создавая место для воплощения в жизнь гегелевской абстракции не-духа в виде отдельного и самостоятельного духа мира в рамках мирового духа или мировой истории. По сути же дела, утверждение о возможности доведения исследования научной идеологии до конца в рамках отдельного духа народа аналогично ленинскому положению о возможности соединения исследования с его истиной в рамках одной отдельно взятой головы или личности исследователя. А без этого акта самосознания, как мы знаем, и не возникла бы ленинская научная идеология вообще. Исходный тезис о дуализме духов в мировой истории доводится до своего логического конца: "Неравномерность экономического и политического развития есть безусловный закон капитализма. Отсюда следует, что возможна победа социализма первоначально в немногих или даже в одной, отдельно взятой капиталистической стране. Победивший пролетариат этой страны, экспроприровав капиталистов и организовав у себя социалистическое производство, встал бы против остального, капиталистического мира, привлекая к себе угнетенные классы других стран, поднимая в них восстания против капиталистов, выступая в случае необходимости даже с военной силой против эксплуататорских классов и их государств" (Соч.21,311). Таким образом, мировая революция - совершенный конец марксистского исследования - признается осуществляемой в ограниченном масштабе, но в рамках конкретной истории как типичный случай: "Если эксплуататоры разбиты только в одной стране, а это, конечно, типичный случай, ибо одновременная революция в ряде стран есть редкое исключение"(Соч.28,232). Окончание же мировой революции в полном масштабе отодвигается тем самым в неопределенно далекое будущее. Именно поэтому Ленин так категорически и так яростно отстаивает позиции конкретно-исторического подхода в вопросе о революционной войне и мире после того, как определенный этап в его исследовании оказался уже достигнутым, а значит, его самосознание или научная идеология достигла вождя пункта реального соединения с действительностью в лице обладания государственной властью в собственной стране. "Мы - оборонцы теперь, с 25 октября 1917., мы - за защиту отечества с этого дня. Не надо превращать в фразу вели-

кий лозунг: "Мы ставим карту на победу социализма в Европе". Это истина, если иметь в виду долгий и трудный путь победы социализма до конца. Это бесспорная философско-историческая истина, если брать всю "эру социалистической революции" в ее целом. Но всякая абстрактная истина становится фразой, если применять ее к любому конкретному положению" (Соч.27,42-44).

Однако при всей противоречивости политической ситуации за всеми политическими решениями и рядом с ними стоит неизменный принцип критики идеологии, отсылающий к классам и их интересам: "Люди всегда были и всегда будут глупенькими жертвами обмана и самообмана в политике, пока они не научатся за любыми нравственными, религиозными, политическими, социальными фразами, заявлениями, обещаниями разыскивать интересы тех или иных классов" (Соч. 19,7-8). А эти классовые экономические противоречия в свою очередь имеют своим необходимым основанием единую материальную действительность.

Таким образом, несмотря на всю противоречивость, в которой вращается научная идеология в своем отношении к идеологии, она обладает вне себя в едином объединяющем принципе материального основания го необходимое логическое единство, которое обеспечило бы ей монистическую позицию в противоположность идеологии вообще, а, следовательно, и определенную философскую точку опоры как вне себя, так и вне идеологии. Именно понятие материального создает определенные рубежи по ходу самого исследования, будь то материальные общественные отношения, которые выводятся за рамки анализа на этапе предшествующем моменту X, когда единый материальный базис общества создает подвижный предел в борьбе духов внутри него, достаточный для того, чтобы определить соотношение сил в борьбе и служить критерием победы одной из сторон: или материальные отношения в широком масштабе, по отношению к которому определяется конкретная задача по победе революции в мировом масштабе. И в том, и в другом случае определенная стадия исследования имеет свою определенную цель и вполне достижимую по меркам самого исследования, в отличие от оригинального марксовского исследования.

Самое существенное в принципе материального монизма с теоретической стороны это обеспечение научной идеологии определенной философской точки зрения, достаточной для того, чтобы занять свободную позицию в отношении идеологии. Тем самым в противовес критике идеологии Маркса Ленин благодаря позиции

самосознания приводится к возвращению в единую философскую позицию, раздвоенную в своем отношении к идеологии, но благодаря этому и возвышающуюся над идеологией в целом. Эта философская позиция, разумеется, ничтожно мала, но она позволяет сочетать с марксистской критикой идеологии позицию утвердительного отношения по отношению к особой социалистической идеологии, вплоть, как мы видели выше, до отождествления с идеологией в самоназвании "научная идеология". Тем самым в исследование не просто возвращается, а впервые в полной мере утверждается наличие философии и оправданность существования философской формы сознания, более того, философия получает полностью свое право распоряжаться и господствовать в отношении всех определенных форм сознания или форм идеологии. Именно благодаря ей обеспечивается единство всех форм внутри социалистической идеологии в целом и единство ее позиции в отношении своего противника - буржуазного духа или буржуазной идеологии. Прежде всего это выражается в явном и открытом самоотождествлении с идеологией: Отождествление социализма с классовым интересом пролетариата "совершенно неправильно", подчеркивает Ленин. "Классовый интерес заставляет пролетариев объединяться, бороться с капиталистами, думать над условиями своего освобождения. Классовый интерес делает их восприимчивыми к социализму. Но социализм, будучи идеологией классовой борьбы пролетариата, подчиняется общим условиям возникновения, развития и упрочения идеологии, то есть он основывается на всем материале человеческого знания, предполагает высокое развитие науки, требует научной работы и т.д. и т.п. В классовую борьбу пролетариата, стихийно развивающуюся на почве капиталистических отношений, социализм вносится идеологами" (Соч.6,143). К этим общим условиям мы должны отнести, по Ленину, и рассмотрение собственной идеологии в контексте всего мирового идеологического или культурного процесса: "В марксизме нет ничего похожего на сектанство в смысле какого-то замкнутого, застывшего учения, возникшего в стороне от столбовой дороги развития мировой цивилизации" (Соч. 19,3). Так же собственная идеология и философия помещаются в конкретный контекст отечественной истории и с необходимостью обнаруживают и опираются в дальнейшем на собственную историческую традицию так называемого "освободительного движения в России" (См.: Соч.20,223-230). "Российская с.-д. партия продолжает дело и традиции всего предшествующего революционного движе-

ия в России" (Соч.4,163). Эта точка зрения единства мировой культуры, хотя и ограниченная узкими пределами (до деления на классы), еще более усиливается после наступления момента X в исследовании, когда в сферу внимания научной идеологии попадают и материальные общественные отношения, материально-техническая сторона общественной жизни, обращенная к природе (См.: Соч.31.292). Теперь уже на этом этапе в исследовании одновременно присутствуют все формы идеологии не только под знаком их отрицания, но и утверждения в полном объеме в рамках другого, "социалистического" духа или социалистической культуры. К их рассмотрению мы сейчас и перейдем. Начнем мы, разумеется, с самого верха, с философской формы сознания, которая теперь ясно выделяется в рамках ленинского исследования, а не отбрасывается и не затушевывается, как мы это видели в исследовании Маркса.

Глава 3. Дух нового мира

1. ФИЛОСОФИЯ

Обращение Ленина к философии обусловлено в первую очередь его собственной позицией научной идеологии, которая восстанавливает внутри себя философскую точку зрения (хотя и ущербным образом), а следовательно, и утверждает философскую форму сознания как таковую. При этом прежде всего он смотрит на философию как критик идеологии и считает, что расхождение по философским вопросам (какими бы они ни были) не должно препятствовать объединению ради достижения определенных целей политической борьбы (См. письма к Горькому о блоке с Богдановым, "молчаливо устраняющем философию как нейтральную область" (Соч. 13,412)). Вместе с тем как идеолог он отнюдь не отказывается от активной философской деятельности и борьбы по философским вопросам: "некую драку между беками по вопросу о философии я считаю теперь совершенно неизбежной. Но расставаться из-за этого было бы, по-моему, глупо" (Соч.13,416). Так решился вопрос о философии, что привело к реализации философских потенциалов ленинской научной идеологии в работе "Материализм и эмпириокрити-

цизм"(1908г.). Любые попытки освоения философского материала и выступления не против, а за философию должны нами, философами, разумеется, только приветствоваться. Оценка собственно философских результатов такой деятельности - уже другое дело.

В том же письме Горькому, на которое мы сослались выше, Ленин признается, что он не силен в философии ("я, конечно, рядовой марксист в философии" (Соч. 13,412)), но вместе с тем считает себя достаточно компетентным для того, чтобы отделить философию марксизма от иных философских позиций: "Конечно, мы, рядовые марксисты, люди в философии не начитанные - но зачем уже так нас обижать, что подобную вещь нам преподносят как философию марксизма" (Соч.13,415). Согласимся здесь с Лениным в том, что различение философских позиций еще не требует особой глубины философского мышления.

Прежде чем перейти к рассмотрению собственно философских взглядов Ленина, отметим еще два момента, касательно философии в целом. "Философия марксизма есть диалектический материализм" (Соч. 14,3) или просто "материализм"(Соч.19,4) с последующими уточнениями. О роли понятия материи мы уже говорили и еще скажем ниже, поэтому, почему материализм, а не идеализм, думаю, здесь пояснений не требуется. Однако уже в "Материализме и эмпириокритицизме" (а затем во всей послеленинской советской философии) употребляется двойное название: диалектический материализм и, отдельно, исторический материализм. Сложность этого разделения философии марксизма (взятого, разумеется, из Энгельса, см. его письма об историческом материализме (Избр.соч.6,514-516)) объясняется именно сложностью того способа, каким абстракция природы присутствует изначально у самого Маркса (см. выше), затем у Энгельса и потом Ленина. Однако мы уже говорили, что вместе с этой абстракцией в философию входит как монизм, так и дуализм, причем монизм на одном уровне, и дуализм на другом. Как следствие, по единому принципу деления развести диамат и истмат никогда не удавалось, причем шире может быть как диамат, если мы сделаем упор на абстракции природы, так и истмат, если мы вернемся к марксовской практике и единой "науке истории". Вместе с тем, в этом делении очевидно проглядывают остатки кантовского дуализма наук, от которого вполне не мог избавиться даже Маркс, не говоря уже об Энгельсе и Ленине.

Философские взгляды Ленина, безусловно, в большей степени заимствованы у Энгельса, чем напрямую у Маркса (См.: "10 вопро-

сов референту"(Соч. 14,3-4)). Однако мы не входим в рассмотрение того, что именно, когда и где Ленин позаимствовал у Энгельса. Мы с самого начала вынесли Энгельса за рамки нашего исследования, и нет особой необходимости нарушать весь ход исследования по этому случаю. Тем более что философские взгляды Ленина не становятся более или менее основательными в зависимости от того, взяли ли он то или иное положение у Энгельса или додумался сам. Поэтому в связи с Энгельсом мы только отметим ошибочность ленинского отождествления отношения к философии со стороны Маркса и со стороны Энгельса, что затем в советской традиции философии превратится в аксиому. Между Марксом и Энгельсом в их совместном творчестве зрелого периода существовало определенное разделение труда, которое находит свое объяснение в разобранной нами выше установке феноменологического исследования: Маркс решал вопросы критики политической экономии по преимуществу, то есть, проводил центральную линию исследования с позиции нулевого сознания, а Энгельсу на правах сознания №2 доставалась остаточная и побочная линия исследования, включающая область философии (см. "Анти-Дюринг"). По этой причине взгляды Маркса на философию оставались не вполне освещенными, и философия марксизма для Ленина сосредоточилась в работах Энгельса. Как следствие, Ленин совершенно не замечает своих расхождений с Марксом по поводу философии. А эти расхождения и немаловажные имеются, и мы эти моменты не раз подчеркивали. Так, в работе "Материализм и эмпириокритицизм" мы бы хотели обратить внимание на постоянное противопоставление Лениным собственной философской позиции религиозной идеологии (Соч. 14,124). В этом моменте проявляется существенное требование независимости философской формы сознания от иных форм, что отличает Ленина от Маркса, у которого философия фактически растворялась в религиозной идеологии или теологии и уже затем подвергалась тотальной критике. Мы бы также хотели обособить ленинскую позицию от просвещенческого варианта разделения философию на светскую и религиозную, так как внешне они похожи. Однако, просвещенческие мотивы, хотя и явно присутствуют у Ленина (взять хотя бы его панегирик материализму 18 века в работе "О воинствующем материализме"), а выше мы обращали внимание на руссоистские мотивы, которые совершенно явно видны у Маркса, тем не менее, в обоих случаях эти сходные мотивы лежат на поверхности и не отвечают

сложным философским корням их взглядов в классической немецкой философии.

Самосознание критики идеологии в научно идеологии ведет к задаче воспроизводства на стороне критики всей полноты форм сознания или философии и форм идеологии, но уже с собственным критическим содержанием. Аналогичный процесс, как мы видели, происходил на теневой стороне марксовского движения в виде постоянного застревания последовательно на форме религии (в "атеизме"), политики (в "демократизме"), экономики (в "капитале"). Но в марксовском движении отсутствовало явное предметное отношение к философии (философии Гегеля), так как нулевое сознание возникает и действует только в рамках анти-философского движения, не выходя за границы, определенные для нее самой философией. При обретении нулевым сознанием самосознания ситуация изменяется и именно в момент привносимом самосознанием. Теперь противоречивое отношение нулевого сознания к философии выражается в его собственном сознании и совершенно явно. При этом ведущей стороной остается отношение противоречия, хотя сам акт самосознания этому противоречит, ибо самосознание - научная идеология, от лица которой выступает Ленин, есть не что иное, как восстановление формы философии в ее правах. Однако ситуация такова, что в рамках научной идеологии восстанавливается философская форма лишь формально и абстрактно, тогда как принципиальное противодействие философии как таковой остается принципом намертво закрепленным в сознании научного идеолога по наследству от нулевого сознания Маркса. По этой причине в общем и целом отношения научной идеологии и философии остаются противоречивыми. Ленин свободно обращается к философским темам и философской литературе. Сам факт существования философии и даже собственного участия в философской деятельности не отвергается с порога (как это было у Маркса). Однако поскольку и здесь нулевое сознание остается нулевым, то все обращения Ленина к философии (в первую очередь имеются в виду "Материализм и эмпириокритицизм"(МЭ) и "Философские тетради"(ФТ)) - это пустой номер с философской точки зрения. Нулевое сознание принципиально противостоит философии, и даже на этапе самосознания оно характеризуется непониманием философии вообще и демонстрирует лишь принципиальную неспособность к философскому мышлению. Поэтому в ленинских работах мы можем найти похвалы в адрес философии, можем найти просто ругань, но мы никогда не най-

дем там собственно философского мышления. Это прежде всего нужно сказать по поводу ленинских работ по философии. Однако поскольку нас интересует не просто понимание Лениным философии, а отношение нулевого сознания на этапе самосознания или отношение научного идеолога к философии, одним этим замечанием мы ограничиться не можем.

Надо сказать, что общение с философией происходит для научного идеолога по уже известным нам правилам критики идеологии. Во-первых, это выражается в том, что отношение к философии двойное, что мы уже отмечали у Маркса. Ленин не понимает собственно философии ("темна вода" (МЭ,104), "ничего не поймешь"(МЭ,107)) , но вместе с тем очень ловко выхватывает отдельные моменты, которые, как ему кажется, отвечают его собственному пониманию. По этой причине он часто выдает похвальные замечания в адрес Гегеля и умного идеализма, который "ближе умному материализму, чем глупый материализм" (ФТ,248), с точки зрения Ленина, Гегель "вплотную подошел к материализму ... почти превратился в него"(ФТ,250). Такая высокая оценка Гегеля, разумеется, имеет свое основание в той зависимости от Гегеля, в которой находится от начала и до конца позиция Маркса. Однако, как известно, в "Капитале" (см.:К,21) Маркс категорически противопоставляет свой метод гегелевскому (что вполне понятно), а вот Ленин их чуть ли не отождествляет в едином понятии диалектики. Причем в силу противоречивого отношения нулевого сознания к философии, оба они правы, хотя, можно сказать, Маркс понял Гегеля, а Ленин его совершенно не понял. Впрочем, марксовское противопоставление своей диалектики диалектическому этапу разумного мышления у Гегеля ближе к истине, по видимости, чем смешение двух диалектик в одно у Ленина. Однако и в этом смешении есть свой смысл: диалектика оказывается у Ленина шире, чем понимали ее Гегель и Маркс, хотя сам Ленин об этом и не подозревает.

По традиционной схеме критики идеологии, взятой у Энгельса. Ленин рассматривает философию как содержательное противоречие, борьбу двух непримиримых направлений: идеализма и материализма. Свою позицию он, естественно, отождествляет с материализмом, но при этом его понимание материализма все же отличается себя от предшествующего, домарксовского материализма. В этом Ленин опирается на понятие практики в первую очередь. Именно через понятие практики изменяется Лениным и представление о материи - из онтологической категории она превращается в

категорию и онтологическую и гносеологическую (см.: МЭ,113-114) и логическую (как противоречие). Ленин, вполне строго для непонимающего сути дела, все же настаивает на единстве логики, теории познания и диалектики (см. ФТ, 301). Таким образом, приходя к самосознанию, нулевое сознание вынуждено вновь столкнуться с абстракцией природы как некоторой неуловимой, но внешней данности, той самой, которую, как мы помним, нулевое сознание в лице Маркса решило просто позабыть. Однако в этом случае абстракция природы восстанавливается не в оригинальном кантовском виде, а как нечто, противоречивым образом содержащееся в самой практике, а следовательно, располагающееся и вне, и в пределах самой диалектики. Собственно, единая диалектика обязана своим единством у Ленина этой абстракции природы, которая просто помещается рядом с диалектическим противоречием и придает ему видимость единства и единство самой диалектики. Здесь мы можем заметить, что Ленин, хотя и не философским образом, но ухватил особенность кантовского трансцендентализма как философского дуализма (см.:МЭ,180), и уверенно рассуждает о том, что "школа Фейербаха и Маркса пошла от Канта влево"(МЭ,187). Однако в споре об агностицизме и дуализме он отнюдь не на стороне Канта, а совершенно определенно на стороне Гегеля (см.: МЭ,40) и диалектики (ФТ,316-317). Ленин настаивает на монистической позиции и в вопросе о диалектике, но вместе с тем ведущую роль он отдает в диалектике именно противоречию, а не единству (небольшой просмотр, не более): "единство противоположностей условно, борьба противоположностей абсолютна" (ФТ,317). Таким образом, настаивая на первенстве раздвоения единого, Ленин как бы санкционирует кантовскую антиномичность даже в области явлений и рассудка. В этом своем движении Ленин еще раз подчеркивает и обнаруживает свою близость к гегелевской философии (см.: ФТ,316-317). Однако, как и Маркс, сохраняя лишь критически-отрицательную линию в гегелевском движении, Ленин в своем движении к абсолюту ничего не может выдвинуть кроме абсолютизации самого противоречия. Эта голая диалектика заключается лишь в противоречивом утверждении тождества противоречия, к чему, как мы знаем, стремилось нулевое сознание. Здесь она оборачивается абсолютизацией единой диалектики как абсолютного самодвижения противоречия. Ленин, и в этом случае вряд ли осознанно, восстанавливает марксовский антипод гегелевской субстанции-субъекта (духа) в виде самодвижущегося противоречия. Однако из этого противоречивого тожде-

ства единая диалектика опять оказывается отброшенной к абстракции природы как "диалектика самих вещей, самой природы, самого хода событий" (ФТ,100). С другой стороны, ленинское самодвижение противоречия заключает источник развития в себе самом и сохраняет видимость монизма (см.: ФТ,317), однако при этом акте самосознания в движении противоречия нулевое сознание обнаруживает другую свою изнанку. Движение само по себе есть противоречие, и самодвижение противоречия обнаруживает как раз неподвижность самого противоречия, ту самую внеисторическую позицию *sub specie aeternitatis*, которую, как мы помним, заключало в себе изначально нулевое сознание. Однако для самосознающего научного идеолога как раз в рамках диалектических рассуждений это остается совершенно закрытым. Именно поэтому Ленин так уверенно в вопросе о познании и диалектике делает упор на подвижности и изменчивости, повторяя эту вечнозеленую философскую пошлость о вечно живом познании: "Диалектика как живое, многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности ...Познание человека не есть прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающееся к ряду кругов, к спирали ..." и т.д. (ФТ,321-322). То есть, фактически и буквально впадает в тот самый научный агностицизм, не замечая всей безжизненности этого бесконечного приближения, именно потому, что в ленинском сознании рядом с ним располагается всегда и абстракция природы, как вполне достижимая вещь-в-себе, как материя, как объективная истина (см.: МЭ,119-223).

Мы должны обратить внимание на то, что именно в отстаивании объективной истины наряду с "вечно приближающимся познанием науки", выражается отстаивание Лениным самостоятельности философской формы познания и его борьба против агностицизма и релятивизма (см. МЭ,40-44, 120-124). Правда, и здесь мы имеем дело лишь с голой абстракцией философии - объективной истиной. Но, по мнению Ленина, этого достаточно для того, чтобы не впасть в догматизм и не отойти от объективности в фидеизм (см.:МЭ,123-124). Именно поэтому, если в "Философских тетрадах" он говорит о вечном и в то же время живом познании, противопоставляя его окостенелости идеализма и поповщине, то в "Материализме и эмпириокритицизме" он наоборот вновь выпрямляет истину в прямоту идеологической формы и противопоставляет всем попыткам дуализма естественников, культурных субъективистов и теологов еди-

ную философскую линию сверху донизу: (см.: МЭ,263). В союзе с философией он подвергает критике все ухищрения, имеющие целью оторвать все иные формы сознания от философии и друг от друга, точно также как и попытки обособить частные формы познания от философской критики: ” Физику можно доверять в физике, но нельзя доверять в философии, точно так же, как теологу (см.:МЭ,274-275). Здесь перед лицом философии Ленин уравнивает физика и теолога в их взаимной недостаточности и вновь восстанавливает философский принцип идеологии - принцип единства всех форм сознания между собой и в конечном счете их единства в философии. Поэтому именно как философ он против того, чтобы предоставлять теорию - профессорам, а практику - теологам (см.: МЭ, 174-175). Здесь он стоит, естественно, не только выше всякого естественнонаучного материализма, но и выше Маркса с его отбрасыванием философской формы. Собственно движение научного идеолога состоит в его своем положительном значении применительно к философии и к культуре вообще в восстановлении (хотя и противоречивом, и формальном) значения философии как единого принципа духа. Именно поэтому именно благодаря Ленину движение критики идеологии соединилось с уважением пусть формальным к философской деятельности как таковой. И хотя отношение Ленина к философии и к философам вполне отрицательное по своему явному смыслу: возьмем как пример знаменитую высылку философов (но не расстрел, который применяется к священникам). Тем не менее, мы как с теоретической стороны должны подчеркнуть двоякое отношение к философии со стороны научной идеологии, так и с практической стороны мы можем подчеркнуть значение для всей последующей судьбы философии в России факта ленинского собственного философского творчества и уважительного отношения к философской деятельности вообще, которое проявил Ленин и с которым, соответственно, не могли не считаться его последователи и преемники, и что позволило сохранить остатки философской традиции в России⁸. Таким образом, философское содержание трудов Ленина крайне бедно и формально, хотя и не лишено интереса, ибо в Ленине философия вновь напомнила о себе и напомнила как раз с той стороны, которая была неизвестна или неинтересна даже Гегелю. В книгах мы встречаемся лишь с бессилием и тупиками философской

⁸ О последующих дискуссиях на эту тему см. На переломе. Философия и мировоззрение. М.,1990.

мысли, подлинное философское значение Ленина заключается в его деятельности по полаганию самосознательного нулевого сознания, в его борьбе. И здесь мы находим уже не бессилие, а подлинную силу, силу иррационального движения духа, силу дикаря, осознавшего свою философскую разрушительную мощь.

2 РЕЛИГИЯ

Рассматривая критику идеологии Маркса, мы отметили, что она в своем движении проходит через форму религии, но не развертывает для нас собственно религиозного предмета. В предметном виде мы встречаемся в критике идеологии лишь с формой веры. В случае с ленинской научной идеологией как производной от критики идеологии мы также можем утверждать, что она затрагивает форму религии, но аналогичным, неявным образом. Выявить это религиозное содержание - это особая исследовательская задача, требующая обращения уже к области философии религии.⁹ Поэтому, как и в случае с Марксом, при рассмотрении ленинской позиции мы ограничимся только тем явным содержанием, которое она нам предоставляет сама. Что касается собственно форм, то относительно формы религии можно заметить, что она представлена исключительно через антагонизм с формой ленинского исследования. Именно по этой причине мы и обратили внимание на возможность рассмотрения последнего в связи с формой религии. Критика идеологии, как мы не раз уже отмечали, застревает в той форме, которую она подвергает критике. Так и ленинское исследование, вступая в противостояние с религией как формой, само вынуждено действовать на уровне этой формы. По этой же причине противоречия с религией принимают самые крайние формы и разрешаются в ходе революционной борьбы. Но это формальное и поэтому очень жесткое противостояние отбрасывает всякое содержание формы религии как несущественное. С другой стороны, форма веры как форма отчуждения отчужденного духа также демонстрирует критике идеологии свою формальную и содержательную пустоту. Критика веры

⁹ См.: Т. Альтицер (США). Россия и апокалипсис // Вопросы философии. №7. 1996; Ю. Селиванов. Идея апокалипсиса в христианском атеизме // там же.

уже не имеет никакого теоретического интереса для Ленина и превращается просто в практическую задачу по изживанию религиозных заблуждений народных масс. Поэтому вопросы, связанные с религией, занимают Ленина еще меньше, чем Маркса.

По сути дела все идейно-теоретическое отношение Ленина к религии по форме и содержанию исчерпывается в его небольшой работе "Об отношении рабочей партии к религии" (1909 г.). Оно выстраивается по общей схеме критики идеологии, и здесь мы не найдем ничего для нас нового: "Все современные религии и церкви, все и всяческие религиозные организации марксизм рассматривает всегда как органы буржуазной реакции, служащие защите эксплуатации и одурманиванию рабочего класса" (Соч. 15,371-372). Окончательное преодоление религии возможно только путем изменения всего общественного строя в целом и, следовательно, только в ходе действительного революционного движения. "Только классовая борьба рабочих масс, всесторонне втягивая самые широкие слои пролетариата в сознательную и революционную общественную практику в состоянии на деле освободить угнетенные массы от гнета религии, тогда как провозглашение политической задачей рабочей партии войны с религией есть анархическая фраза" (Соч. 15,372). Но это не отменяет необходимости атеистической пропаганды на уровне идеологической работы: "Никакая просветительная книжка не вытравит религии из забитых капиталистической каторгой масс... Следует ли из этого, что просветительская книжка против религии вредна или излишня? Нет. Из этого следует, что атеистическая пропаганда социал-демократии должна быть подчинена ее основной задаче: развитию классовой борьбы эксплуатируемых масс против эксплуататоров" (Соч. 15,375).

Очевидно, что Ленин отказывается от просвещенческого подхода к решению проблемы религии, но при этом само это решение перекладывается на плечи исторического процесса, и это означает, что ленинское исследование еще не готово к непосредственной работе с религией. Однозначное отношение к религии уже выработано, но неизбывный формализм критики идеологии заставляет ее отсылать за решением религиозной проблемы к содержанию исторической деятельности в целом. Формальная правота такого решения с феноменологической точки зрения еще не дает критике идеологии никакого преимущества по сравнению с формой религии как таковой. Поэтому и сама она, и вслед за ней наше исследование вынуждены обращаться к исторической реальности в целом, с одной сто-

роны, а с другой стороны, ограничиваться только формальными замечаниями. “Марксист должен уметь учитывать всю конкретную обстановку, всегда находить границу между анархизмом и оппортунизмом (эта граница относительна, подвижна, переменна, но она существует), не впадать ни в абстрактный, словесный, на деле пустой “революционаризм” анархиста, ни в обывательщину и оппортунизм мелкого буржуа или либерального интеллигента, который трусит борьбы с религией...руководится не интересами классовой борьбы, а мелким, мизерным расчетом: не обидеть, не оттолкнуть, не испугать...” (Соч. 15,376-377). Руководство к действию весьма неопределенное. Поэтому мы хотели бы обратить внимание на отдельные моменты ленинского подхода к религии, и в частности на решение им проблемы свободы совести.

С одной стороны, требование свободы совести рассматривается как одно из стандартных правовых требований, предъявляемых демократией государственной власти. “Социал-демократы требуют далее, чтобы каждый имел полное право исповедывать какую угодно веру совершенно свободно. Каждый должен иметь полную свободу не только держаться какой угодно веры, но и распространять любую веру и менять веру. Ни один чиновник не должен даже иметь права спрашивать кого ни-на-есть о вере: это дело совести, и никто тут не смеет вмешиваться. Не должно быть никакой ‘господствующей’ веры или церкви. Все веры, все церкви должны быть равны перед законом” (Соч.6, 365-366). Эти положения лишь воспроизводят обычный набор правовых фраз. И в них нет еще ничего собственно марксистско-ленинского. Интересное обнаруживается тогда, когда Ленин начинает обращаться к оговоркам и уточнениям. “Партия пролетариата требует от государства объявления религии частным делом, отнюдь не считая “частным делом” вопрос борьбы с опиумом народа, борьбы с религиозными суевериями” (Соч. 15,378). Тем самым подчеркивается, что это правовое требование к государству, от которого требуется обеспечивать правовыми средствами свободу совести и прежде всего именно в отношении собственной деятельности государства. Тем не менее, обратим внимание. это требование сочетается с другим, не менее стандартным требованием “отделения церкви от государства и школы от церкви” (Соч.6,14). Если мы их теперь соединим, то станет очевидным, что свобода совести как правовое требование повисает где-то на полпути от государства к церкви, поскольку только государство может провозгласить и установить такое право, и вместе с тем государство

обязано устраниваться от какой-либо поддержки и любых форм положительного общения с церковью, чтобы не нарушить их равноправия. С другой стороны, такое отделение от церкви не исключает со стороны государства вмешательства чисто критического в дела церкви, поскольку любая церковь автоматически перестает быть “частным делом”. Соответственно, вопрос о свободе совести применительно к иным, негосударственным объединениям исключается: “Социал-демократия считает религию частным делом по отношению к государству, а не по отношению к себе, не по отношению к марксизму, не по отношению к рабочей партии” (Соч. 15,373). Объяснение же такой позиции дается Лениным в соответствии с его общим отношением к идеологической активности партии как духа. “Свободу мыслей (читай: свободу печати, слова, совести) мы требуем от государства, а не от партии наравне со свободой союзов. Партия же пролетариата есть свободный союз, учреждаемый для борьбы с “мыслями” (читай: идеологией) буржуазии, для защиты и проведения в жизнь одного определенного, именно: марксистского миросозерцания”(Соч. 16,244). Становится ясно, что в такой же мере, в какой церковь отделяется от государства, от государства отделяется и партия. Соответственно, сами по себе проблемы свободы совести и всех остальных форм свободы “мыслей” изолируются от государственно-правового решения, и наоборот, догматизм восстанавливается внутри партии на чисто религиозных, я бы даже сказал, сектантских условиях.

Теоретические основы такого одностороннего подхода к решению проблемы свободы совести можно найти уже у самого Маркса. Смотри его критику права свободы совести как права буржуазной несвободы совести в работе “Критика Готской программы”. Неоднозначность такого решения и в марксовском, и в ленинском вариантах затушевывается тем, что на практике все вопросы религии отодвигаются в сторону, когда речь идет о достижении тех или иных целей политической борьбы. “Единство этой действительно революционной борьбы угнетенного класса за создание рая на земле важнее для нас, чем единство мнений пролетариев о рае на небе. Вот почему мы не заявляем и не должны заявлять в нашей программе о нашем атеизме, вот почему мы не запрещаем и не должны запрещать пролетариям, сохранившим те или иные остатки старых предрассудков, сближение с нашей партией. Проповедовать научное миросозерцание мы всегда будем, бороться с непоследовательностью каких-нибудь “христиан” для нас необходимо, но это вовсе

не значит, чтобы следовало выдвигать религиозный вопрос на первое место, отнюдь ему не принадлежащее, чтобы следовало допускать раздробления сил ... ради третьестепенных мнений или бредней" (ПСС,12,146). Такое отношение выставлено на фасад политической борьбы, но внутри партии и для себя социал-демократы должны оставаться на строго атеистических позициях: "Мы, социал-демократы, относимся отрицательно к христианскому учению", - заявляет Ленин в другом месте (Соч. 12, 261).

Таким образом, если взглянуть на эту позицию в целом, обнаруживается вполне ясно, что существенно не право свободы совести или какие бы то ни было права и свободы, а существенной оказывается граница, проведенная между партией и государством и отделяющая членов партии от всех остальных граждан, членов данного государства. И если последние оказываются связанными правовыми требованиями свободы совести, то члены партии вправе считать себя свободными от таких правовых ограничений. Получается, что в решении вопросов религии, можно сказать, участвует не какая-либо определенная сторона деятельности партии, а в целом вся партийная деятельность по своей форме. Последняя же, как мы только что выяснили, не укладывается в рамки каких-либо внутригосударственных объединений, как это предполагается в общем случае для политической партии. Именно в этом отношении обнаруживается, что форма религии выдвигается за рамки формы духа, как это и следует из гегелевской феноменологии. Однако поскольку по условиям исследования мы не можем непосредственно войти в форму религии, эта форма вынуждена вернуться обратно в форму духа и действовать только в рамках данной формы духа. К этому сложному новообразованию мы сейчас и перейдем.

3 ДУХ

Ленинское самосознание рождает свой особый дух-мир. Этот особый дух-мир есть партия. Однако внутреннее содержание этого мира противоположно духу, и поэтому в партии мы имеем лишь внешнее подобие духа, антипода духа, принявшего на себя внешнюю форму "понятия духа". Гегель пишет в "Феноменологии духа", что самосознание впервые представляет нам понятие духа: "Когда самосознание есть предмет, то последний в одинаковой мере есть

"я" и предмет. Тем самым для нас уже имеется налицо понятие духа. ... Я, которое есть мы, и мы, которое есть я" (ФД,99).

С одной стороны, самосознание в рамках духа, которое представляет нам Ленин, повторяет эту внешнюю форму понятия духа в представлении о партии как самостоятельном и самодеятельном субъекте-субстанции. Деятельность партии как деятельность духа соединяет в некую целостность теорию и практику: "Без революционной теории не может быть и революционного движения" (Соч. 1,341), и затем сразу же на следующей странице: "Роль передового борца может выполнить только партия, руководимая передовой теорией" (Соч. 1,342). Однако в отличие от деятельности духа деятельность партии имеет, прежде всего, характер абстрактного, определенного вида деятельности - а именно деятельности революционной. Говоря о членах партии. Ленин неоднократно употребляет выражение "профессиональные революционеры": "Такая организация должна состоять главным образом из людей, профессионально занимающихся революционной деятельностью", которые "получили профессиональную подготовку в искусстве борьбы с политической полицией"(Соч.5,433). Он категорически возражает против любительского и кустарнического подходов к революционной деятельности: "Мы своим кустарничеством уронили престиж революционера на Руси. Дайте нам организацию революционеров - и мы перевернем Россию!" (Соч.5,435). Профессионализм ленинского революционера- научного идеолога воспроизводит ошибку профессионального фихтевского наукоучителя. Ошибка же эта заключается в том, что за абстрактной деятельностью (то есть, одним из видов разделенного труда) признается значение общедуховной, а значит, всецело свободной, а, следовательно, и философской деятельности. Как следствие, при всех благих пожеланиях Фихте по наделению свободой в условиях первенства теоретического над практическим, результатом оказывается несвобода для всех остальных видов деятельности.

В ленинском случае эта абстрактная деятельность в отличие от Фихте имеет даже не наукоучительский (абстрактно-философский) характер, а абстрактно-духовный и, как следствие, антидуховный характер. Ленинское самосознание действует уже в гегелевском масштабе духа и воспроизводит по фихтевской схеме уже революционную, абстрактную, антифилософскую и антидуховную деятельность, предполагающую отрицание всякой свободы не только для не-Я, но и уже для не-мы, не-духа. И здесь мы как раз обнару-

живаем благодаря Ленину недостаточность гегелевского понятия духа через гегелевскую же абстракцию не-духа. Образование понятия духа уже на этапе самосознания в "Феноменологии духа" совершенно оправдано, однако непризнание Гегелем свободы за не-духом или исключение из духа абстракции природы как не-духа просматривает свободу в рамках самого понятия духа и ведет к образованию антипода духа или не-духа в рамках внешнего подобия духу. По этой же причине, образованное на этапе самосознания, понятие духа у Гегеля затем автоматически реализуется на стадии духа. И там уже проблем с единством духа не возникает. Раздел "Дух" у Гегеля в его работе, пожалуй, самый сложный, однако его особенность состоит в том, что в отличие от гегелевских лекций по философии истории он совершенно игнорирует незападноевропейскую историю, да и последняя предстает, скажем так, в своем школьно-учебниковом варианте (по объему и схеме). Востоку там не находится места, не говоря уже о России и Америке. Географическая основа феноменологии духа полностью отсутствует. Именно поэтому так легко и поэтому так сложно проходит феноменология духа через раздел "Дух". Принцип не-духа, не обнаруживаемый формой понятия (духа) как формой философской деятельности в ее абстрактном выражении и не переносимый внутрь духа, раскрывает недостаточность гегелевской философии именно со стороны отношения к духу. Именно по этой причине гегелевская философия оказывается не в состоянии теоретически и практически обеспечить свободу и истинность для духа за пределами духа, а только лишь внутри духа. Это и означает, что дух рассматривается как данность, а не-дух как данность свободы. Таким образом, уже в разделе самосознания мы имеем дело не только с понятием духа, но и с абстракцией духа, и это различие создает теоретическую возможность и свободу для образования в рамках абстракции духа антидуховного субъекта-субстанции, противостоящего духу же как "организация революционеров". Как следствие, в партии как абстракции духа от понятия духа остается лишь внешняя жесткая форма. По-фихтевски, первенство получает теоретическое Я и, соответственно, теоретическое тождество Я и МЫ, где для мы в рамках единичного Я (большого фихтевского Я, воплощенного в маленьком ленинском я) не остается никакой свободы. Партия как дух и мы есть прежде всего как самосознание Я, "равное самому себе благодаря исключению из себя всего другого, его сущность и абсолютный предмет для него есть Я, и в этой непосредственности ... есть единичное" (ФД, 101). С

этой стороны ленинское самосознание оказывается доминирующим в его представлении о партии.¹⁰

Первенство монизма самосознания в духе в отличие от фихтевского случая имеет оправдание именно в анти-духовном, революционном, абстрактном характере деятельности партии. Партия в отличие от духа не есть цель в себе и, следовательно, не предполагает никакой свободы внутри себя. С теоретической же точки зрения ленинский строгий принцип теоретического и практического единства партии совершенно оправдан, если отвлечься от свободы личности как цели в себе. Однако, как мы уже замечали выше, кантовские ограничения для теории, призванные спасти свободу личности, основываясь на представлении о свободе как даре природы, с позиции уже фихтевской и тем более последующей гегелевско-марксовско-ленинской точки зрения духа теоретически ломаются совершенно легко, и их ничто не может спасти, разумеется, за исключением доброй воли (доброй природы человека). И более того, в рамках партии вполне восстанавливается формальная кантовская моралистика с ее понятием долга (см.: Ленин о партийном, социалистическом, а также интернациональном долге: Соч.5,480; 21,150,289,357), но с полностью перевернутыми представлениями о целях и средствах и, тем не менее, в строгом соответствии со схемой категорического императива. На ленинском примере выясняется, что категорический императив может существовать и в прямо противоположном варианте: относись к человечеству и в своем лице и в лице другого всегда как к средству и никогда только как к цели. Причем следующая формулировка кантовского категорического императива: поступай так, чтобы максима твоей воли могла быть основой всеобщего законодательства, вообще не требует изменений. Так в истории встретились кантовская личность с ее автономной доброй волей и моральным императивом и ленинская партии с ее гетерономной недоброй волей и аналогичным и не менее катего-

¹⁰ Вспоминаются строки поэта: "Партия и Ленин - близнецы-братья, кто более матери истории ценен? Мы говорим, Ленин - подразумеваем партия, мы говорим, партия - подразумеваем Ленин". Как мы видим, эти слова Маяковского - нечто большее, чем поэтический образ. Однако Маяковский, угадав в партии абстракцию духа и восславив, разумеется, последний ("величественнейшее слово "ПАРТИЯ" "), не почувствовал антидуховной сущности этой абстракции. Впрочем, поэты неподсудны даже для философии.

рическим императивом "классовой борьбы". Ничего удивительного, что в рамках ленинского самосознания как раз личность с ее самосознанием и внутренней свободой полностью игнорируется. Да, можно вернуться к Канту как средству борьбы против Ленина, но это не будет философским движением, а всего лишь попыткой бегства от философии в философскую фразу. Нельзя, для философии невозможно дважды войти в Канта. Философия есть практическое и теоретическое достижение свободы. Теоретическое же развитие свободы ведет к Ленину (как прежде к Фихте), даже если практическим следствием его является несвобода. Практически это неприятно, но теоретически для философии уже невозможно абстрактно и голословно отказаться от ленинского принципа единства анти-духа- партии, не отказываясь от собственного принципа единства духа вообще. Если же мы выступаем против Ленина, то это будет действительным философским движением только при утверждении философского принципа единства духа и философии, истины и свободы, не против принципа единства и истины вообще, а именно против принципа несвободы и анти-духа. Мы должны разделять в Ленине его теоретическое и практическое философское значение для развития философского духа и его анти-философскую и анти-духовную теоретическую и практическую деятельность. Конечно, явление Ленина в истории - это кризис всей предшествовавшей философии. Оказалось, что дух не есть нечто данное и данное как единое, что философия не может просто покоиться на духе, ибо как раз с философской точки зрения (то есть вне духа) дух можно и при соответствующих условиях даже легко перевернуть: как ленинская партия перевернула-таки Россию, что анти-дух и дух, фактически два государства, в духе могут сосуществовать неопределенно долгое время. Все это может быть обнаружено только с философской точки зрения и никакой другой. Ведь, в конечном счете, с собственно теоретической стороны развитие самосознательного ленинского исследования в масштабе духа все равно не может преодолеть границ феноменологии духа, хотя оно и приближается ближе к философской форме по сравнению с нулевым сознанием. Мы знаем, что партия есть анти-дух и нечто негативное, но это негативное определяется отнюдь не философией духа и даже не понятием духа, а исключительно развитием феноменологии духа как двусмысленной стороной в содержании духа. Поэтому даже в Ленине не нарушается принцип единства духа. Ленинское самосознание, как мы видели выше, с самого начала рождается в борьбу и постоянно имеет своим

предметом нечто негативное. Для самосознания, по Гегелю, его предмет необходимо "отличается характером негативного"(ФД,94). Поэтому изначально ленинский анти-дух партия возникает как отрицание. Для нас очевидно, что, во-первых, самосознание духа имеет в своем предмете себя же, и что, во-вторых, для самосознания дух по необходимости выступает как предмет и как нечто иное, негативное. Однако мы имеем дело в Ленине не просто с ситуацией формы религии как сознания духом себя, как она представлена у Гегеля, а с двумя духами, между которыми затем разворачивается движение самосознания. Таким образом, ленинское самосознание само есть дух, который находится, как мы только что видели, в единстве с самим собой (неважно, что это абстрактное единство) и имеет своим предметом другой дух, который для него как для самосознания по необходимости предстает в виде целиком негативного духа. Таким образом, если с нашей точки зрения анти-дух есть Ленин, то совершенно справедливо и то, что его предмет выступает для него как анти-дух. Таковым для Ленина предстает собственно дух - Россия как дух и в узком смысле - Российское государство, если допустить, что Российское государство есть государство, а, следовательно, дух.

Настолько же насколько его предмет есть негативное, деятельность партии-анти-духа предстает как негативная деятельность по всем пунктам жизнедеятельности духа. Настолько насколько его предмет есть сам дух, эта деятельность выражается в деятельности вожделения. Однако в целом эта деятельность носит изначально раздвоенный характер, поскольку и в негативной деятельности имеется предел со стороны вожделения, и обратно в вожделении есть предел со стороны негативной деятельности. Поэтому, будучи анти-духом, первоначально деятельность партии ограничивается только областью политической, и противоречие духов примиряется в области собственно экономического производства. Однако тем сильнее оказывается вожделение политической власти и приобретение силы государства путем уничтожения государства наличного. Самосознание "достоверно знает себя само только благодаря снятию того, другого, которое проявляется для него как самостоятельная жизнь, оно есть вожделение. Удостоверившись в ничтожестве этого другого, оно устанавливает для себя эту ничтожность как его истину, уничтожает самостоятельный предмет и сообщает этим достоверность себя самого в качестве истинной достоверности как таковой, которая для него самого возникла предметным образом"

(ФД,97). Ленинское самосознание как дух получает способность убедиться в ничтожестве своего предмета не на опыте, а прежде всего теоретически, благодаря критике идеологии. А затем, как следствие, ленинское самосознание предметным образом утверждает ничтожность государства путем создания рядом с государством (в государстве и за границей) государство-антипода - партию. Отнюдь не просто политическую партию (по западноевропейским меркам), а именно партию - анти-дух, партию - антигосударство и в этом смысле действительно партию нового типа.

Самосознание критики идеологии так же заранее и теоретически убеждает научного идеолога в том, что его предмет есть нечто самостоятельное и более того, обладающее самосознанием в такой же мере, что и само самосознание, и что, следовательно, он есть также и дух. Поэтому деятельность в отношении этого духа даже на стадии вожделения сочетается с признанием того, что эта деятельность против духа должна быть столь же деятельностью самого этого духа против себя (обратное в отличие от Гегеля неверно). "Оно может достигнуть удовлетворения лишь тогда, когда сам предмет в себе осуществляет негацию и должен осуществить ... для другого тем, что он есть" (ФД,98). Так у Гегеля. Однако ленинский дух для себя знает, что никакой дух не будет действовать против себя, тем более государство (а для нас это уже совсем не очевидно), и поэтому двойственный характер деятельности вожделения в отношении духа ограничивается тем, что Ленин утверждает необходимость того, чтобы негация государства произошла также и по объективным причинам, как бы случилась для государства в силу каких-либо обстоятельств, не связанных напрямую с деятельностью партии, а имеющих основание прежде всего в собственной деятельности духа, как политической, так и экономической, последняя как мы видим, рассматривается как деятельность, имеющая анти-духовное и антигосударственное значение в рамках самого духа.

Таким образом, как вожделеющее самосознание и как самостоятельное самосознание духа партия объявляет самим фактом своего существования войну духу и войну государству. Вместе с тем, это не совсем война двух самосознаний, как мы ее знаем, по Гегелю. Партия не выступает как одно вооруженное государство против другого, и тем более не идет в этой войне на риск собственной жизнью, как это требовалось бы от борющихся самосознаний. Она выступает как конспиративная нелегальная организация, сочетающая в своей деятельности как нелегальные, так и в зависимости от политиче-

ских условий определяемых самим данным государством, легальные формы деятельности. Последние, как это очевидно, представляют собой не что иное, как допускаемые самим государством формы политической борьбы (с самим же государством). И в отношении легальных действий партии гегелевские положения оказываются вполне справедливыми: эти действия "есть в такой же мере его действие, как и действие иного" (ФД,100). Однако ожидания и пожелания взаимности со стороны государства в отношении легальной борьбы оказываются беззастенчиво обманутыми со стороны партий, и партия сохраняет свою односторонность в действиях в отношении государства. От государства, как мы видели, партия требует всех прав и в полной мере, сама же партия для себя и своих членов на совершенно законных основаниях отвергает все свободы, права и т.п. Очевидно, что член нелегальной организации может выдвигать какие угодно претензии к государству, но автоматически собственным членством отказывается от всех прав в пользу нелегальной организации. Таким образом, партия оказывается нелегальной по своему существу (а отнюдь не временно, как временное обстоятельство, зависящее от политических условий), ибо нелегальность обуславливается не только извне, но и прежде всего изнутри - это замкнутая особая организация, отдельный дух, даже профессиональная организация, и нелегальные отношения между членами партии не может отменить никакая конституция, как и никакая конституция не может ни исключить, ни быть основанием существования такой организации. "С.-д. партия нелегальна и "в целом", и в каждой ячейке и - самое существенное - во всем содержании своей работы, проповедывающей и готовящей революцию. Поэтому самая открытая работа самой открытой ячейки с.-д. партии не может быть признана "открытым ведением партийной работы". Например, в 1907-1912 гг. самой открытой ячейкой РСДРП была с.-д. думская фракция. Она одна была легальна и могла говорить легально об очень многом. Но не обо всем! И не только вообще "не обо всем", но даже в частности о своей партии, о своей партийной работе "не обо всем" и не о самом главном"(Соч. 18,365). Однако это не отменяет необходимости с ее стороны и легальных действий: "не отказываясь ни в коем случае и ни при каких обстоятельствах от использования самонаименованной легальной возможности для организации масс и проповеди социализма", тем не менее, "с.-д. партии должны порвать с раболепством перед легальностью. "Стреляйте первыми, господа буржуа", писал Энгельс, намекая

именно на гражданскую войну и на необходимость нарушения легальности нами после того, как ее нарушит буржуазия"(Соч.21,285). Двойственный характер действия самосознания, как мы видели, метко проявляется в ленинском подходе к деятельности партии: партия - это нелегальная организация, сочетающая в своей деятельности нелегальные и легальные методы, причем оба направления признаются независимыми и равно необходимыми. Очевидно, что в этом случае постоянно сохраняется возможность не только двух уклонов, а бесконечное множество вариантов уклонений то в одну, то в другую сторону при каждом шаге в деятельности партии. Следует признать, что ленинская позиция вполне определена в борьбе против ликвидаторства (см.: Соч.16,238;22,105) и теоретически более логична, чем требование легализации партии при сохранении ее существа как нелегальной организации. Но нас эта полемика не может слишком интересовать, ибо собственная позиция Ленина столько же определена в вопросе о нелегальности, сколько и необходимо противоречива в вопросе о легальности. Ведь последний вопрос, по сути дела, оставляется на решение самого государства и зависит от него, хотя формально эти два направления в деятельности партийного духа должны сливаться и идти строго параллельно. Однако вполне ясно, что в деятельности духа эти два направления вполне расходятся и ни о какой мере нелегальности здесь речь идти не может, мотив вождения преобладает над мотивом признания, ибо признания партия для себя и в-себе уже достигла, в частности и в другом месте - в международном с.-д. движении.

Нелегальная деятельность, обращенная против государства в полном объеме духа и, следовательно, против всех его членов, есть уголовная деятельность и есть война. Очевидно, что нелегальная партия не может удовлетворить свое вождение власти иначе как путем войны. Однако эта война (в отличие от условий войны двух самосознаний) характеризуется тем, что партия вполне идет на смерть другого, но при этом не идет на риск собственной жизнью. Эта война духа против духа и внутри духа есть война столько же легальная, сколько и нелегальная, столько же явная война, сколько и тайная война. Поэтому эту войну Ленин определяет как войну партизанскую, так и называется его работа "Партизанская война" (1906г.). "Марксизм безусловно не зарекается ни от каких форм борьбы. Марксизм ни в коем случае не ограничивается возможными и существующими только в данный момент формами борьбы, признавая неизбежность новых, неведомых для деятелей данного

периода форм борьбы с изменением данной социальной конъюнктуры" (Соч. 11,186) - то есть, это война нового типа, не знающая и главное не признающая никаких ограничений для своих форм и масштабов, совершенно свободная в выборе средств. Это тотальная философская война (корни которой, напомним, лежат в критике идеологии), которую может вести только анти-дух в целом. Изобразить формы этой борьбы исчерпывающе невозможно. Что касается собственно уголовных действий в нелегальной деятельности партии, то их мы можем разделить условно на два направления: это уголовно-хозяйственное и уголовно-политическое как абсолютно необходимые для жизнедеятельности партии.

Уголовно-хозяйственная деятельность - это, прежде всего, если судить по ленинским работам, так называемые "эксы" (экспроприации). "Интересующее нас явление есть вооруженная борьба. Вооруженная борьба преследует две различные цели, которые необходимо строго отличать одну от другой; - именно, борьба эта направлена, во-первых, на убийство отдельных лиц, начальников и подчиненных военно-полицейской службы; - во-вторых, на конфискацию денежных средств как у правительства, так и частных лиц. Конфискуемые средства частью идут на партию, частью специально на вооружение и подготовку восстания, частью на содержание лиц, ведущих характеризуемую нами борьбу. Крупные экспроприации (кавказская в 200 с лишним тысяч рублей, московская 875 тыс. рублей) шли именно на революционные партии в первую голову, - мелкие экспроприации идут прежде всего, а иногда и всецело на содержание "экспроприаторов" (Соч. 11,189). Позицию партии по вопросу об эксах и терроре, сформулированную в резолюции Объединительного съезда (4-го), Ленин излагает следующим образом: "наша партия... отвергает совершенно экспроприацию частных имуществ. Она не отвергает экспроприацию казенных средств, но обставляет ее особо строгими условиями ("в случае образования органов революционной власти в данной местности" и т.д.). Далее, резолюция съезда признает ... террор, признает партизанские действия с целью убийства неприятеля"(Соч. 11,142). В другой работе он настаивает на "отрицании эксов, согласно постановлению съезда"(Соч.11,197). Но, тем не менее, само включение в резолюцию съезда отказа от эксов весьма красноречиво. И еще более красноречиво и ясно отношение к ведению войны как таковой: "считать вообще аномальной и деморализующей гражданскую войну или партизанскую войну, как одну из ее форм, марксист не может. Мар-

ксизм стоит на почве классовой борьбы, а не социального мира" (Соч. 11,192). "Следует научиться воевать. Только и всего" (Соч. 11,193). Вопрос об эксах и вообще об экономических основах партии, о "деньгах партии" - это вопрос для конкретного исторического исследования. Мы можем обратить внимание лишь на то, что партия по определению (см. выше) не может участвовать в легальной экономической деятельности и, следовательно, по необходимости должна приобретать свои средства иным путем. Мы также можем обратить внимание на то, что в резолюции съезда и в ленинском изложении фактически присутствует своеобразный уголовный кодекс наыворот, определяющий ценность того или иного партизанского действия с политической и экономической точки зрения. Причем, основывается он исключительно на рациональных соображениях, а отнюдь не на каких-либо иных. Эксы имущества отдельных граждан отвергаются по причине того, что их результаты экономически ничтожны, а политически лишь обеспечивают экономическую раздробленность партии. Шкала предпочтений также обратная по сравнению с обычным кодексом: политическое убийство, грабеж в крупных размерах казенных средств, мелкий грабеж частного лица. Цель этого кодекса наоборот - обеспечить должную меру или баланс легальности и нелегальности в деятельности партии.

Уголовно-политическая деятельность партии более наглядно себя обнаруживает. Она включает террористические акты - Ленин от них, как мы только что видели, ни в коем случае не отказывается. Таким образом, заметим, в научной идеологии терроризм обретает свою чистую научную форму и обоснование. Деятельность анти-духа в духе вполне идет естественно и на смерть другого как индивидуальной личности, если только это сопряжено с удовлетворением вождения к власти. Поскольку же окончательное удовлетворение теоретически оказывается для анти-духа гарантированным (хотя бы и в неопределенном будущем), следовательно, все индивидуальные теракты имеют свое полное теоретическое оправдание в рамках тотальной войны, даже если они и выглядят или являются совершенно бессмысленными с практической точки зрения. Разумеется, индивидуальный террор - не основная, а подчиненная форма, Ленин прекрасно понимает, что отдельный теракт не даст революции. При этом дело все же оказывается в количестве, объеме и силе воздействия (см.: Соч.5,7).

Более высокий вид уголовно-политической деятельности - это открытое вооруженное выступление против государственной власти с целью ее захвата - вооруженное восстание. (См.: "Марксизм и восстание"). Это собственно уже военные действия и отношения Ленина к ним вполне военное, а *la guerre comme a la guerre*, как он любил говорить. Гораздо интереснее с нашей точки зрения еще один вид уголовно-политической деятельности партии, так называемое требование поражения своего собственного правительства в войне. (См.: Соч.23,73). "Революционный класс в реакционной войне не может не желать поражения своему правительству"(Соч.21,247). "Поражение России при всех условиях представляется наименьшим злом"(Соч.21,142). Эта позиция Ленина требует пояснений. Во-первых, очевидно, что поражение собственного правительства в войне есть для партии как раз необходимое условие ее победной деятельности по овладению властью не только собственными усилиями, но и с помощью усилий самого государства. С этой точки зрения вступление государства в войну оказывается предпочтительным и тем более предпочтительным оказывается поражение государства в этой войне. Можно увидеть, что научная идеология приветствует войну, но ждет от войны результатов как раз обратных тем, что ждал от войны Гегель, ибо от поражения в войне выигрывает нелегальная партия. Логика в данном случае опять оказывается на стороне Ленина, если только допустить, что на подобную тактику должен пойти пролетариат всех воюющих сторон. "Во всех воюющих странах возможно "доведение внутренней борьбы до точки кипения", "ослабление военной мощи" империалистической буржуазии и превращение (в силу этого, в связи с этим, посредством этого) империалистской войны в гражданскую"(Соч.22,131). Причем отталкивается Ленин в своих выводах от того, что никакие военные действия своего правительства не могут быть поддержаны изнутри, точно так же, как никакое поражение другого правительства (которое могло бы облегчить задачу захвата власти для пролетариата этой страны - так, по логике) не может быть расценено как цель и победа. "Говорят, что немецкие противники войны из социал-демократов стали теперь "пораженцами" и просят нас не уступать германскому империализму. Но мы признавали пораженчество лишь по отношению к собственной империалистской буржуазии, а победу над чужим империализмом, победу, достигаемую в формальном или в фактическом союзе с "дружественным империализмом", мы всегда отвергали, как метод принципиально недопусти-

мый и вообще негодный"(Соч.26,404-405). Таким образом, целью ни в коем случае не может быть победа, а всегда и только поражение. Эти выводы Ленина вполне строгие за исключением следующих соображений: Каким образом, если пролетарии не имеют своего отечества (а это теоретическое основание борьбы с правительством как буржуазным), они могут желать поражения только своего и именно своего собственного правительства? Таким образом, получается, что эта пораженческая политика оказывается национальной по форме и интернациональной по сути. И Ленин прав, обвиняя Троцкого и Аксельрода в отходе от интернационализма в вопросе о войне (см.: Соч.21,104,245,250-253;26-404).

Со стороны легальной партия выступает как одна из политических партий, борющихся за власть в тех легальных формах, которые допускаются существующим режимом. Как и в случае с нелегальностью мы должны отметить, что легальная сторона в деятельности партии также является необходимой и постоянной на всем историческом пути партии. Именно с этой стороны партия входит в соприкосновение с государством и с этой же стороны впоследствии начинает собственное государственное строительство уже в рамках собственного анти-духа. На легальной политической арене партия анти-дух, партия научной идеологии первоначально выступает под именем "социал-демократической" партии. Это название вполне понятно, если мы вспомним марксовское различие между социальной революцией с политической (демократической) душой и политической (демократической) революцией с социальной душой. Хотя марксистское решение стоит всецело на стороне демократической революции с социальной душой, очевидно, что противоречие неполитической и нелегальной цели, которую ставит перед собой в конечном счете партия, входит в противоречие с политическими средствами, и на этой основе внутри партии возникают всевозможные расхождения, чему имеется достаточно примеров и свидетельств. Внутрипартийная борьба в ее ленинском изображении вся предстает как борьба с двумя естественными стандартными уклонами в партии по всевозможным вопросам, и с теоретической точки зрения она не так интересна для философа, как для историка. (См.: "Что делать?", "Шаг вперед, два шага назад" и другие работы). Единственное, что мы должны отметить для себя, это то, что ленинская позиция представляет по всем вопросам не просто политическую точку зрения, а исходит из представления, философского в своей основе, о партии как анти-духе, единой субъекте-субстанции, не

имеющей ограничений вне себя, за исключением конечной цели в-себе и вне-себя, и, следовательно, свободной от всех иных точек зрения, кроме собственной точки зрения Ленина, или точки зрения партии. Соответственно, в партии Ленин расходится со всеми сторонами в ней, остающимися в рамках прежнего духа (или представлениями о нормальной партии старого типа), не порывающими с ним, (то есть в той мере, в какой деятельность партии еще остается в рамках прежнего духа). Это противоречие, которое усматривается и развивается в первую очередь самим Лениным, разоблачает всевозможные уклоны в партийных рядах: легальность-нелегальность, отзовизм-ликвидаторство и т.д. (См.: Соч.15,410;22,105;20,452).

Отношение Ленина к политико-правовой идеологии в целом строится по марксистской схеме. Основываясь на марксистской критике идеологии, Ленин убежден в ничтожности политической идеологии самой по себе, это всегда только средство и никогда цель. В марксистском духе он рассуждает о "юридическом формализме" (Соч.28,251), "конституционных иллюзиях" (Соч. 16,279-280), "государственно-правовых фикциях" (Соч. 17,397). В дискуссии о демократизме все вопросы решаются Лениным так же недвусмысленно. Ленин знаком с работой Маркса "18 брюмера", и для него совершенно очевидно, что демократизм всегда был и есть и будет политической идеологией буржуа (см.: Соч. 1,426-427). Поэтому демократия для с.-д. партии всегда только средство для политической борьбы, с целью ослабления позиций государственной власти. Ценность демократии, как мы знаем уже из исследования Маркса, заключается именно в том, что демократизм в своем предельном выражении означает ослабление политических форм влияния в государстве и сведение государства к полной зависимости от частных интересов, проявляющихся в экономической деятельности, то есть от власти капитала и денег, в этом главная ценность демократизма для буржуа. Его идеал это полный демократизм выходящий даже за пределы демократического государства (см.:Соч.25,365). Для социал-демократа как научного идеолога, который в этом моменте, отметим, в чем-то обнаруживает сходство с буржуа, значение демократии состоит именно в достижении в условиях демократии наибольшей остроты классовой борьбы, поскольку соотношение легальных и нелегальных сил в государстве при этом оказывается уравновешенным, и их противоборство поэтому становится более явным и обостряется. Такое положение дел в государстве как нельзя более способствует "удовлетворению коренных интересов угнетен-

ных масс"(Соч.25,417). Поэтому хотя в легальной деятельности с.-д. партия выступает как партия, стремящаяся самым последовательным путем к максимальной демократии в ее собственном, разумеется, понимании и смысле, но демократия всегда остается для партии средством. Позиция критика идеологии, в данном случае научного идеолога, в отношении к демократии строится по канонической схеме: мы требуем демократии от государства, но сами не признаем никакой демократии для партии, партия, оказывается вне влияния "демократических предрассудков". То, что скрыто в позиции критика идеологии, становится явным в позиции сознательного научного идеолога. Поэтому вполне последовательно после приобретения власти с.-д. партия порывает со всеми демократическими формами, даже формой социал-демократии, отказывается от своего прежнего названия в пользу "коммунистическая" (хотя у Ленина с оговорками см.: Соч.27,102-103), но при этом не отказывается от демократической фразеологии и демагогии, утверждая, что демократия за пределами политико-юридическо-государственных форм, так сказать, нелегальная демократия и есть высшая форма демократии вообще (см.: Соч.28,88;28.270). Вместе с тем партия не отказывается с легальной стороны от необходимости государства для борьбы с эксплуататорами (см.: Соч.23,317), но только теперь в эти легальные формы вносится нелегальная по сути политика диктатуры пролетариата (о которой писал еще Маркс в "Критике готской программы"). Таким образом, самая полная внеполитическая демократия, к которой стремилась критика идеологии, по необходимости дополняется в научной идеологии непосредственной властью диктатуры пролетариата, то есть властью внеполитической и основанной на непосредственном нелегальном насилии (см.: Соч.23,14;23,57;23,84;25,48,30,464). Система же диктатуры пролетариата предполагает прежде всего диктатуру буржуазии, то есть полномасштабное политическое, непосредственно насильственное противостояние или противоречие, иными словами диктатура пролетариата есть государство в форме гражданской войны (полный антипод государства старого типа), к чему так стремится в своем предельном демократизме критика идеологии. Поэтому научной идеологии приходится решать вполне конкретную задачу разведения уничтожаемого в революции государства демократического и буржуазного и "отмирания" государства в диктатуре пролетариата как высшей форме демократии. Теоретически разрешить это противоречие Ленину, опираясь на классиков марксизма, довольно легко,

и это решение обеспечивает ему в конце концов победу в гражданской войне даже над военной диктатурой, не говоря уже о демократической государственности.

Таким образом, мы видим, что принцип сочетания легальной и нелегальной деятельности сохраняется на всем пути деятельности партии. Практическая критика (политической) идеологии, которую она последовательно осуществляет, в своем итоговом выражении при достижении партией власти (власти не просто в политическом смысле, а той тотальной власти духа, к которой изначально стремилась партия как анти-дух) ее легальная и нелегальная деятельности теперь приобретают свои полные формы в виде неполитической и нелегальной демократии и равным образом неполитической и легальной диктатуры, так что прежняя нелегальная деятельность выходит на свет и обнаруживает себя легально как диктатура, а легальная деятельность выходит за пределы политических форм в пустоту и формальность демократической демагогии или даже в прежней форме конституционных и правовых фикций, которые существуют как легальная идеология, то есть как то, что может выглядеть явным образом как публичный обман для людей, незнакомых с марксизмом. Но с точки зрения научной идеологии политическая идеология всегда была, есть и будет только идеологией, поэтому реальное содержание всех законов и конституций не имеет смысла и силы в отрыве от нелегальной деятельности диктатуры пролетариата. В этом единственный закон и истина всей политики и государственной жизни с точки зрения научной идеологии. Свою подлинную деятельность государство диктатуры пролетариата полагает в экономической диктаторской или нелегальной деятельности, а не легальных политических формах.

Мы также должны обратить внимание на то, что в своей легальной деятельности социал-демократия не выступает в одиночестве, а в среде иных политических партий. Их деятельность, как мы отмечали, входит необходимым условием в деятельность партии, поскольку в деятельности иных партий научная идеология находит то действие легальной власти против себя, которое ожидается от власти как самосознательного духа. Настолько насколько социал-демократия представляет собой не обычную политическую партию, она противостоит им всем и является полностью единичной и самостоятельной (см.: Соч. 13, 390; 31, 488). Вместе с тем всякое оппозиционное движение в государстве используется социал-демократией в собственных интересах, и она выступает в качестве крайней силы.

аккумулирующей все оппозиционные усилия других партий, откуда и с какой целью они бы ни исходили. И поэтому сила политического действия социал-демократии столько же проистекает из ее собственных усилий, сколько и из всех оппозиционных действий в отношении духа, исходящих из деятельности всех политических партий. В этот круг действий со стороны духа как негации и снятия самого себя по законам борьбы самосознания мы можем включить не только деятельность партий, но и деятельность российской государственности (монархии как таковой), проистекающую из ее внутренней противоречивости и неразвитости. Однако исторический анализ деятельности остальных партий и монархического аппарата, включая самого монарха, выходит за рамки нашего исследования.

На стадии вождения власти ведущей оказывается не только борьба самосознания, но и движение к овладению предметом - властью. Поэтому все линии исследования,двигающегося к своей истине или к предмету как власти, имеют в ней одно общее объединяющее начало и для самого самосознания выступают не только как война, но и как движение вождения, то есть соединения и, в конечном счете, мира. С практической стороны в качестве такого единого начала выступает материальное производство, хозяйственная жизнь, которая остается для партии (на первом этапе исследования или, проще говоря, до революции) не предметом собственного участия и борьбы, а исключительно предметом вождения, при всем том, что она не выступает для партии как главная цель, однако, ее функционирование является совершенно необходимым гарантом и условием успешной деятельности партии. С более точной теоретической стороны это единое с противоположным духом начало выступает как граница материальных общественных отношений, отделяющая их от идеологической (и которая, как мы помним, у Ленина в отличие от Маркса закрепляется вполне жестко, по крайней мере, на первом этапе исследования) и являющаяся по сути дела абстракцией природы, отношений общества и природы. Это единое материальное начало, объединяющее оба духа и вместе с тем противопоставляющее их по всем остальным основаниям, в философии выступает, как мы уже знаем, в виде материалистического монизма. На стадии вождения - эта граница материальных общественных отношений определяет присутствие в исследовании материально-хозяйственной стороны жизни общества лишь с теоретической стороны. Это означает также, что исследование Ленина, начиная с материального производства, имеет вместе с тем с ним исклю-

чительно теоретическую связь и никакой иной, то есть, исходит исключительно из области идеологии или, можно сказать, интеллигенции. Однако в исследовании эта сторона имеет ту же направленность, что и практически-идеологическая деятельность.

В своем анализе материального производства в полном соответствии с марксистской схемой Ленин обнаруживает аналогичное движение со стороны духа к собственной негации себя путем развития внутреннего противоречия до антагонизма и открытого конфликта в пределах форм экономического производства в виде кризиса. И с этой стороны исследование научной идеологии находит полное подтверждение своей позиции, усиливающееся по мере продвижения исследования вперед.

С самого начала своего исследования Ленин обнаруживает путем марксистского анализа доказательства развития в России капитализма и, следовательно, полную "применимость теории Маркса к России" (Соч. 1,63). (См.: "По поводу так называемого вопроса о рынках" (1893г.), а также "Развитие капитализма в России"(1903г.)). Нас не должно удивлять, что Ленин с такой легкостью обнаружил возможности и даже факт развития капитализма в России. Точно так же, как не должно смущать, что не он один это обнаружил, и что не только научная идеология, но и социология-идеология, и научная социология по сути дела согласны с ней в этом основном выводе (см. выше гл.№3 об отношениях социологии-идеологии, научной идеологии и научной социологии). Любая социологическая концепция, будучи превратной предметной феноменологией, может и обязана обнаружить в своем предмете прежде всего капитализм как особую формацию, вырастающую из мелкотоварного производства, как это следует из первой главы "Капитала", и, следовательно, вырастающую как предмет исследования из любой по форме социологической критики традиционной политической экономии. Однако ленинская научная идеология продвигается в этом движении на один шаг дальше благодаря самосознанию и доводит анализ капитализма до его высшей стадии или формы, противопоставленной уже мелкотоварному производству и со всей наглядностью обнаруживающей противоречие между первой и последующими главами "Капитала". Зная "Капитал" нетрудно предвидеть то, что капитализм развивается в империализм, который характеризуется господством именно финансово-торгового капитала, монополизацией и разделом мировых рынков со всеми вытекающими отсюда чертами, по Ленину. Тот же самый анализ мы можем проде-

лать без всякого обращения к “общеустановленным фактам” на основании только самого "Капитала", где движение в развитии капитала концентрируется в его финансовой форме и сопровождается обострением его противоречий с мелкотоварным производством на путях монополизации. Так что, нас также не должно удивлять, что если в 1893 году (“По поводу так называемого вопроса о рынках”) в России развивался капитализм, а в 1903 году развитие капитализма в России шло полным ходом (“Развитие капитализма в России”), то к 1916 году (работа “Империализм как высшая стадия капитализма”) Россия вступила уже в конечную стадию капитализма - империализм- в полном согласии с ходом ленинского исследования. Таким образом, 1916 год в России уже был заранее кануном социалистической революции. Мы видим, как растет вместе с ходом исследования вождение научного идеолога, жаждущего удовлетворить свою страсть самосознания к предмету в масштабе предмета как духа. Совершенно ясно, что все линии исследования научного идеолога: философская (утверждение философского монизма и борьба с иными философскими направлениями), нелегально-политическая (террор и подготовка поражения своего правительства в войне и вооруженного восстания) легально-политическая (борьба внутри партии и между партиями, приближающая партию научной идеологии к революционному состоянию) экономическая (рынок - капитализм - империализм - кризис - канун революции) все линии неуклонно движутся в одном направлении и совпадают в одной единственной точке. Это точка соединения с вождленным предметом и обретения самосознания в предмете. "Кризис назрел" в 1917 году, но мы знаем так же, что кризис самосознающего анти-духа назрел гораздо раньше, в самом первоначальном акте самосознания, и его развитие (и развитие его исследования) не могло привести ни к чему иному с теоретической стороны, как к кризису. Через ряд кризисов идет и развитие партии, и исследования пока наконец в деятельности самого духа не развивается в полной мере его способность к самонегации. Это кризис уже собственно государства, выражающийся в его поражении как внутривполитическом, так и внешнеполитическом. Безусловно, что важнейшую роль в этом кризисе, обеспечившем возможность захвата власти партией научной идеологии, послужила война и военные поражения России. Ленин сам вполне признает это, подчеркивая, что кризис проистекает из кризиса самого государства, а не только нелегальной деятельности партии (см. работу “Письма из далека”). Не надо упускать из вида и дея-

тельность всех остальных партий в России, каждая из которых внесла свой вклад в развитие внутривнутриполитического кризиса, и тем самым, как мы уже отмечали, все партии неизбежно работали в своей совокупности на дело именно партии научной идеологии. Со строго теоретической стороны соединение двух линий в развитии кризиса - "субъективной" и "объективной" - не могло произойти за счет одностороннего действия какой-либо из сторон, то есть, социалистическая революция не могла произойти ни по чисто легальным основаниям, ни из-за чисто нелегальной деятельности партии. В этом состоит последнее препятствие для того, чтобы социалистическая революция при каком угодно кризисе и при какой угодно нелегальной силе воздействия со стороны партии сделалась реальной в качестве предмета исследования. Вопрос можно поставить так: была ли социалистическая революция в России решением истории или произвольным решением научного идеолога, ведущего свое исследование? Даже так поставленный вопрос некорректен, ибо научная идеология Ленина, деятельность определенной партии есть также фактор истории. Противопоставлять в истории сознательную и свободную деятельность и естественные законы истории - это черта, свойственная научно-социологическому подходу, с его уклоном в объективизм, который легко критикуется (как мы видели) с позиций научной идеологии. Поэтому ленинский вывод о том, что "социалистическая революция, о которой так долго говорили большевики" свершилась именно в октябре 1917 года, мы должны уточнить не с позиции научной социологии, а против позиции социологии вообще, неважно в форме научной или научно-идеологической она выступает, именно с позиций нашего собственного историко-феноменологического анализа. Из него следует, что все развитие ленинского исследования проходило по законам феноменологического развития духа (будь то в аспекте, унаследованном от марксовской критики идеологии, или в аспекте научной идеологии как самосознательной критики идеологии в рамках анти-духа). Это означает, что социалистическая революция в России действительно произошла в качестве решающего переворота в деятельности и развитии духа в России. Теперь это развитие приобрело совершенно особые формы в условиях соседства внутри духа духа с анти-духом и соединения в анти-духе всех противоречий предшествующих форм развития духа. Невозможно говорить о развитии духа России, не подчеркивая самым категорическим образом значение этого поворотного пункта под названием "социалистическая рево-

люция". Поэтому нет ничего более ошибочного, чем, повторяя приемы марксистской критики идеологии, свести ленинскую научную идеологию только к идеологии и отторгнуть развитие России по Ленину в качестве идеологической фикции. Со строго философской точки зрения суть такой ошибки будет состоять в восстановлении марксистского и домарксистского подхода к истории с его отбрасыванием абстракции природы при анализе истории. В ленинском исследовании для нас со всей очевидностью обнаруживается именно абстракция не-дух как необходимый фактор в становлении и развитии духа помимо всех прежних представлений о природе и о соотношении свободы в истории как данности природы и как данности истории.

Насколько ошибочна с философской точки зрения ни была бы научная идеология, ее акт самосознания движет ее (с теоретической стороны) в сторону собственного преодоления. Ее собственное развитие на этапе самосознания позволяет обратить ее действия в негацию, направленную против нее самой, и одновременно в развитие ее формы по отношению к другому самосознанию, подлинному самосознанию духа (а мы знаем, что сознание духа реализуется в форме религии). Таким образом, преодоление научной идеологии возможно и возможно в высшей форме религии как самосознании духа. Поэтому мы должны со всей определенностью утверждать, что все историческое развитие России по так называемому социалистическому пути является реальным фактом истории развития духа в России. Однако в противовес научной идеологии мы также должны утверждать, что в этой противоречивой борьбе духа (с самим собой) мы должны встать прежде всего на сторону единства духа против позиции марксистско-ленинской критики идеологии, разрывающей дух на многосторонние противоречия. И мы тем более при этом должны подчеркнуть, что соответствующее развитие духа в России стало возможным исключительно под влиянием научной идеологии. Научная идеология возникает из развития феноменологии духа, как мы показали, а следовательно, из развития духа. Но именно поэтому мы и должны смотреть на нее не как на объективный, фатальный фактор, аналогичный природе или так называемым законам истории (с точки зрения объективной научной социологии), а как на фактор свободы духа. Именно свобода духа, свободный волевой акт, а отнюдь не какой-либо научный, объективный или идеологический, субъективный фактор стоит за ленинским утверждением о том, что социалистическая революция произошла.

Как мы попытались показать, это решение не опирается на какие-либо теоретические или практические обстоятельства. Без свободы этот вывод Ленин сделать был бы не в состоянии, именно его акт свободы духа с его стороны как свободного анти-духа позволил социалистической революции в России действительно произойти. И только при таких условиях социалистическая революция и может произойти. Ленинский вывод, даже если бы он оказался верным в течение одного дня или часа, никто уже не в силах опровергнуть, все зависит, в известном смысле, только от решения самого Ленина.

Что бы это ни значило для историка, для нашего исследования это означает, что исследуемое нами исследование достигло определенного рубежа в своем развитии. Самосознание смогло удовлетворить свое вожеление и соединилось со своим предметом, тем самым обнаруживая себя для себя предметным образом. В гегелевской феноменологии духа, как мы знаем, этот опыт самосознания благодаря сознанию феноменолога, возвышался затем путем перехода в стадию "самостоятельного и несамостоятельного" самосознания. В рамках борьбы духа и анти-духа эта ситуация сложнее. Научная идеология (как анти-дух) заранее знала о самостоятельности своего предмета (духа), но, тем не менее, вожелела его как независимую жизнь и власть. Поэтому, достигнув власти, она "в этом удовлетворении" (еще раз) "узнает"(теперь уже) "на опыте самостоятельность своего предмета" уже как вполне духа. Тем самым для нее вожеленным оказывается не просто власть, но и жизнь духа в целом, то есть, те формы, которые лежат выше и ниже политической идеологии, а именно власть духовная, собственно идеальная, идеологическая, и власть над природой, власть хозяйственная. В себе, в анти-духе, мы видим, что партия изначально стремилась именно к такой полноте власти, и достигла ее определенным образом, смоделировав ее внутри партии. Партия, по крайней мере в идеале, всецело распоряжалась душами и телами своих членов. Теперь вожеление разрастается до вожеления духовной и материально-хозяйственной власти, но опять-таки при сохранении самостоятельности предмета как духа. Таким образом, здесь исследование достигает определенной стадии внутреннего относительного развития, но не продвигается вперед в развитии своего самосознания или в отношении формы своего исследования. Однако, с другой стороны, оно теперь самосознает себя по содержанию гораздо полнее, а именно в полном масштабе духа. Хотя и в этом отношении развитие оказывается также двояким и противоречивым.

Осознание себя в понятии духа и уже масштаба себя как духа не приводит к самосознанию себя как единого и самодеятельного духа же, а исключительно к увеличению масштабов противостояния внутри духа, теперь уже не только национального духа, но и мирового духа. Поэтому, придя к осознанию самостоятельности предмета (духа), исследование обращается к войне, однако как не самосознание духа, а как противоречивое самосознание анти-духа. Ее исследование здесь развивается, и она обращается к войне сразу на два фронта. Самосознательный антидух, достигнув своего полного самосознания в предмете как духе, обращается к войне за свою самостоятельность. Однако ведется эта война не ради себя как единичной самоцели и духа, а ради чего-то вне себя и, как следствие, представляет собой акт двоякий и противоречивый, акт двусторонней войны против мирового духа и против собственного духа. При чем на каждом из фронтов война ведется по-особому.

Анти-дух обнаруживает свое противоречие с мировым духом, оказавшись в ситуации мировой войны на стороне одной из воюющих держав (России). И с этого момента тактика поражения своего правительства решительным образом отбрасывается и совершается переход на позиции оборончества: "мы оборонцы с октября 1917 года", - пишет Ленин (Соч.27,73). Статья "Социалистическое отечество в опасности" и другие по вопросу о войне и мире очень ярко обрисовывают этот поворот в политике. В своей войне за власть над мировым духом партия ведет себя очень и очень осторожно, поскольку самостоятельность этого предмета оказывается в опыте вожеления куда более основательной, чем самостоятельность национального духа. А с другой стороны оказывается, что в этой войне партия обнаруживает для себя вполне реальный риск собственной смерти как политической власти и осознает теперь на опыте, что чистое самосознание духа никогда не было и не могло быть для нее целью и что наоборот гораздо важнее партия как средство для классовой борьбы в масштабе национального духа, а иначе и быть не могло. Поэтому очень быстро осознается на опыте, что "жизнь для него столь же существенна, как и чистое самосознание" (ФД,102). А в отношении сохранения собственной власти в одной стране или риска этой властью в революционной войне против "мирового империализма" гораздо более существенна. Поэтому Ленин категорическим образом отказывается от "риска жизнью" и в отношении мирового духа становится на сторону рабского самосознания и идет на заключение позорного и рабского сепаратного

Брестского мира с Германией. (См. его полемику с Троцким). Основное в заключении этого мира - именно рабское решение идти на неравноправный мир и впоследствии на любые неравноправные экономические договоры ради сохранения собственной политической власти. Таким образом, партия идет с внешнеполитической стороны на отказ от лояльности к экономике собственного государства ради сохранения политической власти. Именно к такому единственному решению подводит логика научной идеологии. С другой стороны партия сохраняет свои теоретические позиции критики идеологии, не признавая никакие мирные договоры окончательными и не отказываясь от ориентации на мировую революцию. Таким образом, признавая и мирясь со своим экономическим рабством, партия компенсирует этот ущерб военно-политической внешней агрессивностью и постоянно колеблется на грани войны и мира с мировым духом. Разумеется, на риск собственной жизнью (властью) она не решится никогда, но на партизанскую или локальную войну против мирового капитала она может решиться в любой момент в зависимости от воли руководителей.

На борьбу не на жизнь, а на смерть партия решается только на внутреннем фронте борьбы с собственным духом. И здесь объявляется гражданская война уже с решимостью господского сознания, борьба на смерть между диктатурой пролетариата и диктатурой буржуазии. Сам вывод о борьбе двух диктатур или гражданская война, как окончательная форма критики духа и политической идеологии в частности основывается на всем предшествующем пути исследования научной идеологии.

Здесь мы еще раз встречаемся с борьбой самосознаний в рамках духа, но уже такой, которая разворачивается не в пределах единого сознания феноменолога духа как борьба внутри одного сознания (как подчеркивал Гегель), а как борьба двух независимых самосознаний, двух духов в рамках противоречия духов вообще как их фундаментальной основе (подробнее истоки этого см. выше) - мировой революционной войне или борьбе. И если в отношении мирового духа эта война неизбежно оказывается отложенной ценой рабского состояния в хозяйственной сфере, ограничиваясь холодной войной и политическим и идеологическим лицемерием, то война с собственным духом ведется с полным ожесточением и решительностью. Хотя и здесь, как мы отмечали, сохраняется принципиально двойственное отношение - всецело нелегальное - непосредственное голое насилие (диктатура) и война на уничтожение, и ле-

гальное - в той мере, в какой дух соглашается принять на себя рабскую сторону, партия соглашается перейти к легальной деятельности по управлению, не связанной непосредственно с вооруженным насилием, но, естественно, всегда имеющей его под рукой и исходящей в своем управленческом поведении из постоянной возможности перехода к прямому насилию.

Победа над духом в гражданской войне между духом и антидухом - это процесс очень сложный и многогранный, его невозможно достаточно полно изобразить в рамках нашего исследования. Однако очевидно, что политическая надстройка и идеологическая надстройка над духом, обладая в силу своей самостоятельности (духовной или просто профессиональной, идеологической), самосознанием в мере достаточной для того, чтобы пойти на риск собственной жизнью, и сам дух вступают в непримиримую борьбу, и здесь все решает сила. В тот момент истории сила, очевидно, оказалась не на стороне духа, его политическая сила была раздробленной, а его духовная сила оказалась раздробленной еще раньше.

Остается сфера собственно производственная, экономическая, сфера материальных общественных отношений (по Ленину), включая сюда как техническую, производственную сторону, так и вообще сферу физического и умственного труда в отношении к природе. Здесь степень самосознания оказывается как раз такой, чтобы определенно предпочесть жизнь смерти. И на этом основании "мелкобуржуазная стихия" российского производства, поворачивает к признанию власти большевиков ради сохранения собственной жизни и жизни собственного духа в противопоставлении его мировому духу. "Если мы взглянем на этот вопрос в целом с точки зрения теоретически установленных отношений пролетариата к среднему крестьянству, с точки зрения истории нашей революции, мы увидим, что сомневаться в ответе нельзя. Это поворот не случайный, не личный. Поворот касается всей мелкобуржуазной демократии. Она шла против нас с озлоблением, доходившим до бешенства, потому что мы должны были ломать все ее патриотические чувства. А история сделала так, что патриотизм теперь поворачивает в нашу сторону. Ведь ясно, что нельзя свергнуть большевиков иначе, как иностранными штыками. Если до сих пор надеялись, что англичане, французы и американцы, это - настоящая демократия, если до сих пор сохранилась эта иллюзия, то теперь мир, который они дают Австрии и Германии, разоблачает эту иллюзию полностью. Англичане ведут себя так, как будто они задались специальной целью до-

казать правильность большевистских взглядов на международный империализм” (Соч.28,187-188).

Однако таким образом партия обеспечила себе политическую лояльность в отношении внешней политики, но не политики внутренней. И здесь гражданская война в области, касающейся не только вопросов политики, но и в первую очередь хозяйственных, экономических не могла не быть особенно ожесточенной. Борьба диктатуры пролетариата на этом фронте прежде всего военная, и здесь Ленин достаточно откровенен, чтобы была необходимость в каких-либо подробных пояснениях. Война есть война, а la guerre comme a la guerre :(См.: Соч.23,14;25,48;30,464;25,316; 27,478-479). Правовое государство - такая же фикция, как и все формы политической идеологии, правовая война в отношении собственного народа - тем более фикция. Однако военные меры не могут быть признаны самосознанием в борьбе за признание достаточными. В меру самостоятельности предмет должен сам осуществлять в себе негацию и, следовательно, пойти добровольно-принудительно на подчинение власти, тогда власть после этого обратится к легальным и относительно мирным формам государственного управления. "По отношению к мелкобуржуазной демократии наш лозунг был соглашение, но нас заставили применить террор. Если вы действительно согласны жить в добрососедских отношениях с нами, то потрудитесь исполнить те или другие задания, господа кооператоры и интеллигенты. А если не исполните - вы будете нарушителями закона, нашими врагами, и мы будем с вами бороться. Но что вы нам нужны - этого мы не отрицаем, потому что вы являлись единственным культурным элементом"(Соч.28,193-194). Таким образом, единая революционная деятельность анти-духа теперь после завоевания власти на новом этапе исследования раздваивается на работу военную и работу организационно-культурно-хозяйственную, работу по управлению. Каждое из направлений деятельности необходимо предполагают одна другую и имеет в себе прежнюю двусторонность легальности и нелегальности, что помогает им быть более эффективными.

Таким образом, мы видим, что победа в гражданской войне анти-духа предполагает полное уничтожение прежней духовной и политической власти, и на их месте утверждается новая структура нового аппарата подавления и управления. Что касается оставшейся сферы духа, то она обращается в рабство и приобретает для себя опыт страха смерти и рабского труда. Это тот рабский труд, который у Гегеля превращался в средство развития самосознания и при-

обретал с точки зрения феноменолога, но не самого рабского сознания, самостоятельное значение и ценность. Теперь Лениным он уже характеризуется как коммунистический труд: "Коммунистический труд... есть бесплатный труд на пользу общества... труд добровольный...без расчета на вознаграждение... как потребность здорового организма"(Соч.30,482). Естественно, что Ленин как феноменолог видит дальше рабского сознания и смотрит на труд иначе, но он также признает, что пока насилие над человеком в труде неустранимо, и если оно оправдано со стороны природы, то почему это же насилие не может выступить со стороны самого общества?

Соответственно, анти-дух обращается к нелегальной или уголовно-хозяйственной деятельности. Ближайший пример этой деятельности мы обнаруживаем в виде крупномасштабной экспроприации, превосходящей по своим масштабам все прежние экссы, но отличающееся от них также и по смыслу - теперь на экссы возлагается задача решения экономических проблем не только на уровне партии, а на уровне общества в целом. "Этим слоям населения надо ежедневно, архипросто, популярно объяснять конкретнейшим образом, что пролетариат, овладев государственной властью, даст им на счет экспроприированных помещиков немедленное улучшение их положения"(Соч.30,314). Другие примеры подобной уголовно-хозяйственной деятельности мы находим в продразверстке и в трудовых армиях (См.: Соч.30,482).

Рабский труд в данном ленинском случае, разумеется, не может служить развитию самосознания, поскольку в этом обращении к труду отсутствует как раз то единство двух моментов, которое подготавливает переход в дальнейшем к разуму, и на необходимости которого настаивает Гегель: "Необходимы оба момента - страх и служба вообще, точно так же, как и процесс образования" (ФД,106). Оба момента присутствуют и в анти-духе, но именно в своем противоречии и борьбе. Поэтому политическая власть застревает на своем вожделении, а рабский труд остается рабским именно как средство жизнедеятельности, но никак не духовного развития. И, как следствие, одностороннее рабское самосознание сохраняет возможность "уйти в себя и обратиться к истинной самостоятельности" (ФД,104), однако этот уход не будет уходом в преддверие разума, а тупиковым духовным образованием, порожденным ущербным духовным остатком свободы, и столь же жалким, как сама эта свобода, которая дает опыт бессодержательных и аморфных духовных

течений интеллигентского духа: деревянного стоицизма, тщеславного скептицизма и - их синтеза - несчастного сознания в бабьем платочке.

Как бы ни был эффективен в своей области расстрел и страх (см. "Экономика и политика в эпоху диктатуры пролетариата"), проблему отношения к природе (а это его самое слабое место, как мы знаем, и более того, сама проблема в целом на философском уровне для него неразрешима) анти-дух не может решить без обращения к работе по организации и управлению или в целом без труда культуры. Труд по организации и управлению выступает как следствие разделения труда внутри самой прежде считавшейся единой (не затронутой разделением труда) революционной деятельности. А с разделением труда возрождаются и все проблемы старого мира, частные интересы и т.п. Идеал революционной работы по необходимости разрушается, распаясь на постоянно множасьее число специальных видов деятельности и превращая революционера в подобие прежнего специалиста, принадлежащего к миру старой культуры. Хотя теория и предполагает иное, на деле труд по управлению при всей его универсальности есть труд абстрактный и односторонний, труд, возникающий по необходимости в качестве отдельной специальности в условиях рабского производства в масштабах всего общества. Эта односторонность всегда требует своего дополнения в виде насилия, как последнего аргумента в борьбе с трудовой деятельностью, когда труд по управлению оказывается все же не достигающим своей цели именно в силу собственной специализации. Технический аппарат по управлению, необходимый для анти-духа, как ему необходима и военная вооруженная сила, приводит к тому, что если не партия сама (а такое в истории партии можно обнаружить), то ее деятельность разделяется, и одну ее часть приобретает в собственное пользование партийная бюрократия. К сожалению для революционных романтиков, у анти-духа нет никаких внутренних способностей к культурной деятельности, и, следовательно, у него нет никакого иного пути заняться организационно-хозяйственной деятельностью, кроме как привлечение бюрократических специалистов. Бюрократия в своем абстрактном всеобщем труде управления родственна революционному анти-духу, однако вызывает у него постоянное неудовольствие как самостоятельная сила, преследующая собственные, отнюдь не революционные цели. Тем более что эта легальная деятельность по управлению имеет даже внутри партийной деятельности свою необходимую нелегальную

сторону. Поэтому партия столько же ведет борьбу с бюрократией, сколько сама в своей легальной форме превращается в не более чем бюрократический аппарат, предоставляя заботу о революционных целях и задачах нелегальной части партии. Борьба этих двух видов труда - революционно-легального и революционно-нелегального - особая история.

С другой стороны анти-дух сталкивается с проблемой разделенного труда в еще большем масштабе и вне себя в виде проблемы культуры. Культура, как мы знаем, есть сфера разделенного труда и включает в себя все то же самое, что и область идеологии, то есть все формы сознания и все формы труда за исключением философского. Анти-дух, поставленный собственным исследованием перед задачей налаживания хозяйственной и культурной деятельности, жизни вообще, сталкивается при этом с решающим и фатальным противоречием в деятельности или исследовании научной идеологии в целом. Как критика идеологии научная идеология находится в непримиримой вражде к духу и его внутреннему содержанию - культуре как совокупности разделенного труда. Будучи научной самосознательной критикой идеологии или научной идеологией, деятельность анти-духа необходимо предполагает наличие духовной и культурной деятельности (можно уточнить, интеллигентской деятельности). Без таковой он бы просто не сформировался бы как анти-дух, и без нее или без ее недостаточного развития он бы не обратился к борьбе против собственного духа. Однако при своем образовании анти-дух складывается исключительно как абстрактный и односторонний разрушительно-революционный дух. После революции он вынужден принять в себя разделение труда (см. выше о труде по управлению, который остается столь же односторонне бесплодным сколь и эгоистически уклончивым, отнюдь не приводя той цели, к которой он предназначен служить) но также и примириться с разделенным трудом вне себя, допустить существование прежнего духа культуры в его самостоятельности до определенных пределов и лишь на данной стадии исследования, то есть временно. Таким образом, деятельность анти-духа необходимо нуждается в культуре, рождается из культуры, пользуется культурой, но не содержит в себе ни грана подлинной духовности, которой он изначально противостоит. Его самосознание в духе изменяет ситуацию лишь в том отношении, что анти-дух обнаруживает свою зависи-

мость, а не только зависимость от себя, зависимость от культурной деятельности как необходимой составляющей полноценной деятельности духа. Эту свою зависимость анти-дух обнаруживает прежде сего в виде отсутствия готовой собственной культуры. И этот собственный внутренний скандал анти-духа Ленин выражает в виде претензии к недостаточной культурности России (См.: Соч.33,422-423). Дело не в том, что в России оказалось недостаточно развитой культура или дух для построения социализма мгновенно, а, прежде всего, в том, что подлинная культура духа, растущая в свободе и самостоятельности, никогда не была нужна партии, поэтому она ее и не замечала, и не замечает и из этого делает вывод об отсутствии культуры вообще. Культуры России оказалось как раз, к сожалению, достаточно для социалистического переворота, как раз ровно столько, сколько нужно, чтобы пойти в развитии собственного духа путем принятия в себя анти-духовной власти партийной диктатуры. Очевидно, что проблема разделенного труда или культуры или идеологии для научной идеологии неразрешима.

Именно на этом факте данности культуры, вполне естественном для западноевропейской страны, строилась феноменология духа Гегеля и вся его философия в целом. Точно так же марксовская предметная феноменология или критика идеологии имела своей предпосылкой наличие идеологии или развитой системы разделенного труда. Сам отчужденный дух представляет собой не что иное, как развитие в духе, опирающееся на разделение природно-духовное деятельности между духами народов в истории. Но именно поэтому в его деятельности обнаруживается неустойчивость того культурного фундамента, на котором покоилась деятельность духа прежде. Почва под ногами духа начинает колебаться и проваливаться, увлекая за собой всю прежнюю культурную надстройку как идеологию. И в этом саморазрушении духа мы не обнаруживаем никакого низшего предела.

Ленинская научная идеология и ее историческое воплощение в лице партии победившей социалистической революции сталкивается уже с прямо противоположным фактом данности отсутствия культуры, отражающем сторону самого отчужденного духа на этапе самосознания. Ее собственное внутреннее противоречие между критикой идеологии и абстракцией духа в самосознании превращается в проблему культурной революции, тема которой проходит

через все последние статьи Ленина.¹¹ Абстракция духа толкает партию на путь культурного строительства, верность же критике идеологии или верность принципам отчужденного духа заставляет ее уничтожать все свободное и самостоятельное в духе. И поэтому ее деятельность по управлению культурой всегда оборачивается подлинной, но нелегальной тайной войной против той же культуры. В результате создается внешнее подобие культуры, лишенное подлинной духовности и свободы. Попытка обращаться с культурой научным образом в рамках некоторого научного эксперимента как со средством закономерно приводит к обратному результату. Неудивительно, что проблема разделенного труда, проблема "спецов", превращается в трагедию культурного развития России после революции, лишенного возможности подлинно духовного и свободного движения и заключенного в рамки рабского труда. Как бы ни были утонченны формы управления культурой со стороны партии, в их основе всегда лежит изначальная анти-духовная деятельность, борьба против культуры, против духа. Примеры этой самоубийственной войны духа в ленинское время искать долго не приходится: "Фактами за последнее время являются ... убийства инженеров ... самоубийство главного инженера"(Соч.33,168). Не нужно заблуждаться на счет случайности и единичности таких фактов. В войне анти-духа самоубийство как акт самонегации самосознания противника является столь же научно обоснованной и необходимой формой, сколько и прямое убийство. Самоубийство становится ничуть не менее вероятным в этой войне, и всем известные спорные случаи, связанные с именами деятелей нашей культуры, - достаточное тому подтверждение. Так что, если Камю и прав насчет самоубийства как единственной серьезной философской проблемы, то он, по меньшей мере, опоздал со своим заявлением. Проблема за-

¹¹ Как показывает история, проблема культурной революции оказывается неразрешимой и на более поздних стадиях эволюции отчужденного духа. Здесь мы прежде всего должны обратить внимание на события Великой пролетарской культурной революции в Китае в 1966-1971 годах. Своеобразное зеркальное отражение маоистской культурной революции можно обнаружить в современном постсоветском развитии России, смотри мою статью "Культурная революция в России" в интернете: <http://log.philos.msu.ru/selivanov/wiii/maoist.htm>

ключается уже не в самоубийстве, а в том, как довести до самоубийства другого человека.

Итак, ленинская научная идеология упирается в своем (в общем удачном в своей первой части) исследовании в одно громадное и неизбежное противоречие, которое никогда не позволит ему окончиться успешно в целом. Итог ленинского исследования обнаруживает в качестве коренного препятствия как раз ту абстракцию данности культуры, на которой, как мы помним, строилась гегелевская феноменология духа. Эту гегелевскую ограниченность используют в своих исследованиях и Маркс, и Ленин. Однако односторонне критическое марксовское исследование одной ногой само стоит на точке зрения данности истины (культуры), и поэтому ограниченность гегелевской философии она использует исключительно к выгоде собственной критики. Ленинская научная идеология как самосознание критики идеологии исходит из данности культуры и возвращается к задаче положительного создания идеологии лишь тогда, когда на опыте нового этапа исследования обнаруживает, что эта абстракция данности не имеет под собой оснований в собственно философии, и что, соответственно, никакой своей собственной культуры анти-дух создать не может. Ленин, возможно, это осознает, когда выступает против лозунга пролетарской культуры. Он настаивает на необходимости соединения анти-духа с подлинным духом или культурой, но как раз это ему не удастся сделать не только в теории, но и на практике. Оказывается, что культура, о которой забыли революционеры, не приобретает в готовом виде и не создается из революционной деятельности. Это фундаментальное противоречие убивает Ленина столько же, сколько и физическая болезнь.

Завершая наше исследование, мы можем констатировать, что в этом противоречии заключается фатальная ограниченность деятельности отчужденного духа, и как таковая она возвращает нас снова к проблеме разделенного труда или идеологии, которая была поставлена немецкой классической философией и которая оказалась не решенной, а лишь воспроизведенной в исследованиях Маркса и Ленина на новом уровне - на уровне разделения труда между духами в истории. Исследование этой проблемы потребует от нас уже обращения к философии истории и к философии религии.

Литература

- Г. Гегель. Система наук. Ч.1. Феноменология духа. СПб, 1992 (ФД)
- G.W.F. Hegel. Die Phanomenologie des Geistes. Berlin,1964.(PhG)
- Г. Гегель. Наука логики. Т. 1. М.,1970.(НЛ)
- G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Berlin,1971.(WL)
- Г. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. М.,1977.(ЭФН)
- Г. Гегель. Философская пропедевтика. // Работы разных лет. Т.2. М 1971(ФП)
- К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года. // Соч. 2-е изд. Т.42. М.,1974.(Р)
- К. Маркс. Тезисы о Фейербахе (текст 1845 года) // Соч. 2-е изд. Т.42. М.,1974.(ТФ)
- К. Маркс, Ф. Энгельс. Немецкая идеология. // Избр. соч. в 9 тт.Т.2. М.,1985.(НИ)
- К. Маркс. Капитал. Т.1. М.,1983.(К)
- К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. 2-е издание. (Соч. 2-е изд.)
- К. Маркс, Ф. Энгельс. Избранные сочинения в 9 томах. М.,1984-1986. (Избр. соч.)
- K. Marx, F. Engels. Werke. Berlin, 1956-1968.(Werke)
- В.И. Ленин. Сочинения. 4-е издание. (Соч.)
- В.И. Ленин. Полное собрание сочинений. (ПСС)

В.И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. //Соч. Т.14.(МЭ)

В.И. Ленин. Философские тетради. М., 1978. (ФТ)

И. Кант. Критика чистого разума. М.,1992.(Кант)

И. Кант. К вечному миру // И. Кант. Соч. в 4-х тт. Т.1. М.,1993.
(К вечному миру)

Ф. Шеллинг. Философские письма о догматизме и критицизме. //
Соч. в 2 тт. Т.1. М.,1987.(Шеллинг)

И.Г. Фихте. Основа общего наукоучения. // Соч. в 2 тт. Т.1.
СПб, 1993.(Фихте)

Ойзерман Т.И. Формирование философии марксизма. М., 1983.

Селиванов Ю. Два метода феноменологического исследования...//
Вестник МГУ. Философия. №1. 1998.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<u>ПРЕДИСЛОВИЕ</u>	3
<u>ВВЕДЕНИЕ</u>	5
1. Общее представление о научной работе.....	5
2. Место феноменологии духа в системе философского ОБРАЗОВАНИЯ.....	15
3. Феноменологический вопрос.....	22
4. СОЗНАНИЕ КАК ЯВЛЕНИЕ ДУХА.....	28
5. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ УСТАНОВКА.....	32
6. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ МЕХАНИЗМ.....	43
7. КРИТИКА.....	51
8. ОТЧУЖДЕННЫЙ ДУХ.....	59
ОТДЕЛ 1. СОЗНАНИЕ	64
ГЛАВА 1. ИССЛЕДОВАНИЕ И ЕГО УЧАСТНИКИ	64
1. ДВЕ ЛИНИИ ИССЛЕДОВАНИЯ.....	64
2. Нулевое сознание.....	72
3. Сознание № 1.....	77
4. Сознание № 2.....	85
5. Сознание №3.....	95
6. МЕХАНИЗМ.....	101
Глава 2. Отчужденный дух в борьбе против философии	109
1. Свобода и абстракция природы.....	109
2. Отчуждение и “человек”.....	126
3. Критическая практика как субстанция-субъект.....	137
4. Разделение труда как идеология.....	143

Глава 3. Критика идеологии.....	147
1. Схема движения исследования.....	147
2. Религия.....	154
3. ПОЛИТИКА.....	158
4. ЭКОНОМИКА.....	167
ОТДЕЛ II. САМОСОЗНАНИЕ.....	192
ГЛАВА 1. АКТ САМОСОЗНАНИЯ ОТЧУЖДЕННОГО ДУХА.....	192
1. ПРОТИВОРЕЧИЯ АКТА САМОСОЗНАНИЯ.....	192
2. СВОБОДА АКТА САМОСОЗНАНИЯ И АБСТРАКЦИЯ ПРИРОДЫ.....	195
3. ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ АКТА САМОСОЗНАНИЯ КАК ДЕЙСТВИЯ ДУХ И ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ.....	199
Глава 2. Научная идеология. Самосознательный ОТЧУЖДЕННЫЙ ДУХ В БОРЬБЕ ЗА СЕБЯ И С СОБОЙ.....	204
1. НАУЧНАЯ ИДЕОЛОГИЯ КАК САМОСОЗНАНИЕ КРИТИКИ ИДЕОЛОГИИ.....	204
2. БОРЬБА ЗА МЕСТО В НАУКЕ.....	209
3. Борьба за место в истории.....	224
Глава 3. Дух нового мира.....	237
1. Философия.....	237
2. религия.....	245
3. ДУХ.....	249
ЛИТЕРАТУРА.....	281