

Г.В.Ф. Гегель

Сочинения

**Том 4. Система наук. Часть 1. Феноменология
духа**

**Москва
«Книга по Требованию»**

УДК 101
ББК 87
Г11

Г11 **Г.В.Ф. Гегель**
Сочинения: Том 4. Система наук. Часть 1. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель – М.: Книга по Требованию, 2013. – 488 с.

ISBN 978-5-458-41919-2

ISBN 978-5-458-41919-2

© Издание на русском языке, оформление
«YOYO Media», 2013
© Издание на русском языке, оцифровка,
«Книга по Требованию», 2013

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг – не самое лучшее решение для восстановления текста в его первоизданном виде, однако, наша цель – вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания – решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.

«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» И ЕЕ МЕСТО В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

§ 1. Роль и значение «Феноменологии духа» в философской эволюции Гегеля

«Феноменология духа» — первое крупное произведение Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, в котором дано развернутое изложение его собственной оригинальной системы философских взглядов. Оно вышло в свет в 1807 г., когда автору его было уже 37 лет. Появлению этого произведения предшествовал длительный период сложной и противоречивой, богатой идейными коллизиями и духовными драмами эволюции мировоззрения немецкого мыслителя.

«Феноменологию духа» предваряют работы, написанные еще в 90-х годах XVIII в., но так и оставшиеся неопубликованными при жизни автора («Народная религия и христианство», «Жизнь Иисуса», «Позитивность христианской религии», «Дух христианства и его судьба» и др.); изданная в 1801 г. небольшая книжка «Различие между системами Фихте и Шеллинга» (первый из трудов философа, увидевших свет); статьи, помещенные в 1801—1802 гг. в «Критическом философском журнале», который издавался Шеллингом и Гегелем во времена их идейной близости: «О сущности философской критики», «Как обыкновенный здравый человеческий рассудок понимает философию» и др.

В период работы над «Феноменологией духа» — в 1805—1806 гг. — Гегель прочитал в Иене цикл лекций по так называемой «реальной философии», включавшей «Философию природы» и «Философию духа».

Все эти труды явились важнейшими вехами философской эволюции Гегеля. В каждом из них с большей или меньшей отчетливостью проступают разнообразные идейные влияния, которые последовательно испытывал немецкий мыслитель на пути к созданию собственной системы «абсолютного идеализма»: античная культура и христианство (протестантизм), немецкое и французское просвещение, Кант и Фихте, английская политическая экономия и немецкая классическая эстетика, Гердер и Гельдерлин, наконец — Шеллинг и возникающее теоретическое естествознание.

Период формирования мировоззрения философа совпал с эпохой Французской буржуазной революции. Идеи, под лозунгом которых протекала борьба классов в это время, были тем более актуальны для немцев, что им в не столь уж отдаленном будущем предстояло проделать нечто подобное тому, что происходило по ту сторону Рейна.

Не менее значительное влияние на духовную жизнь Европы конца XVIII — начала XIX в. оказывало развитие промышленности и связанного с нею естествознания. Как отмечал Энгельс, имея в виду идейное развитие от Декарта до Гегеля и от Гоббса до Фейербаха, философов «толкало вперед главным образом мощное, все более быстрое и все более бурное развитие естествознания и промышленности»¹. Под их напором даже системы идеалистов «все более и более наполнялись материалистическим содержанием, стремясь пантеистически примирить противоположность духа и материи»².

Процесс усвоения Гегелем всех этих разноречивых влияний характеризуется тем, что, переходя от одной философской концепции к другой, подчас диаметрально противоположной, он, как правило, не отбрасывал предыдущую, а стремился сохранить за нею всю полноту ее актуального значения во вновь обретенной системе воззрений. У него предыдущий «духовный опыт» продолжал активно функционировать в составе последующего.

Неосознанная вначале, эта форма, в которой протекала эволюция мировоззрения Гегеля, со временем осознается философом как всеобщий закон развития всего существующего и все более и более становится у него сознательно применяемым принципом освоения наличного мыслительного материала, способом построения собственной теоретической конструкции.

Предпринимая в ходе идейной эволюции новые и новые попытки систематически представить знание своей эпохи, немецкий мыслитель выражал общую тенденцию современной ему философской мысли.

Причины этой устойчивой тенденции к созданию универсальных систем, характеризовавшей немецкий классический идеализм, лежали за пределами собственно философии. Тенденция эта была вызвана потребностью в систематизации накопленного материала, которую испытывали достигшие высокого уровня развития науки о природе. На эту объективную потребность развивающегося научного познания, которая «подспудно», «изнутри» руководила поисками немецких идеалистов даже в сфере самых отвлеченных идей, неоднократно указывал Ф. Энгельс: «В конце прошлого [XVIII] столетия, после французских материалистов, материализм

¹ Ф. Энгельс, Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии, Госполитиздат, М., 1955, стр. 19.

² Там же.

которых был по преимуществу механическим, обнаружилась потребность *энциклопедически резюмировать* все естествознание старой ньютоново-линнеевской школы...»¹

К тому времени, когда Гегель начал предпринимать свои попытки привести в систему имеющийся мыслительный материал, уже был накоплен известный опыт философской систематизации. Правда, все предыдущие идеалистические системы грешили серьезным искажением реальной действительности. Однако каждая из них несла в себе и плодотворное зерно, ибо улавливала какой-то момент объективного закона развития, формулировала какую-то сторону диалектики. И именно потому, что поле, на которое вступил Гегель, было уже вспахано его предшественниками, ему удалось взрастить богатые плоды — свою теорию развития, диалектику.

Одним словом, многочисленные попытки Гегеля теоретически осмыслить всю практически доступную ему духовную культуру имели своим результатом возникновение его теории развития.

Этот акт был осуществлен именно в «Феноменологии духа», и потому ей принадлежит особая роль и выдающееся значение в философском развитии Гегеля. Подводя итоги своей длительной и трудной мировоззренческой эволюции, философ бросает ретроспективный взгляд на всю совокупность усвоенных им элементов тогдашнего образования, заново осмысляет их, приводя их в определенную систему.

В то же время эта работа знаменовала начало теоретической эволюции немецкого философа на основе своих собственных исходных посылок. В ней представлен тот переходный этап философского развития Гегеля, который связан с окончательной переплавкой усвоенного мыслительного материала в новую систему философии. Система здесь уже обрисована в целом, ее общие контуры отчетливо прочерчены, однако, моменты, ее составляющие, еще не уложились окончательно в строго организованное единство. Она еще напоминает реку в момент ее возникновения из многочисленных и разнородных потоков, новый сплав, в котором еще ощущаются металлы, его составляющие.

То новое, что вносил здесь мыслитель в развитие философского знания, — это прежде всего разработка оригинального способа систематизации унаследованной от прошлого духовной культуры, созданного на основе специфически гегелевской идеалистической интерпретации принципа развития. Причем — и это здесь особенно важно — в «Феноменологии духа» принцип развития дан впервые в процессе его развертывания в целую теорию, в систему.

«Феноменология духа» — это изображение (своего рода «ментальный снимок») гегелевского метода «в пути», в складывании, в становлении. Это — здание гегелевской диалектики, с кото-

¹ Ф. Энгельс, Диалектика природы, Госполитиздат, 1955, стр. 198.

рого не сняты еще «строительные леса», а они, в отличие от обычных строительных лесов, имели подчас не меньшую, а даже бóльшую ценность, чем само возводимое здание. И недаром Гегель называл впоследствии «Феноменологию духа» своим теоретическим «путешествием за открытиями», а Карл Маркс — «истинным источником и тайной» гегелевской философии.

§ 2. Гегелевская формулировка принципа развития

Принцип развития формулируется Гегелем уже на первых страницах знаменитого «Предисловия» к «Феноменологии духа», посвященного проблеме научного познания. Этот принцип противопоставляется здесь ходячему метафизическому представлению об абсолютной противоположности «истинного» и «ложного» и истекающему отсюда взгляду на духовную культуру как на хаотическое скопление совершенно случайных и не связанных друг с другом мнений, идей и точек зрения. Вот это образное и пластичное изложение основного принципа диалектической теории развития: «Почка исчезает, когда распускается цветок, и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого»¹. По существу это самая общая характеристика закона «отрицания отрицания», который уже в «Феноменологии духа» становится основным стержнем гегелевской системы.

С точки зрения этого гегелевского принципа, духовная культура человечества предстает, — несмотря на пестроту и разноречивость исторически существовавших систем, концепций и пр., — как единый закономерный процесс «прогрессирующего развития истины»². Каждый предшествующий этап этого процесса необходимо связан с последующим, ибо с наступлением нового этапа он отнюдь не ликвидируется целиком и полностью, а органически входит в структуру последующего, усваивается им как предпосылка и, следовательно, продолжает свою жизнь в составе нового качества.

Применение этого принципа к изучению духовной культуры человечества не могло не быть исключительно плодотворным. По

¹ Настоящее издание, стр. 2.

² Там же.

своему объективному содержанию он ориентировал на конкретное изучение явлений духовной жизни. Основное требование его: при исследовании той или иной группы явлений необходимо найти и проанализировать их простейшее отношение, из которого, подобно растению из зерна, исторически выросла и развилась вся богатая и конкретная совокупность этих явлений.

По самой сути дела принцип развития даже в том виде, в каком его сформулировал Гегель, заключал в себе важнейшее методологическое требование «объективности рассмотрения», которое впоследствии В. И. Ленин упомянет на первом месте среди перечисленных им шестнадцати «элементов диалектики»¹. Это требование предполагает такой подход к исследованию тех или иных явлений, когда система не навязывается им «извне» в виде априорной конструкции, а рассматривается как адекватное выражение специфического закона, которому «изнутри» подчиняется их собственное развитие. Система, следовательно, возникает как конечный результат познания, как результат постижения закономерности исследуемых явлений. «Научное познание... требует отдаться жизни предмета, или, что то же самое, иметь перед глазами и выражать внутреннюю необходимость его»², — так формулирует немецкий диалектик важнейшее требование своего метода.

Все это давало огромные преимущества автору «Феноменологии духа», открыв путь для утверждения исторического взгляда в области «нравственных наук».

Однако этим Гегель был обязан объективному содержанию своего собственного открытия, но отнюдь не тому способу интерпретации, которой он его подверг. Будучи идеалистическим, это гегелевское толкование находилось в вопиющем противоречии с реальным смыслом диалектического принципа развития и потому неизбежно вело к его извращению.

Интерпретируя принцип развития в духе идеализма, автор «Феноменологии духа» следовал традиции немецкой идеалистической философии, которая шла к осознанию и формулированию отдельных сторон и моментов диалектического метода «спиной вперед», «кувырком». Элементы развития нащупывались, угадывались философами-идеалистами в области духовной жизни общества, в головах людей, но не в самой реальной действительности, — а потому истолковывались как идеальные по своей внутренней природе.

Для немецкой идеалистической философии было характерным то, что проблему развития она ставила в неразрывной связи с проблемой активности «сознания», «разума», «духа». По существу теория развития возникла и оформилась в ходе неоднократных по-

¹ См. В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 213.

² Настоящее издание, стр. 29.

пыток немецких идеалистов дать развернутое решение вопроса об источнике активной, творческой роли человеческого сознания.

Постановка этого вопроса не является, конечно, исключительной заслугой немецкой классической философии. В той или иной форме вопрос этот вставал на протяжении всего развития философского знания. Новое, внесенное в постановку этого вопроса немецкими идеалистами, начиная с Канта, заключается в том, что они трактуют сознание гораздо шире, чем их предшественники. Они постепенно отказываются от понимания сознания как продукта индивидуальной человеческой головы и переходят к трактовке сознания как «родового», «коллективного», «общественного» сознания. Одни из них более сознательно, другие — менее сознательно начинают исходить из того факта, что существует довольно четко фиксируемая сфера — интеллектуальный мир, область духовной жизни, подчиняющаяся специфическим закономерностям.

Разумеется, законы функционирования сознания, понятого таким образом, было невозможно объяснить, отправляясь от представления метафизического материализма, согласно которому сознание считалось «пассивным отражением» внешней действительности, взятой к тому же «только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно»¹.

Уже Кант указал на самое слабое место метафизического материализма, который не был в состоянии, исходя из своих собственных гносеологических предпосылок, объяснить источник активности человеческого сознания. Однако, отвергнув воззрение метафизиков-материалистов в этом пункте, сам Кант отнюдь не пришел к правильным выводам. Из констатации факта активной роли человеческого разума в ходе научного познания он сделал вывод, что разум имеет источник своей творческой активности «в самом себе», что этим источником является мышление «чистым я» самого себя. Картезианское «я мыслю» есть, по Канту, тот творческий «акт самодетельности», из которого должны быть выведены — на основании формально-логической дедукции — все законы разума. Исходя из этого, автор «Критики чистого разума» делает вывод, что человечество не в состоянии постичь «внешний мир» таким, каков он «в себе самом», безотносительно к познавательной способности людей. Все, к чему прикасается человек в ходе познания мира «вещей в себе», должно отлиться в формы его познавательной способности, которая принадлежит к совершенно иному миру, нежели содержание познания. Это познавательное движение дает в результате представление не о самом предмете, а лишь о той форме, в которой он выступает в познающем мышлении.

Но из этого следует, что, с точки зрения Канта, о «внешнем мире» можно сказать очень немного: только то, что он «населен»

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, Госполитиздат. М., 1955. стр. 1.

«вещами в себе», воздействующими — неизвестно, каким образом, — на систему познавательных способностей человека. Иными словами, кантовская формулировка проблемы активности сознания привела к тому, что все богатство внешнего мира было перенесено в сферу человеческого разума, а внешний мир превратился в пустую абстракцию.

Хотя у Канта еще не осознается внутренняя связь проблемы активности сознания с проблемой развития, однако, подвергая анализу «интеллектуальный мир», он — в ряде пограничных областей — все же упирается в эту вторую проблему. Проблема источника развития отчетливо выступает у автора «Критики чистого разума» там, где он говорит об изначальном «акте самодеятельности» разума, производящего из самого себя все богатство своих определений. Проблема формы развития научного познания намечается в кантовской попытке изложить категории рассудка, подчинив логическое движение «тройственному ритму» («триаде»). Наконец, диалектической является постановка вопроса об антиномиях, в которых с необходимостью запутывается разум в том случае, когда пытается выйти за естественные границы, поставленные ему «опытом».

Однако Кант так и не понял всего значения проблем, на которые он наткнулся. Решить их (и просто осознать всю их значимость) можно было лишь на почве нового — диалектического — способа мышления. Для Канта же абсолютным был тот способ мышления, основные принципы которого устанавливала формальная логика.

Немецкая идеалистическая философия после Канта предпринимает попытки выйти за пределы формально-логического способа мышления.

Элиминировав кантовскую «вещь в себе», Фихте необходимо должен был вывести из «чистого я» уже не только форму, но и содержание знания, т. е. нечто отличное от знания: некоторое «не-я». Совершенно очевидно, что, сообразуясь с формально-логическим законом тождества, этого сделать было невозможно. И вот, для того, чтобы преодолеть это затруднение и открыть себе возможность вывести из своего первоначала — «абсолютного я» — и субъективное, и объективное, Фихте в «Опыте нового изложения наукоучения» определяет это первоначало как единство субъективного и объективного. Таким образом, исходный пункт фихтеанской философии, по крайней мере по форме, оказался антиномически-противоречивым. Философия, для того чтобы достичь монистичности и цельности, должна была начать ход рассуждений с той самой антиномии, которая — по Канту — свидетельствовала лишь о необоснованных претензиях разума, пытающегося мыслить то, чем он сам не является.

При этом Фихте чувствовал, что для обоснования отправных положений своей философии он не может апеллировать к фор-

мальной логике. Однако, несмотря на целый ряд диалектических догадок, содержащихся в его произведениях, он не знал другого способа мышления. Для него был неведом иной рациональный способ познания, кроме рассудочного, и потому всякий отход от этого последнего казался ему переходом к иррациональному способу познания. Соответственно этому и тот способ, каким, по его мнению, должно быть постигнуто первоначало его философии, также представлялся ему иррациональным: некоторым «непосредственным сознанием», «интеллектуальным созерцанием» и пр.

Последовательно развивая кантовскую идею об активности человеческого сознания, Фихте верно подметил, что это последнее находится в состоянии активности не только тогда, когда оно перерабатывает наличный материал своей чувственности в форму рассудочных понятий, но и на предыдущем этапе познания. Поскольку же Фихте хотел рассмотреть познавательный процесс не «извне», а «изнутри», он считал, что для объяснения ощущений и восприятий он не имеет никакого права ссылаться на действие «вещи в себе», а должен проследить те состояния «активности», «самодетельности» человеческого сознания, которые и составляют, так сказать, субъективно-психологическое содержание процесса возникновения ощущений и восприятий. В этом и состоял смысл фихтеанского отказа от признания «вещи в себе».

С той «имманентной» точки зрения, которую Фихте считал «единственно истинной», процесс познания тождествен с процессом «порождения» в человеческом сознании всего богатства определений внешнего мира, взятых в том виде, в каком они выступают в человеческой голове. «На практике» Фихте и не думал отрицать «реализм, т. е. допущение, что предметы существуют совершенно независимо и вне нас»¹. В области же теории познания он считал необходимым «вывести» внешний мир из «я».

Но стоило только автору «Наукоучения» предположить, что сознание («я») — это «чистая деятельность», создающая самое себя, как тотчас же перед ним возникла проблема: для того, чтобы осуществлять самое себя, «деятельность» нуждается в материале или, по крайней мере, в каком-то препятствии, которое нужно преодолеть, — иначе она не будет «деятельностью». Сознание, таким образом, испытывает с самого начала органическую потребность в наличии того, что не является сознанием, что отлично от него, противостоит ему. И в этом смысле «абсолютно свободное», «беспредельно активное» «чистое сознание» оказывается в своего рода рабской зависимости от чего-то чуждого ему.

С точки зрения гносеологической это противоречие в фихтеанской системе означало крах попытки рассмотреть познавательную деятельность человека безотносительно к предмету его познания.

¹ И. Фихте, Избранные сочинения, т. I, 1916, стр. 445.

Шеллинг, приступивший к решению этой проблемы после Фихте, отправлялся от убеждения, что никакое «сознательное действие» человека не будет понято до тех пор, пока природа — объект человеческой деятельности — не будет признана как внутренне тождественная разуму. Ибо если бы природа представляла собою нечто принципиально отличное от человеческого разума, то ничто не гарантировало бы возможность «реализации наших стремлений». И потому философским обоснованием целесообразности человеческой деятельности может быть лишь доказательство того, что «восприимчивость к подобного рода действию» была «придана миру еще до того, как он стал объектом для такого сознательного действия...»¹ Так проблема активности человеческого сознания приводит немецкую идеалистическую философию к необходимости, во-первых, рассмотреть природу в том виде, как она существует «в себе и для себя», и, во-вторых, объяснить источник ее соответствия (внутренней «тождественности») человеческому разуму.

Выход за пределы фихтеанского субъективизма Шеллинг искал на путях доказательства «параллелизма», существующего «между природой и разумным», и в прослеживании в природе тех же самых «ступеней созерцания», «которые имеются налицо в я»². Это и наложило отпечаток на истолкование автором «Системы трансцендентального идеализма» законов природы: попытка отыскать «разум» в природе на деле означала у него только то, что некоторые законы, сформулированные до Шеллинга при исследовании сознания, он теперь стал применять при осмыслении природы, взятой в том ее виде, как она была представлена тогдашним естествознанием. И то, что представлялось Шеллингу как отыскание «разумности» в природе, на деле было началом переплавки метафизических понятий естествознания в диалектические. Ибо «разум», изощренный в спекулятивной философии анализом своих собственных «познавательных способностей» и пришедший к открытию целого ряда элементов диалектики, теперь начинает применяться к исследованию застывших понятий естествознания, раскрывая их взаимосвязь и переходы друг в друга, т. е. обнаруживая их «текущий» характер.

Таким образом, если у Фихте человеческий разум, представленный в виде замкнутой сферы, по самой сути дела все еще сохранял свой субъективный характер в противоположность внешнему миру, — то Шеллинг уже начал превращать его в самостоятельный объект. Разум («интеллигенция») представлен у него как существующий «изначально» — и до человеческого сознания, и до природы. Это идеальное первоначало, охарактеризованное Шеллингом как «абсолютное тождество» субъекта и объекта, станови-

¹ Ф. Шеллинг, Система трансцендентального идеализма, Соцэкгиз, 1936, стр. 360.

² Там же, стр. 5.

лось «онтологическим», выражающим всеобщую основу мира, универсума. Так осуществлялась «онтологизация» идеального и происходил переход на позиции объективного идеализма.

По логике вещей задача должна была заключаться теперь в том, чтобы «вывести» из этой всеобщей основы и природу и человеческий разум, определив общие законы, которым они одинаково подвластны, как изначальную причину их соответствия.

Но для того чтобы осуществить эту задачу, необходимо было окончательно освободиться от формально-логического способа мышления: понять «абсолютное тождество» как единство противоположностей и вывести из него все многообразие определений (природы и человеческого сознания) на основе «раздвоения единого» и развития всех его противоположностей. Что же касается Шеллинга, то он не был в состоянии осуществить этот шаг: элементы диалектики, которые использовались им (подобно Канту и Фихте) в качестве отдельных «скреп» его системы, не объединились у него в новый способ теоретического мышления.

Хотя исходное положение шеллингианской системы было диалектически-противоречивым по своему логическому содержанию, сам Шеллинг понимал его не диалектически. «Абсолютное тождество» субъекта и объекта толкуется философом как их «безразличие» по отношению друг к другу, выражающееся формулой «*ни-ни*»: ни субъект, ни объект¹. И потому на место преодоленного кантовски-фихтевского дуализма субъекта и объекта надвигалась угроза нового дуализма: между единством мира в «абсолютном тождестве» и его (неведомо как возникшим) действительным многообразием.

Пытаясь избежать дуализма и установить связь между «абсолютным тождеством» и действительным многообразием мира, Шеллинг уподобляет процесс возникновения второго из первого некоторому «творческому акту». Этот «творческий акт» представляет собой, по его мнению, «единство сознательного и бессознательного» и потому невыразим при помощи наличного аппарата логических понятий. Для того чтобы постичь его, «сознательное» рассудочное мышление необходимо дополнить «бессознательной» интеллектуальной функцией — «созерцанием» («интуицией»).

Как видим, главное, что затрудняло Шеллингу понимание «творческого акта» и побуждало его прибегать к иррациональному способу постижения, это — проблема возникновения различия из тождества, многообразия из единства. Поскольку этот процесс не укладывался в схему рассудочного мышления, он признавался вообще непостижимым рационально. И апелляция к «интеллектуальной интуиции» была не чем иным, как своего рода свидетельством

¹ См. Ф. Шеллинг, *Философские исследования о сущности человеческой свободы*, СПб, 1908, стр. 66.