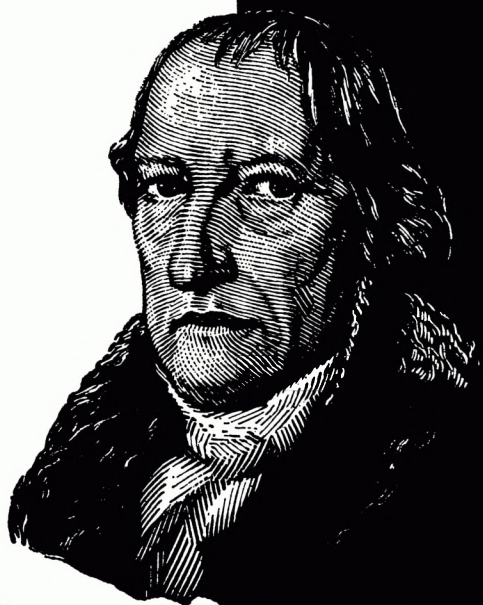




• МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО •



ГЕГЕЛЬ

**М**Ы САНТЕЛИ  
**И** РОШЛОГО

М. Ф. ОВСЯННИКОВ

# ГЕГЕЛЬ



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«МЫСЛЬ»  
Москва 1971

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ  
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ

Овсянников Михаил Федотович (1915 год рождения) — доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. Основные работы посвящены проблемам истории зарубежной философии, истории и теории эстетики, в частности: «Философия Гегеля». М., 1959; «История до-марксистской философии» (в соавторстве с В. В. Соколовым). М. 1959; «Очерки истории эстетической мысли» (в соавторстве с Э. В. Смирновой). М., 1963.

У скрытой и замкнутой вначале сущности Вселенной нет силы, которая могла бы противостоять дерзанию познания; она должна раскрыться перед ним, показать ему свои богатства и свои глубины и дать ему наслаждаться ими.

Гегель

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В столице Германской Демократической Республики Берлине 23—29 августа 1970 г. состоялся VIII гегелевский конгресс, посвященный 200-летию со дня рождения великого немецкого мыслителя. В работе конгресса приняло участие 300 ученых из более чем 20 стран мира. Кульминационным пунктом торжества явилось заседание в аудитории Карла Маркса Берлинского университета имени Гумбольдта, на котором с большим, содержательным докладом выступил заместитель председателя совета министров и председатель гегелевского комитета ГДР Александр Абуш. Докладчик дал всесторонний анализ философии Гегеля и показал, какое место занимает она в современной классовой борьбе. Он указал на то, что философия Гегеля явилась важным пунктом в постановке проблемы гуманизма. Он отметил далее, что Гегель сформулировал гениальные диалектические догадки о всеобщих законах развития природы, общества и мышления. Идеалистическая диалектика Гегеля была переработана пролетарскими революционерами К. Марксом, Ф. Энгельсом и В. И. Лениным, которые создали материали-

стическую диалектику как могучее орудие познания и революционного преобразования мира.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель — выдающийся представитель немецкой классической философии, одного из теоретических источников марксизма. Он объективный идеалист, т. е. принимает за основу всех явлений природы и общества абсолют, или некое безличное духовное начало, обозначаемое разными именами: «мировой дух», «мировой разум», «абсолютная идея». Абсолют якобы существует до реального мира, природы и общества.

Гегель продолжил линию Канта, Фихте, Шеллинга, в учениях которых проблемы диалектики были поставлены, но не получили той систематической разработки, которую дал он. Философ опирался также на достижения Гердера, Ф. Шиллера, Гёте, английских экономистов (Смит, Рикардо), на естествознание своего времени.

Основоположники марксизма-ленинизма различали две стороны в философии Гегеля — диалектический метод и метафизическую консервативную систему. Если диалектический метод содержал в себе «рациональное зерно» — учение о развитии и был прогрессивной стороной философии мыслителя, то его догматическая идеалистическая система была консервативной и в силу этого находилась в резком противоречии с диалектическим методом.

При всех недостатках, противоречиях, консервативных моментах философия Гегеля, в

особенности его диалектика, принадлежит к явлениям исторически прогрессивным.

В буржуазной философии Гегель подвергался критике и фальсификации за последние полтора века. Его опровергали позитивисты и иррационалисты всех оттенков, но никто из современных буржуазных мыслителей не мог предложить более научного и эффективного метода, чем диалектика. Гегель поставил ряд вопросов, значение которых сохраняется по сей день.

В предлагаемом кратком очерке сделана попытка дать критическое изложение всех частей гегелевской системы, выявить то рациональное, что содержится в гегелевской идеалистической диалектике, и дать оценку его наследия в свете основополагающих высказываний К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина.



## ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

В конце XVIII и начале XIX в. Германия являлась по преимуществу аграрной, крайне отсталой в экономическом и политическом отношении страной. Священная Римская империя германской нации, просуществовавшая до наполеоновских войн, распадалась почти на триста самостоятельных светских и церковных территорий, свыше тысячи полусамостоятельных владений имперских рыцарей и свыше шестидесяти самоуправляющихся имперских городов и свободных от феодального подчинения селений.

Политически раздробленная и экономически отсталая страна потеряла удельный вес в мировой торговле, пути которой теперь шли в других направлениях. Развитие производства было стеснено средневековыми цеховыми ограничениями. Капиталистическая мануфактура, получившая развитие в Германии XVIII в., обслуживала преимущественно двор и армию, находясь таким образом в прямой зависимости от государственной поддержки. Эта экономическая слабость и зависимость нарождающейся немецкой буржуазии, политически совершенно бесправной и бессиль-

ной, объясняет ее склонность к компромиссам. Она мечтает о самых умеренных политических реформах: ограничении произвола фаворитов и княжеских чиновников, гласном судопроизводстве, разумной налоговой политике, государственном поощрении торговли и промышленности, смягчении цензуры, поощрении наук и искусства. Причем все эти реформы немецкая буржуазия ждет сверху, от «просвещенного монарха».

Состояние Германии XVIII в. метко охарактеризовал Ф. Энгельс. «Это, — писал он, — была одна отвратительная гниющая и разлагающаяся масса. Никто не чувствовал себя хорошо. Ремесло, торговля, промышленность и земледелие страны были доведены до самых ничтожных размеров. Крестьяне, ремесленники и предприниматели страдали вдвойне — от паразитического правительства и от плохого состояния дел. Дворянство и князья находили, что, хотя они и выжимали все соки из своих подчиненных, их доходы не могли поспевать за их растущими расходами. Всё было скверно, и во всей стране господствовало общее недовольство. Ни образования, ни средств воздействия на сознание масс, ни свободы печати, ни общественного мнения, не было даже сколько-нибудь значительной торговли с другими странами — ничего кроме подлости и себялюбия... И только отечественная литература подавала надежду на лучшее будущее. Эта позорная в политическом и социальном отношении эпоха была в то же время великой эпохой немецкой литературы» (1, 2, стр. 561—

562)\*. Энгельс напоминает, что в середине XVIII столетия родились великие умы Германии, такие, как Кант, Фихте, позже Гегель.

В богатой духовной культуре Германии XVIII в. нашла отражение борьба немецкого народа с феодально-абсолютистскими порядками страны. К числу выдающихся деятелей немецкой культуры относятся писатели Клопшток, Лессинг, Гёте, Шиллер, художники А. Граф, Г. В. Тишбейн, композиторы Глюк, Бетховен, Моцарт.

В творчестве этих выдающихся людей выражены освободительные идеи немецкого народа. Правда, эти идеи отличались противоречивостью.

Противоречивость идеологии освободительного движения немецкой буржуазии этого периода получила отражение также и в философии. Особенно это выразилось в борьбе между материалистическими и идеалистическими тенденциями в философии И. Канта (1724—1804).

Элементы стихийного материализма и диалектики в ранних трудах Канта сменялись во второй, «критический» период его творчества явственной тенденцией примирить материализм с идеализмом. Идеалистические тенденции философии Канта отчетливо проявляются и там, где он пытается обосновать

---

\* Здесь и далее цифра курсивом в скобках означает соответствующий порядковый номер в списке «Литература» в конце книги, затем идет номер тома, если издание многотомное, и страница источника.—  
*Прим. ред.*

нравственные принципы независимо от опыта. Согласно Канту, нравственный закон, или категорический императив, есть некая врожденная идея, предполагающая свободу воли и способность не подчиняться законам природы.

Вся философская концепция Канта страдает внутренней противоречивостью. Он постоянно старается примирить противоречия между материализмом и идеализмом, между атеизмом и теизмом, верой и знанием.

Следует отметить, что при всех ограничениях и противоречиях немецкая духовная культура второй половины XVIII в. достигла высокого уровня развития.

Объясняется это следующими причинами: прежде всего социальным движением крестьян, ремесленников и городской бедноты, которое приняло довольно широкий размах во второй половине XVIII в. Оно-то в основном и послужило мощным толчком для развития прогрессивной общественной мысли в Германии. Подъем духовной культуры объясняется, далее, влиянием французской буржуазной революции, которая, по словам Энгельса, «точно молния ударила в этот хаос, называемый Германией» (1, 2, стр. 562). Революция вызвала большой энтузиазм среди немецкой буржуазии и лучших представителей дворянства. Немецкая философия, литература и эстетика того времени являются в какой-то степени идеологическим отражением этой революции.

Нужно принять во внимание и то, что в борьбе с феодализмом английская и фран-

цузская буржуазия выковала сильнейшее идеологическое оружие, но, придя к власти, она потеряла интерес к тем идеям, которые она выработала и использовала в антифеодальной борьбе. В Германии же, поскольку здесь проблема демократических преобразований не была решена ни во второй половине XVIII, ни в начале XIX в., немцы не утратили интереса к идеологии Просвещения. Писатели и философы Германии как раз использовали теоретический опыт других народов. Это обстоятельство явилось также причиной высокого духовного подъема в Германии. Наконец, к началу деятельности крупнейших немецких мыслителей накопился богатый фактический материал в различных областях конкретного знания, который они использовали в своих трудах.

Таким образом, в немецкой идеологии отразились грандиозные революционные события XVIII в., и это определило смелую постановку важнейших теоретических вопросов, но поскольку решение этих вопросов осуществлялось в условиях экономической и политической отсталости Германии, то даваемые немецкими мыслителями ответы носили чисто умозрительный характер и часто отличались узостью. Следовательно, всемирно-историческое величие в постановке вопросов и буржуазно-идеалистическая ограниченность в их решении — такова характерная черта немецкой классической философии. В разной степени это противоречие свойственно всем крупнейшим мыслителям и писателям тогдашней Германии. Это противоречие являет-

ся специфической особенностью и философии Гегеля. У Гегеля оно выразилось в противоречии между его диалектическим методом и идеалистической системой. Общественной основой этого противоречия является тот факт, что Гегель был идеологом немецкой буржуазии, слабой, трусливой, склонной к компромиссам. Именно отсюда проистекает несогласованность, противоречивость, а порой и путаница, которые то и дело возникают, как только Гегель пытается сделать из своих принципов те или другие выводы.

Как завершающее звено немецкого классического идеализма философия Гегеля представляет собой характерное явление для развития буржуазной идеологии в целом. Обладая энциклопедической образованностью, Гегель сумел достичь величайших обобщений на пути философского осмысления различных отраслей человеческого знания. Аналогичных обобщений буржуазная философия уже не могла осуществить после Гегеля. Метод Гегеля — важная ступень в истории диалектики.

\* \* \*

Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился 27 августа 1770 г. в Штутгарте, в семье крупного чиновника Георга Людвига и его жены Марии Магдалины. В 1777—1787 гг. Гегель посещает латинскую школу и гимназию в Штутгарте. О многогранных интересах будущего философа мы узнаем по его обширным выпискам из прочитанного, дневникам и научным трудам. Гегель с большим

старанием изучал литературу, историю, математику, философию, педагогику и т. д. Много времени отводил он ознакомлению с древнегреческой литературой, которую он читал в подлинниках.

По окончании гимназии Гегель 27 октября 1788 г. поступил в Тюбингенский теологический институт, где прослушал двухлетний философский и трехлетний теологический курсы, сдав в 1793 г. необходимые экзамены. Однако своим духовным развитием Гегель обязан главным образом самостоятельным занятиям и духовному общению с друзьями — Гельдерлином, ставшим впоследствии выдающимся поэтом, и Шеллингом, будущим философом. Больше всего друзья интересовались философией. Они внимательно изучали Платона, Канта и, разумеется, горячо спорили. Однако не только научные, а и политические интересы объединяли молодых людей. Юноши были воодушевлены идеями Французской буржуазной революции, которую они восторженно приветствовали, их пророком был в это время Жан-Жак Руссо. Юные друзья входили в политический клуб, где читали и перечитывали французские газеты и живо обсуждали события Французской революции.

Студенческие годы Гегеля совпали с крупными политическими событиями во Франции: штурмом Бастилии, низвержением монархии, казнью Людовика XVI и приходом к власти якобинцев. Эти события были встречены Гегелем восторженно. Вместе с Шеллингом и Гельдерлином Гегель участво-

вал в символической посадке «деревя свободы» в 1791 г. Позже Гегель так писал о Французской революции: «...это был великолепный восход солнца. Все мыслящие существа праздновали эту эпоху. В то время господствовало возвышенное, трогательное чувство, мир был охвачен энтузиазмом, как будто лишь теперь наступило действительное примирение божественного с миром» (8, VIII, стр. 414). Энтузиазм Гегеля по поводу Французской революции особенно ярко проявился в его юношеской статье «Народная религия и христианство», работа над которой началась еще в Тюбингене и была прервана в Берне.

По окончании теологического института Гегель отказывается от карьеры пастора и отправляется в Берн, где поступает на должность домашнего учителя в патриархальную семью Карла Людвиг Штейгера. Здесь Гегель использует все свободное время для чтения философской литературы (Фихте, Шеллинг), для изучения политической и экономической жизни Швейцарии, а также продолжает пристально следить за развитием событий во Франции. Падение якобинской диктатуры, контрреволюционный переворот 9 термидора, образование правительства Директории, возвышение Наполеона — таковы основные вехи политической истории Франции, которые оказали сильное влияние на всю немецкую идеологию и, в частности, на духовное развитие Гегеля.

В годы жизни в Берне (1793—1796) Гегель выступает как сторонник республикан-



ской формы правления, отрицательно относится к господствовавшим тогда в Германии феодально-абсолютистским порядкам и к католической христианской религии, поклоняется античной демократии и проповедует необходимость активного вмешательства человека в общественную жизнь с целью ее изменения. Тогда он был противником политики примирения с действительностью. Такого рода настроения нашли отражение в двух рукописях: «Жизнь Иисуса» (1795 г.) и «Позитивность христианской религии» (1795—1796 гг.).

В 1797 г. Гегель возвращается на родину и через посредство Гёльдерлина получает должность домашнего учителя в семье купца Гогеля во Франкфурте-на-Майне. В последние годы столетия он продолжает заниматься политическими, историческими и философскими проблемами. Он пишет брошюру «О новейших внутренних отношениях Вюртемберга, в особенности об устройстве магистрата» (1798), где ставит вопрос о необходимости конституционных реформ в Вюртемберге. В 1799 г. он заканчивает трактат «Дух христианства и его судьба».

К этому периоду относятся также занятия Гегеля английской политической экономией. Он пишет комментарий к сочинению Стюарта «Исследование принципов политической экономии». К сожалению, этот комментарий утерян. Как известно, английские экономисты оказали на философа сильное влияние, о чем свидетельствует «Философия права», где Гегель снова возвращается к

классикам английской политической экономики.

Во Франкфурте Гегель постепенно расстается с мечтаниями о республике в духе античного полиса. Этот отказ Гегеля от республиканских идеалов связан с тем, что революционный подъем во Франции сменился спадом. Этим обусловлен также и тот факт, что философ теперь отходит от проповеди принципа активного вмешательства в общественную жизнь, который он выдвигал раньше. Гегель все больше склоняется к мысли о необходимости примирения с неотвратимыми законами исторической судьбы. Раньше он резко критиковал христианство за проповедь пассивности. Теперь он положительно оценивает христианскую религию. Интерес к социальной проблематике теперь также несколько снижается. Больше всего философа начинают занимать религиозно-этические вопросы.

Усиленно занимаясь философскими проблемами во время пребывания во Франкфурте, Гегель настойчиво стремился испытать свои силы в педагогической деятельности. Иенский университет для этого был наиболее подходящим местом: благодаря деятельности Рейнгольда, Фихте и Шеллинга Иена стала центром прогрессивной немецкой мысли той эпохи. Рейнгольд уже с 1787 г. популяризировал здесь учение Канта. Как последователь кёнигсбергского мыслителя активную деятельность в Иене развил Фихте. В должности экстраординарного профессора читал лекции Шеллинг.

В 1801 г. Гегель переезжает из Франкфурта в Иену. Этот переезд совпал с событием большого значения — заключением мира в Люневиле. Результатом люневильского договора явилось закрепление за Францией земель на левом берегу Рейна с населением в 1,6 млн. человек. Существовавшие здесь ранее феодальные привилегии дворянства были уничтожены, церковное имущество распродано, цеховая система упразднена, но вместе с тем французское господство принесло местному населению новые налоги, тяготы военных поборов и рекрутчины.

В 1803 г. Наполеон упразднил 112 мелких немецких государств, а их территории распределил между несколькими более крупными, благодаря чему его власть в Германии усилилась. В 1806 г. был создан Рейнский союз, протектором которого стала Франция. Существованию Священной Римской империи германской нации, таким образом, был положен конец как в экономической, так и в культурной областях. С именем Наполеона у философа ассоциировалось представление о развитии своей страны по пути буржуазных преобразований.

За шесть лет пребывания в Иене Гегель развил энергичную преподавательскую и литературную деятельность. Здесь он читает лекции по логике, метафизике, истории философии, математике, пишет большое количество статей, где пытается обосновать систему объективно-идеалистической философии. В 1801 г. Гегель защищает диссертацию на тему «Об обращении планет». Про-

тивники Гегеля много острили по поводу того, что, в то время как философ доказывал в своей работе, будто между Марсом и Юпитером бессмысленно искать небесные тела, итальянский ученый Пиацци за несколько месяцев до защиты Гегелем диссертации открыл между Марсом и Юпитером Цереру.

Свою литературную деятельность Гегель начинает статьей «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» (1801), направленной против субъективно-идеалистической философии Фихте.

Критике философии Канта, Фихте, Шлейермахера, Якоби Гегель посвящает ряд статей, опубликованных в «Критическом философском журнале», который издавался им совместно с Шеллингом.

Критику философии Фихте начал Фридрих Шеллинг (1775—1854). Сначала он сам стоял на фихтеанской точке зрения. Затем перешел на позиции тождества идеального и реального, т. е. на позиции объективного идеализма. Это положение философии тождества вначале принимал и Гегель. Однако вскоре между ними назревают расхождения. У Шеллинга в этот период начинают появляться религиозно-мистические идеи. Так, в работе «Лекции о методе академического изучения» (1803) Шеллинг стремится согласовать свою философию с христианской религией. С этими идеями Гегель не был согласен. Расхождения между Шеллингом и Гегелем все больше углублялись и с выходом в свет «Феноменологии духа» (1807) привели к окончательному разрыву.

Ввиду того что наполеоновские войска оккупировали Иену, занятия в университете прекратились. Гегель вынужден был искать нового поприща для приложения своих сил. Благодаря протекции своего друга Нитхаммера он получает должность редактора «Бамбергской газеты». Гегель полагал, что редактирование газеты даст ему возможность участвовать в политической жизни. Но строгость цензурного надзора, о которой он имел ранее смутные представления, скоро развеяла его иллюзии. В письмах к Нитхаммеру Гегель сообщает, что тяготится своей работой и считает ее потерей времени. Нитхаммер снова пришел на помощь философу: по его же протекции Гегель получил место директора гимназии в Нюрнберге. Гегель остается на этой должности с 1808 по 1816 г.

Нюрнбергский период деятельности Гегеля совпадает с либеральными реформами в Пруссии (1807—1813 гг.). Военные поражения побудили прусскую дворянскую монархию вступить на путь реформ, которые должны были укрепить ее внутреннее положение и восстановить военную мощь. Инициатором реформ был барон Штейн, ставший в 1807 г. во главе прусского правительства. Согласно закону от 9 октября 1807 г., была упразднена личная зависимость крестьян от помещиков, но остались в силе все повинности крестьян. Законы 1808 г. ввели весьма ограниченное самоуправление в городах и установили новое административное устройство Пруссии, усилившее в ней бюрократическую централизацию.

Наполеон не желал усиления Пруссии, поэтому потребовал удаления Штейна. Новый премьер-министр прусского правительства Гарденберг возобновил реформы, но придал им еще более половинчатый характер.

В Нюрнбергской гимназии Гегель целиком отдает себя педагогической и научной деятельности. В это время написана основная его работа «Наука логики» (1812—1816), где дается систематическое изложение идеалистической диалектики. Однако административная деятельность в гимназии тяготила Гегеля, да и аудиторию он желал иметь более заинтересованную в философских знаниях, чем ученики гимназии. Гегель настойчиво стремился вернуться к преподавательской и научной деятельности университетского профессора. Он получает место в Гейдельбергском университете. К тому времени резко изменилась политическая обстановка в Германии.

Крушение империи Наполеона сопровождалось разгулом дворянской, клерикальной и абсолютистской реакции, созданием «Священного союза» европейских монархов для борьбы с освободительными движениями. Общеευропейская реакция не могла не сказаться и на воззрениях Гегеля. Во вступительной лекции, прочитанной 28 октября 1816 г. в Гейдельбергском университете, философ произносит знаменательные слова: «...прусское государство, в особенности, построено на разумных началах» (8, IX, стр. 4). Прусское правительство оценило гейдельбергскую речь философа. В 1817 г. министр Фридриха-Виль-

гельма III барон Альтенштейн пригласил Гегеля для чтения лекций в Берлинский университет. С осени 1818 г. Гегель занял должность профессора философии в Берлинском университете. К этому времени слава философа распространилась далеко за пределы Германии.

Консервативные стороны философии Гегеля особенно резко выявились именно в это время. Об этом говорит его «Философия права», опубликованная в 1821 г., и лекции по философии религии, а также по философии истории, которые он впервые стал читать в Берлине и которые были опубликованы после смерти философа его учениками. Печать консервативности лежит и на лекциях по эстетике, которые впервые он читал еще в Гейдельберге.

Несмотря на эти консервативные тенденции, Гегеля все же нельзя квалифицировать как философа реставрации, как это делали некоторые историки общественной мысли (например, Гайм). В заключительной лекции по «Философии истории» Гегель характеризовал период реставрации как «пятнадцатилетний фарс». «Наконец после сорока лет войн и бесконечной путаницы,— говорил Гегель,— старое сердце могло радоваться, видя, что пришел конец этому положению и наступило состояние удовлетворения» (8, VIII, стр. 417—418). Гегель не понял смысла июльской революции 1830 г. во Франции, но тем не менее тот факт, что она положила конец мрачной эпохе реставрации, он встретил с удовлетворением. В «Философии пра-

ва», произведении наиболее консервативном, и то же время содержатся и некоторые либеральные идеи: требование конституции, гласности суда и т. д.

Научная и педагогическая деятельность Гегеля в Берлинском университете (1818—1831) протекала интенсивно. Здесь он продолжает разрабатывать и совершенствовать свою философскую систему. Так, наряду с уже упомянутыми выше курсами по философии религии и философии истории Гегель читает лекции по логике, натурфилософии, антропологии, истории философии, психологии, философии права, эстетике. Гегелевская система в берлинский период получает полное завершение.

Усиление консервативных тенденций в философии Гегеля в годы работы в Берлинском университете сказалось еще и в том, что он стал уделять очень большое внимание вопросам религии, прямо указывая на связь с нею своего философского учения.

В этот период философ активно занимается издательской деятельностью. По его инициативе в Берлине выходит «Научный критический журнал», просуществовавший до 1846 г. О большой популярности Гегеля говорит тот факт, что в 1829—1830 учебном году он избирается ректором университета.

Не следует преувеличивать благожелательное отношение прусского правительства к философским идеям Гегеля. В этом отношении представляет большой интерес сообщение советника прусского министерства по делам высших учебных заведений Иоганнеса



Шульца. В письме к Гайму он пишет, что ему было бы нетрудно доказать на основании фактов, что Гегель никогда не пользовался здесь особенно благожелательным отношением со стороны правительства, что он далек был от того, чтобы служить начавшейся уже на Аахенском конгрессе реакции, и что его нельзя упрекнуть в том, будто он сделал свою систему научным прибежищем духа так называемой прусской реставрации.

Большинство современников Гегеля утверждает, что он до конца жизни оставался верным идеалам Французской революции. Известно также его отрицательное отношение к крайней реакции. Он, например, враждовал с Шлейермахером, Галлером, Савиньи. Именно из-за происков реакционеров он не был избран в Прусскую академию.

Жизнь мыслителя оборвалась неожиданно. Летом 1831 г. в Германии распространилась эпидемия холеры. Гегель оказался одной из ее жертв: 14 ноября 1831 г. великий мыслитель скончался. По желанию Гегеля он похоронен рядом с могилой Фихте. У Гегеля было двое сыновей от жены Марии Тухер и один внебрачный сын. Младший сын Гегеля Иммануил стал церковным чиновником, средний сын Карл — историком, старший внебрачный сын Людвиг служил в войсках и не дожил до смерти отца.

Гегель прошел сложный путь мучительных теоретических исканий. Он неоднократно отмечал, что философия представляет собой продукт эпохи. «Столь же глупо думать, что какая-либо философия может выйти за пре-

дела современного ей мира, сколь глупо думать, что отдельный индивидуум может перепрыгнуть через свою эпоху, перепрыгнуть черед Родос», — писал он в «Философии права» (8, VII, стр. 16). Сказанное справедливо и по отношению к самому Гегелю. Его мировоззрение отражает великие проблемы эпохи, богатой бурными, драматическими событиями. Но нельзя забывать, что Гегель — идеолог немецкой буржуазии, половинчатой, склонной к компромиссам. Поэтому его философия оказалась пронизанной вопиющими противоречиями. Передовое здесь зачастую сочетается с явно консервативным. Но при всех противоречиях Гегель остается великим мыслителем. Его философию В. И. Ленин рассматривал в качестве одного из теоретических источников марксизма. Многие ее положения не утратили актуальности по сей день. Поэтому сохраняется необходимость в ее изучении и критическом анализе.

## «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА»

В «Феноменологии духа» (1807) Гегель впервые в развернутой форме определил основные черты своей идеалистической системы и диалектического метода.

Предмет «Феноменологии духа» — описание поступательного шествия сознания от самой низшей его формы — чувственной достоверности до абсолютного знания. Этот путь ведет через все виды отношения сознания к объекту, и результатом этого шествия сознания является понятие науки.

На первоначальной ступени своего развития сознание находится еще в плену иллюзии, будто оно имеет дело с чуждыми ему предметами. На последней ступени, в абсолютном знании, исчезает различие субъекта и объекта, уступая место их тождеству. Гегель, таким образом, пытается доказать истинность принципа объективного идеализма.

С первых страниц «Феноменологии духа» утверждается идея историзма. Гегель стремится все явления рассматривать в становлении, как результат предшествующего диалектического развития. Вместе с тем утвер-

ждается диалектическая идея целостности. Все явления, согласно Гегелю, суть моменты некоторого развивающегося целого. «Лишь дух в целом,— говорит он,— есть во времени, и формы, которые суть формы духа в целом как такового, проявляются во [временной] последовательности, ибо лишь целое имеет действительность в собственном смысле и потому — ту форму чистой свободы по отношению к иному, которая выражается как время» (8, IV, стр. 364).

Исходный идеалистический принцип философии Гегеля привел его к тому, что это развивающееся целое он понял как дух. Идея Гегеля о том, что каждое природное и общественное явление (например, искусство, философию) можно понять лишь в связи с историей всех форм жизни, а не только из истории этого явления (философии) — эта мысль, безусловно, верна. Но поскольку целое у Гегеля принимает форму духа, то оно теряет свою действительную реальность и конкретность и выступает как нечто крайне абстрактное. Вследствие этого Гегель и не смог дать подлинно научного истолкования различных исторических событий. Реальный исторический процесс у Гегеля поставлен на голову; сущность мистификации им исторического процесса блестяще охарактеризована Марксом: «...этот процесс,— пишет Маркс,— должен иметь носителя, субъекта; но субъект возникает лишь как результат; поэтому этот результат — знающий себя как абсолютное самосознание субъект — есть бог, абсолютный дух, знающая себя и осуществляющая

себя идея. Действительный человек и действительная природа становятся просто предикатами, символами этого скрытого недействительного человека и этой недействительной природы. Поэтому отношение между субъектом и предикатом абсолютно извращено: это — *мистический субъект-объект, или перекрывающая объект субъективность, абсолютный субъект как процесс, как отчуждающий себя и возвращающийся к себе из этого отчуждения и в то же время вбирающий его обратно в себя субъект, и субъект как этот процесс; это — чистое, безостановочное кружение в самом себе* (2, стр. 638).

Но в идеалистической концепции Гегеля не исчезают полностью проблески действительного понимания диалектики исторического процесса. Как раз в «Феноменологии духа» и встречаются гениальные характеристики действительной природы процесса познания.

Энгельс очень метко назвал «Феноменологию духа» «параллелью эмбриологии и палеонтологии духа, отображением индивидуального сознания на различных ступенях его развития, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием» (1, 21, стр. 278).

В этом плане следует понимать следующее высказывание Гегеля. «Задачу вывести индивида из его необразованной точки зрения и привести его к знанию следовало понимать в ее общем смысле, и всеобщий индивид, т. е. обладающий самосознанием дух, следо-

вало рассмотреть в его образовании... Отдельный индивид должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выравненного...» (8, IV, стр. 14—15).

Трудность понимания «Феноменологии духа» заключается в том, что исторический путь познания Гегель прослеживает тоекратно и каждый раз как бы в новой плоскости. Исходным пунктом этого движения является обычное сознание индивидуума. В данном случае оно противостоит предмету, или миру, как чему-то такому, что чуждо ему и абсолютно отлично от него. На этой ступени сознание еще не знает ни своей собственной природы, ни сущности предмета. Когда сознание первый раз движется от исходного пункта — естественного своего состояния, оно воспринимает всю прошедшую историю в зеркале индивидуального развития. Проходя второй раз этот путь, сознание постигает свою общественную природу и поднимается до осмысления сущности истории. Оно теперь понимает, что история представляет собой результат совместной деятельности индивидов. Оно начинает осознавать себя как участника исторических событий. Но как участник этих событий оно еще не поднимается до окончательного понимания прошедшей истории. Для этого дух должен еще бросить ретроспективный взгляд на все пройденные этапы истории. Это и есть третий, высший путь движения сознания от своего естественного состояния до научного знания.

Теперь он сознательно вспоминает пройденные этапы и приводит в порядок те моменты познания, которые имели место в прошлом. Дух, следовательно, еще раз проходит фазы исторического развития. Отдельными этапами на этом пути являются искусство, религия и философия. Только тогда, когда индивидуальное сознание в своем развитии троекратно прошло этот путь, оно возвысилось до научного знания. Так Гегель пытается применить принцип историзма к познанию. «Истина, которую должна познать философия, — говорит Энгельс, — представлялась Гегелю уже не в виде собрания готовых догматических положений, которые остаются только зазубрить, раз они открыты; истина теперь заключалась в самом процессе познания, в длительном историческом развитии науки, поднимающейся с низших ступеней знания на все более высокие» (1, 21, стр. 275).

Итак, сознание у Гегеля проходит трижды весь путь развития от чувственной достоверности до теоретического знания. Соответственно этому «Феноменология духа» распадается на три раздела. Эта мысль впервые высказана Марксом.

В соответствии с этим разделы «Феноменологии духа» группируются следующим образом.

1-й раздел включает главы: сознание, самосознание, разум. Здесь рассматривается движение индивидуального сознания от чувственной достоверности к познанию разумной действительности. (Индивидуальное со-

знание у Гегеля уже на первоначальных ступенях своего развития заключает в себе общественную природу.)

2-й раздел — дух. В нем кратко охарактеризованы отдельные этапы истории (Древняя Греция, Рим, Французская революция 1789 г. и т. д.) и соответствующие им типы сознания.

3-й раздел — религия, абсолютное знание. В этом разделе анализируются формы общественного сознания в собственном смысле.

Первый раздел характеризует «субъективный дух», второй — «объективный дух», третий — «абсолютный дух». Такое деление «Феноменологии духа» на первый взгляд не совпадает с гегелевским, но оно имеет рациональный смысл, поскольку охватывает общий ход мыслей философа. Видимо, структура всей системы философии тогда еще не была продумана до конца, так как в «Энциклопедии философских наук» «Феноменология духа» будет полностью отнесена к разделу «субъективный дух».

Первый раздел «Феноменологии духа» посвящен характеристике индивидуального сознания. Следовательно, здесь речь идет о субъективном духе. Раздел в свою очередь распадается на три подраздела, где последовательно исследуются сознание, самосознание и разум. Подраздел о сознании включает рассмотрение чувственной достоверности восприятия, силы и рассудка, явления и сверхчувственного мира.

Сознание на этом начальном этапе своего развития имеет предметный характер, т. е.



все время речь идет о взаимоотношении сознания и предмета. Основная задача Гегеля состоит здесь в том, чтобы перейти от предметного сознания к самосознанию как той ступени развития духа, которая ведет к разуму, где снимается различие между сознанием и предметом. С этой целью Гегель стремится вскрыть противоречия во всех формах предметного сознания: в чувственной достоверности, воспринимающем сознании и рассудке.

Поэтому эта часть исследования у Гегеля носит в основном критический характер. Поскольку под чувственной достоверностью Гегель подразумевает главным образом сенсуалистическую теорию познания (Локк, французские материалисты XVIII в.), а под воспринимающим сознанием и рассудком теорию познания Канта, то критический пафос философа направлен против сенсуализма и, следовательно, против материализма, а также против теории познания Канта.

Гегель начинает свое исследование с самого низшего, непосредственного образа индивидуального сознания — *чувственной достоверности*. На этой ступени сознанию кажется, что чувственная достоверность является самой конкретной и самой истинной формой знания. Так ли это? Для того чтобы подтвердить или отвергнуть это мнение, сознание, говорит Гегель, производит опыт. На вопросы: что есть «это» или «здесь» и что есть «теперь» — оно отвечает: «это» и «здесь» — дом, «теперь» — ночь. Но через некоторое время, рассуждает Гегель, «теперь»

станет днем, вечером и т. д. «Это», если я повернусь, уже не дом, а дерево, человек и т. д. «Это», «здесь», «теперь» оказываются самыми общими, абстрактными, а не единичными и конкретными определениями. В «теперь» может войти бесконечное число определений времени. Стало быть, ближайший опыт показывает, что непосредственное рациональное выражение чувственной достоверности—самая бедная и абстрактная форма сознания. Вследствие обнаружения внутренней противоречивости чувственной достоверности сознание поднимается на новую, более высокую ступень — ступень *воспринимающего сознания*. Последнее исходит из наблюдения чувственного материала, но на нем не останавливается, не ограничивается данными ощущения, обоняния, вкуса, зрения, слуха и осязания. Согласно Гегелю, восприятие — это отправная точка зрения нашего обыкновенного нефилософского сознания, а также в большей или меньшей мере опытных наук. На этом этапе развития сознание исходит из чувственных достоверностей отдельных перцепций или наблюдений, сопоставляет их, размышляет о них и путем подведения их под определенные категории получает всеобщие и необходимые истины. Такова, указывает Гегель, точка зрения Канта на познание, которую он рассматривает как разновидность эмпиризма.

Воспринимающее сознание остается предметным и чувственным. Вместе с тем оно ставит чувственное в отношение к всеобщему, которое непосредственно не наблюдается.

Основное противоречие воспринимающего сознания Гегель усматривает в том, что здесь происходит смешение единичного и всеобщего. В самом деле, единичное в корне отличается от всеобщего и вместе с тем оно ставится к нему в отношение. «Это соединение (соединение единичного и всеобщего.—*М. О.*),— говорит Гегель,— есть поэтому многостороннее противоречие — всех вообще единичных вещей чувственной апперцепции, долженствующих составлять основание всеобщего опыта, и всеобщности, которая, собственно, и есть сущность и основание» (8, III, стр. 211).

Большая заслуга Гегеля здесь заключается в том, что он обнаружил проблему диалектики единичного и общего. Совершенно справедливо он указывает на то, что ни эмпирически-сенсуалистическая, ни кантовская критическая гносеология не поняла, а следовательно, и не решила этой проблемы. Однако сам Гегель ставит отношение общего и единичного на голову, поскольку утверждает, что основание и сущность вещей, а также их познание есть всеобщее.

Каким же образом разрешается противоречие воспринимающего сознания? По Гегелю, это противоречие разрешается в процессе углубления в основу вещей. От наблюдения непосредственной единичности и от смешения единичного и всеобщего сознание углубляется к постижению внутреннего существа предмета. А последнее, согласно Гегелю, не имеет чувственного характера. Оно уже есть чистое понятие, выходящее за гра-

ницы воспринимающего сознания. Теперь, говорит Гегель, имеется налицо безусловная абсолютная всеобщность, и сознание здесь впервые действительно вступает в царство рассудка. Так возникает новый образ индивидуального сознания — *рассудок*, новая ступень развития индивидуального сознания.

Уже на ступени чувственной достоверности, указывает Гегель, для сознания исчезли процессы слышания, видения и т. д. В форме восприятия сознание пришло к *мыслям*, которые оно, однако, еще не сочетает с безусловно всеобщим. Только на ступени рассудка безусловно общее становится истинным предметом сознания. При этом Гегель подчеркивает, что здесь сознание еще не постигло себя в форме понятия. Это будет достигнуто лишь в дальнейшем движении сознания. А на ступени рассудка всеобщее выступает как основание, порождающее явления вещей и их свойства. Это «*деятельное основание*» (Гегель так называет его ввиду того, что оно порождает явления вещей) и его действие Гегель называет силой. Сила нуждается в возбуждении другой силы. Так возникает «*игра сил*». В этой игре рассудок видит сущность действительности. «*Эта подлинная сущность вещей,— говорит Гегель,— определилась теперь таким образом, что она не есть непосредственно для сознания, а что это последнее имеет опосредствованное отношение к «внутреннему» и в качестве рассудка проникает взором сквозь этот средний термин игры сил к истинной скрытой основе (Hintergrund) вещей*» (8, IV, стр. 77).

Далее Гегель изображает переход к новому образу сознания — закону. Последний определяется Гегелем как существенное содержание явлений. «Сверхчувственный мир, — заключает Гегель, — есть покоящееся царство законов, хотя и находящееся по ту сторону воспринимаемого мира (ибо в последнем закон проявляется только благодаря постоянному изменению), но в нем точно так же наличествующее и составляющее его непосредственное спокойное отображение» (8, IV, стр. 81). Рассудок стремится свести множество законов к одному. Но этим самым утрачивается схватывание различия явлений. Закон тождествен понятию силы, в этом Гегель видит его ограниченность.

Законы, говорит Гегель, являются определениями рассудка, последний внутренне присущ самому миру; поэтому рассудочное сознание находит в законах свою собственную природу и тем самым становится предметным для самого себя. Когда рассудок становится предметом сознания, тогда мы поднимаемся на ступень самосознания. До этого Гегель имел дело с предметным сознанием, т. е. объектом последнего было нечто внешнее по отношению к сознанию. Все ступени предметного сознания (чувственная достоверность, воспринимающее сознание и рассудок) теперь снимаются в самосознании.

Переходя к самосознанию, подчеркивает Гегель, мы вступаем в настоящее царство истины. Самосознание характеризуется философам как истина и достоверность самого себя. Пройдя ряд ступеней, оно возвысилось

до разума, где оно удостоверилось «в самом себе как в реальности, или в том, что вся действительность есть не что иное, как оно; его мышление непосредственно само есть действительность:— оно, следовательно, относится к ней как идеализм» (8, IV, стр. 124).

Прослеживая ход мыслей Гегеля, необходимо помнить, что анализ форм сознания Гегелю понадобился для того, чтобы доказать истинность точки зрения абсолютного идеализма.

«В «Феноменологии»,— пишут Маркс и Энгельс,—...индивиды сперва превращаются в «сознание», а мир— в «предмет», благодаря чему всё многообразие жизни и истории сводится к различному отношению «сознания» к «предмету»» (1, 3, 140).

Замысел «Феноменологии духа» состоит в том, чтобы исследовать путь движения от индивидуального сознания к общественному. Гегель указывает, что в ходе развития сознание проходит всю историю родового опыта. Каждый индивидум, стало быть, сокращенно воспроизводит опыт всего человечества. На первых ступенях развития сознания этот факт еще не выявлен. Поэтому свое положение об общественной природе сознания Гегель сперва доказывает путем критики сенсуализма, точнее, критики гносеологической робинзонады, согласно которой человек познает действительность не как общественное существо, не как «совокупность всех общественных отношений», а только как природное существо. В этом смысле должны быть поняты выпады Гегеля против сенсуализма

французских материалистов XVIII в. Гегель действительно подметил его слабый пункт, но, во-первых, он игнорирует тот факт, что спорадические догадки о человеке как общественном существе имелись и у французских материалистов, например у Гельвеция; во-вторых, отмечая слабые стороны сенсуализма материалистов XVIII в., Гегель идет к полному отрицанию материалистической теории познания вообще. В этом состоит идеалистическая ограниченность самого Гегеля.

В целом борьба Гегеля против гносеологической робинзонады заслуживает самого пристального внимания. Философ ведет ее с глубоким пониманием существа дела, он стремится обосновать новые методологические принципы — принципы историзма и диалектики применительно к теории познания.

Исходя из этих новых методологических принципов, Гегель и прослеживает дальнейшее движение сознания. Анализом самосознания открывается новый этап исследований Гегеля. Здесь он рассматривает господское и рабское сознание, стоицизм, скептицизм, несчастное (христианское) сознание. Последнее выступает как непосредственная ступень, ведущая к разуму, высшему образу сознания, исследуемого на данном этапе.

Вплоть до характеристики самосознания пафос Гегеля носит исключительно критический характер. Начиная с рассмотрения самосознания, философ основной упор делает на положительное решение вопроса о природе и условиях возникновения действительного человеческого познания. Поэтому на этих

разделах необходимо остановиться более подробно.

Гегель говорит, что самосознание есть истина сознания. Это его положение вытекает из его теологической концепции, согласно которой каждый последующий образ сознания как более высокий является истиной предшествующего. Сначала самосознание выступает как вожделение, как практическое сознание, поскольку оно стремится упразднить самостоятельность предмета и удовлетворить свои желания. Однако простым вожделением самосознание еще не объясняется. Дело в том, говорит Гегель, что «самосознание достигает своего удовлетворения только в некотором другом самосознании» (8, IV, стр. 98). Этим он хочет сказать, что сознание должно существовать для другого сознания, т. е. для другого человека, или, говоря его словами, должно быть признано.

«Самосознание ... есть только как нечто признанное» (8, IV, стр. 99). Здесь в мистифицированной форме Гегель высказывает чрезвычайно плодотворную мысль о том, что человек познает себя в качестве человека только в человеческом обществе, опосредствуя свое отношение к себе через отношение к другим индивидам. Свое понимание этого отношения Гегель излагает в главе «Господство и рабство».

Господское и рабское сознание возникают, по Гегелю, следующим образом. Самосознание одних индивидов встречается с самосознанием других. Между ними возникает борьба за признание, борьба не на жизнь, а на



смерть. Одно самосознание естественное чувственное бытие ставит выше личности, выше ее свободы, другое же ради личного достоинства рискует своей жизнью. Первое рабское самосознание, а второе — господское. (Здесь Гегель имеет в виду не только определенную стадию развития человеческого сознания, но и самую существенную сторону человеческого сознания вообще, поскольку речь идет о роли труда в формировании сознания, а не только о его судьбе на определенном этапе истории, в данном случае о его судьбе в античном рабовладельческом обществе.)

Взаимоотношение между рабом и господином: господин благодаря своему неограниченному владычеству над рабом удовлетворяет свои потребности, т. е. он уничтожает вещи, раб же в силу своей зависимости обрабатывает, производит их. Вследствие этого плодотворные моменты в историческом развитии Гегель связывает лишь с рабским трудом. Диалектика отношения господина и раба сводится к тому, что господин, имеющий власть, превращается в ничто, между тем как ничтожный раб превращается в действительную историческую силу. Вот как он формулирует свою мысль: «Господин относится к рабу через посредство самостоятельного бытия, ибо оно-то и держит раба; это — его цепь, от которой он не мог абстрагироваться в борьбе, и потому оказалось, что он, будучи несамостоятельным, имеет свою самостоятельность в вещиности. Между тем господин властвует над этим бытием, ибо он доказал в борьбе, что оно имеет для него зна-

чение только в качестве некоторого негативного; так как он властвует над этим бытием, а это бытие властвует над другим [над рабом], то вследствие этого он подчиняет себе этого другого. Точно так же господин соотносится с *вещью* через *посредство раба*; раб как самосознание вообще соотносится с *вещью* также негативно и снимает ее; но в то же время она для него самостоятельна, и поэтому своим негативным отношением он не может расправиться с ней вплоть до уничтожения, другими словами, он только *обрабатывает ее*. Напротив того, для господина *непосредственное* отношение становится благодаря этому опосредствованию чистой *негацией* вещи или *потреблением*; то, что не удавалось вожделению, ему удается — расправиться с ней и найти свое удовлетворение в потреблении. Вожделению это не удавалось из-за самостоятельности вещи, но господин, который поставил между *вещью* и собой раба, встречается благодаря этому только с *несамостоятельностью* вещи и потребляет ее полностью; сторону же самостоятельности [вещи] он предоставляет рабу, который ее *обрабатывает*» (8, IV, стр. 103).

Не следует забывать, что свои мысли Гегель высказывал в идеалистической форме. Однако, несмотря на эти идеалистические искажения, он выдвигает гениальную догадку о том, что прогресс в истории совершается через труд, что те, кто трудится, являются творцами истории, что именно рабы благодаря их труду становятся действительными людьми. «...Истина самостоятельного созна-

ния,— говорит Гегель,— есть *рабское сознание*» (8, IV, стр. 104).

Гениальность Гегеля Маркс усматривает как раз в том, что развитие сознания он мыслит на путях движения рабского самосознания; становление человека связывает он с процессом труда. «Величие гегелевской *«Феноменологии»* и её конечного результата — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа,— говорит Маркс,— заключается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как самоотчуждение и снятие этого самоотчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает *сущность труда* и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда*» (2, стр. 627).

Ограниченность Гегеля заключается в том, что он берет уже сформировавшегося общественного человека и не ставит вопроса о генезисе сознания. Кроме того, он видит еще другую сторону труда, которая для него является главной. Благодаря труду, по Гегелю, устраняется чуждость вещей человеку. В результате формирования вещей человек начинает усматривать в них не чужую ему силу, а свой собственный смысл. «Оттого, что форма,— пишет Гегель,— *выносится во вне*, она не становится для него чем-то другим, нежели оно само, ибо именно форма есть его чистое для-себя-бытие, которое становится тут для него истиной» (8, IV, стр. 106).

Таким образом, материальная деятельность у Гегеля выступает в качестве разновидности духовной активности.

Одна из основных задач главы «Господин и раб» состояла в том, чтобы показать, что человек есть общественное существо, а общество представляет собой органическое целое, но отнюдь не механический агрегат индивидуумов. Проницательность Гегеля состоит в самой постановке проблемы. В то же время как идеалист Гегель сводит отношения людей в обществе не к материальным отношениям, а к духовным. Таким образом, весь исторический процесс ставится им на голову. Это приводит его к искусственным конструкциям, особенно когда он начинает заниматься периодизацией истории и истолкованием исторических событий. Кроме того, Гегель оказывается бессильным в своих попытках преодолеть робинзонаду. Ведь отношения между рабом и господином у Гегеля начинаются после того, как люди уже приобрели основные общественные качества: они мыслят, обладают речью и т. д. Значит, люди уже были общественными существами до того, как между ними установились отношения господства и рабства.

Итак, развитие самосознания человека начинается, по Гегелю, с рабского сознания. Цель этого развития — в приобретении самосознанием свободы. На этом пути самосознание проходит три этапа, три феноменологических образа: *стоицизм*, *скептицизм* и *несчастное сознание*. *Стоицизм* и *скептицизм* — это такие формы индивидуального сознания,

которые соответствуют сознанию индивидов античного мира в период его упадка.

Стойческое сознание характеризуется полной независимостью от условий и обстоятельств внешнего мира. Но это сознание еще слишком абстрактно и далеко от действительности, чтобы обрести подлинную свободу. Оно не способно овладеть действительностью и претворить себя в ней.

Скептическое сознание сталкивает друг с другом противоположные утверждения и тем самым разрушает все устойчивое, оставляя лишь внутреннюю свободу, понимаемую как равнодушие ко всему. Скептицизм запутывается в противоречии, поскольку выдвигает такие теоретические постулаты, которые сам же опровергает на практике. Из внутреннего раздвоения скептицизма возникает несчастное христианское сознание как феноменологический образ сознания нового мира.

Таким образом, Гегель показывает, что ни стоицизм, ни скептицизм, будучи этапами развития самосознания, не достигают истинной свободы. Гибель античности теперь философ считает вполне закономерным и прогрессивным фактом. Несчастное сознание (сознание христиан) оказывается тоже внутренне противоречивым. Христианин, с одной стороны, полагает, что «мир во зле лежит», с другой — объявляет его творением рук божьих. Такое же противоречивое представление о человеке: он и грешен, и в то же время причастен богу. Здесь еще сознание не достигает своего совершенства. Однако, несмотря на внутреннюю противоречивость,

несчастное (христианское) сознание достигает связи единичного с всеобщим духом и примиряется с ним, т. е. достигает степени разума. В позднейших произведениях отчетливее выявится родство гегелевского идеализма с христианской религией. Именно в христианстве, по Гегелю, выражена мысль о том, что дух есть демиург действительности.

На ступени несчастного сознания намечается переход к «абсолютному субъекту», или разуму, т. е. к общественному сознанию, как таковому. Однако этот переход здесь осуществляется не сразу. Окончательно он совершится только на ступени духа. Пока же Гегель имеет дело с индивидуальным сознанием, вовлеченным в общественный круговорот. Оно проходит ступень наблюдающего и практического разума и находит синтез в индивидуальности, «реальной в себе и для себя», чтобы возвыситься до «духа».

Под «наблюдающим разумом» философ понимает современные ему науки, в особенности эмпирическое и теоретическое естествознание, а также формальную логику. Здесь очень ярко проявилась ограниченность гегелевской идеалистической диалектики. Наблюдающий разум, по Гегелю, есть еще не разум, а «разумный инстинкт». Этот разум стремится найти самого себя во внешних предметах, но об этом он не знает, полагая, что исследует независимый от него мир. Прежде всего он ищет себя в природе, чуждой ему. Естествоиспытатель собирает факты (здесь Гегель воспроизводит бэконовский

метод изучения форм, а также локковскую теорию абстракции).

Критика ограниченности бэконовского метода, естествознания своего времени, метафизического метода, наконец, критика френологии — все это заслуживает серьезного внимания. Но Гегель не просто критикует ограниченность науки своего времени. Он пытается доказать, что сам объект естествознания исключает адекватное познание его. Таким образом ограниченность современной ему науки, в особенности естествознания, возводится им в абсолют. По его мнению, лишь в философии возможно истинное познание.

На следующем, новом этапе сознание с теоретической ступени поднимается на ступень «претворения разумного самосознания посредством самого себя», т. е. становится практическим, и пытается превратить себя в действительность.

Далее Гегель говорит о различных формах практического сознания. Здесь интересна мысль о том, что сознание приходит к пониманию общественного значения индивидуальности не через наслаждение миром, не путем его улучшения и не через борьбу с ним, а через посредство своекорыстной экономической деятельности в «гражданском обществе». В духе Гоббса и Гельвеция истолковывает Гегель природу деятельности человека, направленной на удовлетворение чисто личных интересов: *«...дела и действия индивидуальности есть цель в себе самой; употребление сил... есть то, что им, которые иначе*

были бы мертвыми в-себе — сообщает жизнь» (5, V, стр. 281). Из сказанного ясно, что Гегель своекорыстную деятельность считает объективно содержательной, поскольку через нее осуществляется всеобщее. Здесь и в дальнейшем он всецело опирается на экономическую теорию Смита.

В параграфе «Духовное царство животных и обман или само дело» Гегель дает изображение капиталистического общества, основанного на частной, эгоистической деятельности человека. Мир частных товаропроизводителей выступает у Гегеля в образе «духовного царства животных», где нет места «ни для «возвеличивания», ни для жалоб, ни для раскаяния» (5, V, стр. 290).

Нужно отметить как большую заслугу Гегеля тот факт, что он, характеризуя отношение индивида к действительности в буржуазном обществе, выдвигает гениальную догадку о фетишизированном характере этого отношения. Индивид в условиях господства частной собственности, по Гегелю, не понимает общественную действительность. Она противостоит ему как загадочная необходимость, как нечто абсолютно чуждое. Из следующего высказывания Гегеля это особенно ясно видно: «...в опыте, в котором сознание должно было найти свою истину, оно скорее становится для себя загадкой. Последствия его дела для него не суть его самые дела; то, с чем он встречается, не есть для него опыт того, что оно есть, в себе... *Абстрактная необходимость* таким образом означает только негативную вне понятия находящуюся



власть всеобщего, о которую разбивается индивидуальность» (5, V, стр. 265—266).

В связи с анализом отношений капиталистического общества Гегель снова возвращается к проблеме труда. В рассматриваемом здесь параграфе философ выдвигает новый аспект в понимании роли труда. Оказывается, что труд в современном Гегелю обществе создает общественный мир как отчужденную от человека, господствующую над ним действительность. Каждый индивид работает для удовлетворения своих потребностей, но тем самым он работает для удовлетворения потребностей других, точно так же другие работают с тем, чтобы удовлетворить потребности данного индивида. Бессознательно индивид, таким образом, выполняет общую работу. Целое, следовательно, является результатом деятельности всех. Но это целое или всеобщее, будучи продуктом деятельности каждого индивида, приобретает власть над отдельным индивидом. Так благодаря своекорыстной деятельности каждого индивида возникает нечто общее, объективное, которое властвует над отдельным человеком.

Гегель понимает, что между индивидом и общественным продуктом его деятельности, между субъектом и «субстанцией» в условиях буржуазного общества возникает противоречие. В условиях буржуазного общества это противоречие, разумеется, неустранимо. Поскольку Гегель, находясь в плену буржуазных идей, все же пытается как-то разрешить это противоречие, то для него открывался лишь один путь — путь создания идеа-

листической концепции о «превращении субстанции в субъект». Капиталистические противоречия у Гегеля тем самым снимаются и одновременно увековечиваются.

Первый раздел «Феноменологии духа» — «субъективный дух» заканчивается двумя параграфами: «Законодательный разум» и «Разум, испытывающий законы». Оба этих параграфа посвящены критике учения о морали Канта и Фихте.

В «духовном царстве животных» — прообразе буржуазного общества — все индивиды заняты деятельностью, результаты которой чужды им, поэтому Гегель говорит, что все они заняты лживой игрой в дело. Из такого состояния должен быть найден выход. Он состоит в том, чтобы заняться «абсолютным делом», служить только ему. «Абсолютное дело» есть не что иное, как нравственная субстанция, т. е. жизнь народа, а сознание в нем — «нравственное сознание». Так Гегель обозначает переход из духовного царства животных в царство духа. Переходной ступенью к духу является «законодательный» и «испытывающий законы» разум. Обе эти формы еще находятся в духовном царстве животных. «Законодательный разум» Канта — Фихте пытается в виде *заповедей* установить образ мыслей и поведения индивидов. Эти заповеди притязают на категорическое и всеобщее значение, между тем как, согласно Гегелю, они обусловлены непосредственным сознанием здравого разума, следовательно, имеют субъективное и случайное происхождение. Категорическая форма их, стало

быть, находится в противоречии с условностью и случайностью их содержания. Эти заповеди носят чисто формальный характер, они не имеют действительности (5, V, стр. 310).

Чтобы эти заповеди не оказались противоречивыми, их анализирует «разум», «испытывающий законы». Однако свобода от противоречия вовсе не есть масштаб справедливости и добра. Следовательно, заключает Гегель, в обеих формах разума «субстанция не имеет еще... своей реальности».

Гегель подвергает справедливой критике формализм, антиисторичность и индивидуализм нравственного учения Канта—Фихте. В противоположность этической концепции Канта и Фихте Гегель выдвигает концепцию «абсолютной нравственности». Абсолютная нравственность осуществляется в обществе, жизни народа.

Через понятие нравственности общества Гегель переходит к такой форме самосознания, которая выступает уже как общественное сознание, дух.

Итак, мы кратко воспроизвели ход рассуждения Гегеля от анализа чувственной достоверности до разума. Во всех образах сознания первого раздела «Феноменологии духа» есть нечто общее, а именно формы сознания на этой ступени воспроизводят этапы развития истории и познания. И хотя эти лики сознания воспроизводят действительный процесс истории, для них смысл исторического движения еще закрыт. Эти формы сознания, по Гегелю, еще не постигают своей обще-

ственной сущности и находятся в полном неведении относительно того, что история есть продукт деятельности людей. Говоря о необходимой последовательности форм сознания, специфичной для данной ступени, Гегель отмечает: «...сама эта необходимость или возникновение нового предмета, представляющегося сознанию,— без его ведома о том, как это происходит,— есть для нас то, что совершается как бы за спиной сознания» (5, V, стр. 74).

В названных разделах «Феноменологии духа» рассматривается не действительная история сознания, а ее проявления в различных типах индивидуального сознания, воспроизводящих и повторяющих родовой опыт. Только на ступени «духа» сознание постигает свою общественную сущность и поднимается до уразумения истинного смысла истории.

С главы «Дух» начинается второй раздел «Феноменологии духа». Здесь уже дается характеристика действительной истории сознания, как она реально протекала. Дух, говорит Гегель, должен пройти ряд форм, чтобы познать свою общественную сущность. Формы сознания теперь выступают в ином аспекте. «Эти образы,— указывает он,— отличаются от прежних тем, что они реальные духи, подлинные действительности, образы мира, а не только образы сознания» (5, V, стр. 315). Вследствие иного понимания образов сознания теперь по-новому рассматривается история.

Гегель и теперь не прослеживает весь путь человеческой истории. Философ останавлива-

ется на его наиболее существенных фазах, ибо феноменологические образы лишь сокращенно воспроизводят действительную человеческую историю.

Схематически изложение Гегеля представляется в следующем виде.

*А. Истинный дух и нравственность.* Здесь дается анализ древнегреческой демократии и ее гибели. Затем характеризуется Древний Рим. Правовые отношения Древнего Рима Гегелем рассматриваются как зачатки капиталистических отношений.

*Б. Отчужденный от себя дух; образование.* Здесь Гегель рассматривает причины распада феодализма; подробно прослеживает борьбу Просвещения с верой; дает характеристику Французской революции.

*В. Уверенный в себе дух; моральность.* Теперь Гегель обращается к истории Германии. Прежде всего здесь он рассматривает немецкую идеологию, в частности философию конца XVIII в.

Как уже отмечалось выше, глава «Истинный дух, нравственность» целиком посвящена анализу «неотчужденного» мира античности и описанию того, как «прекрасная нравственность» погибла в «правовом состоянии» Древнего Рима. В первом разделе «Феноменологии духа» этому историческому процессу соответствовали стоицизм и скептицизм. Однако там смена образов сознания происходила так, что действительная история познания была скрыта от сознания. Теперь, когда мы вступили на почву подлинной истории, образы сознания осознают и пережи-

вают свои действия как участники исторических событий. Отсюда ясно, почему, снова возвращаясь к древнему миру, Гегель характеризует его уже в плане действительной истории.

Античный мир, по Гегелю, это мир граждан города — республики, неотчужденный, гармоничный и человеческий мир. Здесь нравственная субстанция или жизнь народа реализуется в «множественности наличного сознания».

В результате крушения демократического полиса возникает Римская империя — одна из первых исторических форм отчуждения. Человек здесь выступает уже не как одухотворенная гармоничная индивидуальность, а как правовой субъект, как «личность». Живая общность цельных индивидов уступает место бездушной «общине». «Всеобщее раздробление на атомы бесконечного множества индивидов, этот умерший дух, есть равенство, в котором все имеют значение как... каждый, как личность. На наших глазах силы и формы нравственного мира канули в простую необходимость пустой судьбы» (5, V, стр. 342—343). То, что для стоического сознания было «бытие в себе», стало действительным миром. Аналогичное случилось и с сознанием скептика.

Владение в этом мире превратилось в собственность. Отношения в «правовом состоянии» Гегель сближает с отношениями в буржуазном обществе. Подвергая критике этот мир, Гегель пишет: «Правовое сознание в своем действительном значении познает ско-

рее саму утрату своей реальности и свою полную несущественность, и обозначение индивида лицом есть выражение презрения» (5. V, стр. 345).

В главе «Отчужденный от себя дух, образование» Гегель переходит к характеристике абсолютизма. Дальнейшее движение мировой истории Гегель изображает на примере истории Франции.

Новый феноменологический образ характеризуется Гегелем как «мир отчужденного от себя духа». Гегель усматривает исторический прогресс сознания в отходе, отчуждении его от истинного, абсолютного духа, в единстве с которым сознание пребывало на первых ступенях развития человека. Здесь важно подчеркнуть мысль Гегеля о том, что в целях прогресса человек должен отрешиться от своего естественного бытия, того состояния, каким он создан природой, ибо само становление человека как *общественного существа* реализуется лишь в рамках этого отчуждения, в ходе выделения его из животного мира. Как бы ни был привлекателен гармоничный человек античной эпохи, разложение «прекрасной индивидуальности» неизбежно и прогрессивно. Весь этот противоречивый в высшей степени процесс и есть «образование», «просвещение» человека. Теоретический анализ его Гегель дает на историческом материале XVII—XVIII вв.

Особенно четко формулируется эта мысль в следующем высказывании Гегеля: «...движение образующейся индивидуальности есть непосредственное ее становление в качестве

всеобщей предметной сущности, т. е. становление действительного мира. Этот мир, хотя и образовавшийся посредством индивидуальности, является для самосознания непосредственно отчужденным и имеет для него форму незыблемой действительности. Но в то же самое время, будучи уверено, что он есть его субстанция, самосознание стремится им овладеть» (5, V, стр. 352—353).

Здесь Гегель подчеркивает, что общественная действительность (о природе на этой ступени духа он почти ничего не говорит) есть результат деятельности субъекта. В своей деятельности он отчуждает свою сущность, т. е. порождает общественную действительность, в соответствии со своей общественной природой и относится к ней как к чему-то чуждому, противостоящему ему. Вместе с тем через посредство отчуждения самосознание овладевает этой действительностью, т. е. познает ее как результат своей собственной деятельности. Этот процесс Гегель называет «превращением субстанции в субъект», «образованием» индивида. Правда, окончательное превращение субстанции в субъект здесь еще не происходит (это осуществится на стадии «абсолютного знания»). Однако уже на этой стадии дух начинает освобождаться от иллюзий. Гегель показывает, что это освобождение от иллюзий, или снятие отчуждения, осуществляется путем разворачивания трагических конфликтов, в которые вовлекается сознание. В ряду этих конфликтов Французская революция и якобинский террор составляют кульминационный пункт.



Анализ того мира, который Гегель назвал «миром отчужденного от себя духа», начинается рассмотрением «государственной власти» и «богатства» — первых форм человеческого отчуждения, специфичных для нового времени. Государство и богатство — суть результат человеческой деятельности. В то же время они для каждого индивида представляют собой чуждые, противостоящие ему силы.

На примере государства и богатства и их борьбы философ пытается показать противоречивость французского абсолютизма. Из различного отношения индивидов к государству и богатству Гегель выводит новые феноменологические образы: «благородное сознание» и «низкое сознание». Первое положительно относится к государству и богатству, второе, напротив, отвергает их.

Благородное сознание — это дворянское сознание. На первых порах оно характеризуется «героизмом служения». Таким это сознание выступает в тот период абсолютного государства, когда последнее еще играло исторически прогрессивную роль. Затем благородное сознание «становится героизмом лести» (5, V, стр. 364). Этим он хочет сказать, что некогда гордые вассалы становятся придворными льстецами. А это как раз указывает на кризис абсолютизма.

Что же понимает Гегель под «низким сознанием»? Сюда он относит сознание тех, кто «ненавидит господина, повинуетя только со скрытой злобой и всегда оказывается готовым к восстанию» (5, V, стр. 359). Фило-

соф, как видим, не очень ясно и определенно высказывается на этот счет.

В дальнейшем Гегель показывает, что благородное и низкое сознание переходят друг в друга и тем самым они «извращают» друг друга. Вследствие этого исчезает различие между благородным и низким сознанием, в духе образуется «разрыв». Так возникает «разорванное сознание». Этот новый феноменологический образ отражает крутую ломку в структуре и идеологии общества, порожденную вызревaniem буржуазных отношений в рамках абсолютизма. Резкое изменение в самой основе общества вызывает переоценку всех моральных представлений и критериев. «Разорванное сознание» пересматривает все ранее считавшиеся неизблемыми понятия — добра и зла, благородного и низкого. Новый мир, говорит Гегель, «есть абсолютное и всеобщее извращение и отчуждение действительности и мысли, чистое образование. Опыт показывает, что в этом мире действительная сущность власти и богатства, а также их определенные понятия — добро и зло или сознание доброго и злого, т. е. благородное и низкое, не обладают истинной, а все эти моменты скорее извращаются один в другой, и каждый из них становится противоположностью самого себя» (5, V, стр. 371).

Для характеристики «разорванного сознания» Гегель использовал философскую повесть Дидро «Племянник Рамо».

«Разорванному сознанию» философ противопоставляет «честное сознание». «Разорван-

ное сознание» объявляет все моральные представления относительными, такими, которые извращаются одно в другом, честное же сознание, напротив, берет их в качестве устойчивых сущностей, т. е. оно рассуждает о морали метафизически. Как диалектик Гегель отдает предпочтение «разорванному сознанию». «Честное сознание,— говорит Гегель,— берет каждый момент как пребывающую существенность и есть невежественное безмыслие, не знающее, что оно делает также обратное. Разорванное же сознание есть сознание извращения и даже извращения абсолютного; в нем господствует понятие, связывающее мысли, которые в отношении честности далеко отстоят друг от друга, и потому его язык является остроумным» (5, V, стр. 372).

Высоко оценивая «разорванное сознание», Гегель между тем отмечает и его ограниченность, заключающуюся в том, что оно не способно дать синтетической картины мира, а лишь указывает на наличие противоречий в субстанции, т. е. в обществе. Ограниченность разорванного сознания преодолевается, согласно Гегелю, на следующем этапе развития сознания, в новом феноменологическом образе, который он называет «просвещением». Борьба просвещения с религией, по мнению Гегеля, составляет основное содержание кризиса предреволюционной Франции.

Философ рассматривает основные этапы этой борьбы. Характеризуя борьбу просвещения с религией, мыслитель подробно излагает атеистические аргументы просветителей

и показывает, как просвещение одержало победу над верой. «Просвещение, — пишет Гегель, — правильно характеризует веру, утверждая, что сущность, абсолютная для нее, есть на самом деле, бытие ее собственного сознания, ее собственная мысль, нечто порожденное сознанием. Поэтому просвещение объясняет веру, как заблуждение, как вымысел о том же самом, что есть само просвещение» (5, V, стр. 390).

Идеалистическая ограниченность Гегеля заключается не только в том, что он сохраняет религию в качестве одной из форм «абсолютного духа». Дальнейший этап в развитии процесса отчуждения субстанции и субъекта Гегель усматривает в господстве товарных отношений (в терминологии Гегеля «полезности»). Здесь отчуждение, согласно Гегелю, достигает высшего пункта. «Однако, — указывает он, — так как теперь противоположности достигли вершины понятия, то это есть ближайшая ступень, с которой они низвергаются и просвещение познает плоды своих дел» (5, V, стр. 412). Этими плодами оказываются Французская революция, якобинский террор.

Касаясь вопроса «истины просвещения», т. е. философских результатов просвещения, Гегель явно обедняет их. Согласно его точке зрения, просвещение застряло на абстрактном положении: «...мышление есть вещьественность, или вещьественность есть мышление» (5, V, стр. 410). У просветителей, говорит Гегель, «чистое мышление становится вещью» (5, V, стр. 408). В этом он усматривает

выражение отчуждения: понятие не узнает себя в предмете. Здесь Гегель совершенно определенно выступает против материалистического учения французских материалистов XVIII в. о сознании как свойстве материи.

В параграфе «Абсолютная свобода и ужас» Гегель дает характеристику Французской буржуазной революции и диктатуре якобинцев как практическим результатам теоретических принципов просвещения. Французская революция, по Гегелю,— закономерное явление. Она есть выражение исторической необходимости. Закономерным Гегель считает даже террор как абсолютный момент отчуждения.

Признавая необходимость террора якобинцев, он вместе с тем указывает на односторонность их принципа «абсолютного равенства», осуждает их уравнивательные тенденции («отрицание единичного»). Единственным результатом абстрактного равенства, замечает Гегель, является смерть — «самая холодная плоская смерть, имеющая не больше значения, чем разрубание кочана капусты или проглатывание воды» (5, V, стр. 418—419).

Здесь же Гегель формулирует свою концепцию революции. Она не есть нарушение нормального развития истории, как говорили о ней романтики (например, Шеллинг). Напротив, революция есть закономерный перерыв в непрерывности, скачок в развитии общества. В предисловии к «Феноменологии духа» он говорит о «качественном прыжке», именно благодаря ему «постепенный развал,

который не изменяет физиономии целого, прерывается восходом, который, как молния, сразу устанавливает образ нового мира» (5, V, стр. 16). Это очень яркий пример, говорящий о том, что Гегель разрабатывает диалектику, опираясь прежде всего на анализ общественных явлений.

На гегелевской концепции революции лежит, однако, печать буржуазной ограниченности. Революция, согласно Гегелю, играет по преимуществу роль разрушительного фактора. Положительное творчество, по Гегелю, реализуется только путем постепенного развития.

Характеристикой революции заканчивается рассмотрение французской истории. Следующий этап в развитии духа Гегель видит в историческом развитии современной Германии. Этот более высокий образ сознания мыслитель назвал «моральностью». По концепции автора «Феноменологии духа», каждый последующий образ сознания должен разрешить противоречия предшествующего. Так происходит и здесь: «...абсолютная свобода из своей разрушающей себя действительности переходит в другую область самосознания духа, где он в этой недействительности имеет значимость истины. В мысли об истинном духе находит наслаждение, поскольку он есть и останется мыслью, и он знает это бытие, замкнутое в самосознании, как совершенную и самостоятельную сущность» (5, V, стр. 422).

Здесь Гегель снова подвергает критике учение о морали Канта, Фихте и Якоби,

правда несколько в ином плане, чем это было сделано в конце первого раздела «Феноменологии духа». При характеристике учения о морали Гегель вплотную подходит к идее, которая найдет наиболее резкую формулировку в поздних его произведениях, а именно к мысли о том, что действительной революцией является духовная революция, а не та, которая «разражается в действительности». В «Философии истории» Гегель будет считать немецкую реформацию в отличие от Французской революции действительным способом разрешения общественных противоречий. Эту свою мысль Гегель сформулировал следующим образом: «...принцип, исходящий из того, что оковы могут быть сброшены с права и свободы без освобождения совести, что революция возможна без реформации, ошибочен» (8, VIII, стр. 419).

Гегель надеется, что немцы воспользуются положительным содержанием Французской революции и, преодолев противоречия, имеющие место в их идеологии, станут развивать духовную культуру, прежде всего философию и литературу. Гегель верит, что в Германии начался период нового подъема, нового расцвета духовной культуры. Гегель считает, что период революционного брожения закончен и теперь наступила пора созидательного творчества. Отсюда ясно, что свою философию Гегель строит исходя из завершения и остановки революционного процесса.

Нам осталось сказать несколько слов о последнем разделе «Феноменологии духа», где речь идет об «абсолютном духе».

В абсолютном духе сняты сознание, самосознание, разум, и дух, они выступают в нем как моменты. Здесь Гегель исследует путь познания в новом аспекте. Здесь иная последовательность развития феноменологических образов. Раньше все они рассматривались как последовательные исторические этапы в развитии сознания. Теперь же каждый образ — религия, искусство, философия — рассматривается в историческом плане, но параллельно другим образом. Своеобразие этого последнего аспекта движения сознания, как мы уже отмечали, в том, что здесь абсолютный дух вспоминает пройденные этапы и приводит в порядок те моменты познания, которые имели место в прошлом. «Теперь, — пишет Гегель, — он (ряд феноменологических образов. — М. О.) уже разорван в этих узлах, т. е. всеобщих моментах, и распался на много линий. Эти линии, собранные в один пучок, тотчас симметрично соединяются, так что одинаковые различия, в которых сформулировалась каждая отдельная линия, — внутри себя совпадают» (5, V, стр. 478). При этом Гегель подчеркивает, что «эти различия надо понимать по существу, как моменты становления, а не как части» (5, V, стр. 478—479). Таким образом, если в разделе, где Гегель рассматривал действительный исторический процесс, он пользуется историческим принципом расположения форм сознания, то здесь, в разделе, условно названном «абсолютным духом», он пытается, по-прежнему соблюдая принцип историзма, рассмотреть образы сознания



«как моменты становления» единого целого. Поэтому абсолютный дух здесь последовательно выступает в форме религии, искусства и философии.

Задача абсолютного духа — обозреть весь пройденный процесс развития сознания с новой, более высокой точки зрения. Дух пытается воспроизвести историю своих усилий и исканий на пути к абсолютному знанию.

В этом заключительном разделе работы резко выступает догматическая сторона гегелевской системы. Абсолютная идея познает себя в философской системе Гегеля. Этим самым он увековечил догматическое содержание своей системы и тем самым вступил в противоречие со своим методом, который отрицает все догматическое.

Несмотря на идеалистическую и метафизическую фальшь всего этого раздела, он все же не должен быть отброшен целиком с порога. Сквозь мистику абсолютного идеализма здесь просвечивают отдельные гениальные догадки.

Здесь Гегель суммирует свое предыдущее рассмотрение познания как процесса. Он отвергает принцип абстрактного противопоставления истинного и ложного.

Его феноменологические образы, ступени развития сознания, возникая и уничтожаясь вместе с породившими их условиями, остаются в то же время причастными «абсолютному духу» и в силу этого имеют объективное содержание. Поэтому каждый образ выступает в качестве ступеньки к адекватному

познанию действительности и благодаря этому получает такое значение, которое выходит за рамки тех условий, при которых он возник. Тогда весь процесс познания приобретает характер прогрессивного развития истины, а вместе с этим рушится противоположность истины и заблуждения.

Гегель подчеркивает, что действительная функция того или иного образа сознания в истории вовсе не совпадает с его действительным объективным содержанием. Только в свете «абсолютного духа» явственно выступает подлинное содержание того или иного исторического образа сознания.

Гегель, таким образом, пытается решить диалектику абсолютного и относительного моментов в познании. Здесь неизбежно возникает вопрос об объективном критерии познания. Не зная другого рода деятельности, кроме теоретической, Гегель и не может предложить в качестве критерия ничего другого, кроме мистического тождества субъекта-объекта.

Исключительно яркую и точную характеристику «Феноменологии духа» дал Маркс в «Святом семействе». «Так как Гегель в «Феноменологии», — пишет Маркс, — на место человека ставит самосознание, то самая разнообразная человеческая действительность выступает здесь только как определенная форма самосознания, как определенность самосознания. Но голая определенность самосознания есть «чистая категория», голая «мысль», которую я поэтому могу упразднить в «чистом» мышлении и преодолеть

путем чистого мышления. В «Феноменологии» Гегеля остаются *незатронутыми материальные, чувственные, предметные* основы различных отчужденных форм человеческого самосознания, и вся разрушительная работа имела своим результатом *самую консервативную философию...* Гегель ставит мир на голову... Вся «Феноменология» имеет своей целью доказать, что самосознание есть *единственная и всеобъемлющая реальность»* (1, 2, стр. 209—210).

Несмотря на такую резкую критику «спекулятивного первородного греха» Гегеля, Маркс, однако, отмечает, что идеалист по многим пунктам дает «элементы действительной характеристики человеческих отношений» (1, 2, стр. 211).

Почему же Маркс считал «Феноменологию духа» истинным истоком и тайной гегелевской философии? В «Феноменологии духа» раскрывается «тайна» рождения идеалистической диалектики.

В «Феноменологии духа» у Гегеля приобретает громадную важность категория «отчуждения», являющаяся центральной для всей философии Гегеля в целом.

К. Маркс подробно останавливается на гегелевской категории отчуждения в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Прежде всего он отмечает, что Гегель стоит «на точке зрения современной политической экономии» (2, стр. 627). Этим самым Маркс дает понять, что проблема отчуждения и даже сам термин заимствован философом у английских экономистов.

Включив в свою концепцию мировой истории экономическую категорию, Гегель дал ей своеобразное толкование. Это своеобразие интерпретации выразилось в том, что Гегель постарался вытравить из этой категории реальное содержание. «Отчуждение» в истолковании философа — это прежде всего возникновение предметов объективного мира, природы и общества из духа. Дух в процессе своей деятельности отчуждает себя от самого себя в свое инобытие. Другими словами, дух как бы создает природу и общество по своему подобию, чтобы познать самого себя в своем другом. Этот процесс самопознания есть снятие отчуждения. Субъект познает объект как свое другое, свое инобытие, тем самым объект как бы возвращается в субъект, и в результате получается абсолютное знание тождества субъекта-объекта. Дух отчуждает, отпускает себя в чуждую ему среду — в природу и историю, но он не может находиться долго в чуждой ему среде и снова возвращается к себе, пройдя различные ступени антропологического, феноменологического, психологического, нравственного, художественного, религиозного духа, и в форме абсолютного знания получает соответствующее себе бытие. Так осуществляется опредмечивание и распредмечивание духа, отчуждение и снятие этого отчуждения. Следовательно, вся история самоотчуждения сводится у Гегеля к противоположению сознания самосознанию, объекта субъекту, причем это противоположение движется в пределах мысли.

Изложенная здесь концепция лежит в основе и других произведений Гегеля более позднего периода — «Энциклопедии философских наук», «Лекций по истории философии», «Лекций по эстетике» и т. д. Идеалистический и даже мистический характер этой концепции очевиден. Л. Фейербах был совершенно прав, когда он квалифицировал учение Гегеля о том, что все реальное является результатом деятельности духа, как рациональное выражение теологического учения о сотворении мира богом.

К. Маркс указывает и на другую сторону гегелевской категории отчуждения. Труд, по Гегелю, выступает посредником между субъектом и объектом. Труд есть одновременно опредмечивание, т. е. превращение духовных способностей человека в предметы, и распрямление, т. е. познание того, что предметы являются продуктами человеческой деятельности, отчуждение и снятие отчуждения. Проблема отчуждения у Гегеля в известной мере совпадает с проблемой труда. Следовательно, второй аспект категории отчуждения Гегель связывает со всякой деятельностью человека, со всякой работой, со сложным отношением субъекта и объекта. В таком случае богатство, произведения искусства и т. д. выступают как отчуждение и материализация сущностных сил человека, как овеществленный труд. Отсюда встает перед Гегелем проблема возникновения конкретной истории, исторических событий, понимание ее развития и законов этого развития. В такой трактовке действительная история (по

Гегелю, ступени развития «объективного духа») предстает перед нами как результат отчужденной человеческой деятельности, а человеческий род есть подлинный субъект истории. В таком понимании отчуждение свойственно всем эпохам мировой истории.

Но оказывается, что, согласно Гегелю, есть эпохи, где деятельность людей и их отношения не носят характера отчуждения, а представляют собой гармоничное целое, единство (например, античный мир). Отчуждение выступает в своей примитивной форме в Древнем Риме, когда античная цельность индивида рушится и он превращается в «личность» как носителя определенных правовых норм и достигает кульминационного пункта в «гражданском», т. е. буржуазном, обществе. Возникает вопрос: не вкладывает ли Гегель в термин «отчуждение» еще какой-то смысл? И действительно, немецкий философ иногда говорит, правда в неясно выраженной форме, об отчуждении как о специфической особенности буржуазного общества (ярким примером здесь может служить параграф «Духовное царство животных»). У Гегеля, как было уже отмечено, имеются проблески понимания того, что в буржуазном обществе реальные человеческие отношения воспринимаются в искаженном виде: продукты собственной деятельности людей представляются им как некие чуждые силы, живущие обособленной от самих производителей жизнью и властвующие над ними. Догадки Гегеля о товарном фетишизме найдут более яркое выражение в его

«Философии права», хотя этого и нельзя переоценивать. На этот счет есть очень глубокие высказывания Маркса. Так, в упомянутых выше рукописях 1844 г. Маркс пишет: «В качестве полагаемой и подлежащей снятию сущности отчуждения здесь (в «Феноменологии духа». — М. О.) выступает не то, что человеческая сущность опредмечивается бесчеловечным образом, в противоположность самой себе, а то, что она опредмечивается в отличие от абстрактного мышления и в противоположность к нему» (2, стр. 626).

Это высказывание Маркса чрезвычайно существенно. Дело в том, что гегелевские представления о товарном фетишизме в высшей степени туманны. Гегель постоянно смешивает, отождествляет с объективностью вообще отчуждение духа в свое инобытие, в природу и общество. Это проявляется каждый раз в том, что капиталистически-отчужденная предметность, т. е. овеществление общественных отношений, у Гегеля постоянно отождествляется с объективностью вообще. Специфически капиталистическое отчуждение у него зачастую отождествляется с объективной действительностью общественного развития. Гегель прав, когда он говорит об отчуждении индивида от общественного целого, но он замечает это отчуждение только в области духовной деятельности. Гениальность Гегеля состоит в том, что он заметил возникшую проблему, само же существо ее оставалось неразгаданным. Гегель не понял, что главной причиной отчуждения является частная соб-

ственность. «Эта материальная, непосредственно чувственная частная собственность является материальным, чувственным выражением отчужденной человеческой жизни,— писал Маркс. — ...Поэтому положительное упразднение частной собственности, как присвоение человеческой жизни, есть положительное упразднение всякого отчуждения, т. е. возвращение человека из религии, семьи, государства и т. д. к своему человеческому, т. е. общественному бытию» (2, стр. 588—589).

Таким образом, идеалистический исходный пункт помешал Гегелю дать правильное толкование проблемы отчуждения и определил неверный путь упразднения отчуждения. Преодоление, снятие отчуждения философ мыслил исключительно через процесс познания. Путь революционно-практической деятельности Гегелю не был известен, поскольку он, как и английские экономисты, увековечивал капиталистическую форму общности. Смещение отчуждения с предметностью вообще привело Гегеля к мистификации всей истории.

Как было уже сказано, «Феноменологию духа» можно рассматривать как программное произведение Гегеля. Программа, намеченная здесь, нашла свое воплощение в произведениях более позднего периода, когда окончательно определились структура его философской системы и черты идеалистической диалектики.



## ЛОГИКА

### а) Бытие

Как известно, «Феноменология духа» является введением к гегелевской философии в целом. В результате анализа «являющегося», «феноменологического знания» Гегель приходит к выводу, что основой мира является абсолютная идея. Она развивается по принципу триады — тезис, антитезис и синтез, выступая сперва в виде чистых логических сущностей, затем в форме инобытия идеи, или природы, и, наконец, в различных формах конкретного духа. Соответственно получается три части системы: логика, философия природы и философия духа.

Логическое учение излагается Гегелем в «Науке логики» (так называемая «Большая логика»), первой части «Энциклопедии философских наук» (так называемая «Малая логика») и популярно в «Философской пропедевтике» (так назывался тот лекционный курс Гегеля, который он читал для гимназистов в Нюрнберге). Первый набросок логического учения содержится в так называемой Иенской логике.

Изложению философии природы посвящена вторая часть «Энциклопедии философских наук» («Философия природы»), а философия духа получила воплощение в целом ряде произведений и лекций Гегеля: в «Философии права», третьей части «Энциклопедии философских наук» («Философия духа»), в лекциях по эстетике, философии религии, философии истории и по истории философии, дошедших до нас в виде конспектов самого Гегеля или записей его слушателей и изданных учениками философа после его смерти.

Центральное место в системе Гегеля занимает логика. И это понятно: ее предметом является сама абсолютная идея как система саморазвивающихся категорий, составляющая основу всей действительности. Чистые логические сущности логически, а не во времени первичны по отношению к действительности, в своей совокупности являются ее демиургом.

В корне ложный идеалистический принцип тождества мышления и бытия как исходная предпосылка логики лежит в основе всех искусственных построений Гегеля. Вместе с тем этот же принцип служил ему базой для преодоления агностицизма Канта, дал ему возможность рассмотреть категории как содержательные понятия и толковать их с позиций историзма, т. е. в плане единства логического и исторического, хотя это единство понимается в искаженном виде: логическое объявляется первичным по отношению к историческому. На этой базе Гегель

поставил проблему единства логики, диалектики и теории познания.

Логические категории Гегель рассматривал не изолированно друг от друга, не в застывшем виде, а как всесторонне связанные, переходящие друг в друга, как «текучие». И поскольку в этом диалектическом развитии категорий «угадывается» действительная диалектика вещей, то идеалистическая диалектика Гегеля, систематически изложенная в логическом учении в виде саморазвития понятий, приобретает глубокий рациональный смысл.

Логика Гегеля распадается на учение о *бытии*, учение о *сущности* и учение о *понятии*. Каждый раздел в свою очередь расчленяется по принципу триады. В первых двух частях, составляющих «объективную» логику, содержатся определения объективных отношений, третья часть — это субъективная логика.

Логика начинается с характеристики самых абстрактных категорий бытия. Вначале предмет, если мы отвлечемся от всех его определений, только есть, и мы знаем о нем только то, что он есть. Поэтому началом движения логических категорий будет *чистое бытие*. Оно лишено всяких определений, представляет собой чистую отвлеченность и поэтому равно ничто, ибо ничто есть то же самое отсутствие определений (см. 8, I, стр. 145—146). Истиной бытия и ничто является их *взаимопереход*, движение *исчезновения друг в друге*, или *становление*.

В становлении бытие и ничто содержатся как снятые моменты.

Таким образом, выявляются три необходимых момента бытия: бытие (тезис), ничто (антитезис), становление (синтез). Принцип триады мы встречаем уже в таблицах категорий Канта, где каждая третья категория является синтезом двух предшествующих, например категории качества образуют следующую триаду — реальность, отрицание, ограничение, категории количества — единство, множество, целокупность. Более определенно принцип триады выражен в «Основположениях» другого представителя классической немецкой философии Фихте.

Уже с самого начала Гегель делает попытку рассмотреть понятия как находящиеся в движении и изменении, причем сам диалектический принцип всеобщего движения обосновывается философом не только в специальной категории, а именно в категории становления, но и при анализе других категорий, а также при рассмотрении различных явлений.

Как идеалист Гегель считает принцип становления применимым лишь к царству духа; природа же не развивается во времени, а лишь разнообразится в пространстве. Применительно же к истории и познанию принцип становления трактуется телеологически, что неизбежно приводит к возведению «конца» истории и абсолютного завершения знания. Принцип всеобщей изменчивости распространяется Гегелем лишь на явления духа, к тому же относящиеся к прошлому,

вследствие чего гегелевская диалектика приобретает ретроспективный характер.

Подавляющее большинство мыслителей прошлого исходит из идеи завершенности исторического процесса и абсолютного знания.

В связи с характеристикой категории становления Гегель дал разъяснение категории «снятие» (*Aufheben*). Снятие «означает сбросить, сохранить и вместе с тем прекратить, положить конец» (8, V, стр. 99). Таким путем Гегель формирует мысль о диалектическом характере отрицания, являющегося, по его мнению, моментом связи, моментом развития. Триада и диалектическое отрицание составляют содержание одного из законов диалектики — закона отрицания отрицания. Этот закон у Гегеля используется при построении всей его системы.

В качестве результата становления выступает наличное бытие как бытие с некоей определенностью. Это бытие конечное и ограниченное. Его определенность есть сущая определенность, качество. Своеобразие качественной определенности заключается, по Гегелю, в том, что оно «едино с бытием».

Среди категорий качества Гегель различает нечто и другое, для-себя-бытие. Из последней категории Гегель выводит категории притяжения и отталкивания. Через понятие для-себя-бытия Гегель приходит к категории количества. Количественная определенность в отличие от качественной не тождественна с бытием и при изменении в известных пределах не ведет к изменению качества. Даль-

нейший анализ количества ведется таким образом, чтобы показать, как количество получает качественную характеристику и возвращается к качеству.

Единство качества и количества образует *меру*. Эти три категории составляют основное содержание учения о бытии.

Поскольку качество и количество связаны, то количественные изменения приводят к изменениям качества. Этот переход от количественных изменений к качественным на основе изменения количества осуществляется, по Гегелю, путем скачка.

Процесс меры, который непременно оказывается то только изменением количества, то переходом количества в качество, Гегель образно называет *узловой линией* отношений меры. Философ критикует метафизический способ мышления, который понимает возникновение или прехождение как постепенный процесс увеличения или уменьшения.

В таком случае возникающее или переходящее мыслятся уже готовыми. И следовательно, ничего нового не возникает. Согласно Гегелю, «всякое *рождение* и всякая *смерть* вместо того, чтобы быть продолжающейся постепенностью, есть, наоборот, перерыв такой постепенности и скачок из количественного изменения в качественное» (8, V, стр. 434). Для пояснения закона о переходе количественных изменений в качественные Гегель приводит различные примеры (арифметические отношения, химические соединения, агрегатные состояния воды в зависимости от температуры и т. д.).

Формулировка закона перехода количественных изменений в качественные является одной из громадных заслуг Гегеля. Здесь ярко проявился революционный дух гегелевской идеалистической диалектики. Учение о закономерности скачка — это обоснование закономерности революции.

Качество, количество, мера, согласно Гегелю, представляют собой различные состояния некоторого *субстрата*. Например, лед, вода, пар суть состояния одного и того же вещества. Вот этот субстрат, пребывающее и есть не что иное, как *сущность*. Так обозначает Гегель переход от бытия к сущности.

## 6) Сущность

Основной проблемой второго раздела логики — учения о сущности — является проблема противоречия и связанных с ней категорий.

Все категории бытия связаны *переходом* определений друг в друга. Категории же сущности *отражаются* друг в друге, или, как говорит Гегель, «рефлектируются».

Сущность и явление, по Гегелю, едины и различны. Подчеркивая мысль о связи сущности и явления, Гегель отмежевывается как от скептицизма, так и от агностицизма, когда сущность мыслится как непознаваемая «вещь-в-себе».

Согласно Гегелю, явление объективно, как и сущность. Подчеркивание диалектики сущности и явления — важная заслуга Гегеля.

Как уже сказано выше, центральная проблема учения о сущности — это проблема противоречия. Гегель его дедуцирует из других логических категорий — *тождества, разности, определенного различия и противоположности*.

Он прежде всего подвергает критике понятие абстрактного тождества, которое формулируется в традиционной логике в виде закона тождества: «*A* равно *A*» — или в отрицательной форме: «*A* не может быть в одно и то же время *A* и не *A*». Заявления Гегеля о бессодержательности этого закона не имеют основания. Правильное рассуждение нарушается, если игнорируется закон тождества.

Философ вводит понятие конкретного тождества, т. е. тождества, включающего в себя различие. Последнее выступает сперва как разность или простое разнообразие. Определенное различие предполагает наличие сходных черт. На этой категории основываются сравнительные методы (например, сравнительная анатомия). Единство тождества и разности образует противоположность (например, положительное и отрицательное электричество). Когда противоположности выступают в едином, они тогда суть противоречие. «Все вещи, — пишет Гегель, — *противоречивы в самих себе*» (8, V, стр. 519). Противоречие есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, обладает импульсом и деятельностью» (8, V, стр. 520).



Гегелевская мысль о противоречии как источнике самодвижения и саморазвития относится к тем гениальным догадкам философа, которые получили высокую оценку со стороны основоположников марксизма-ленинизма.

Следует отметить, что противоречие занимает центральное место не только в «Логике», оно является одним из важнейших и в других разделах гегелевского учения. Но как идеалист Гегель оказался не в состоянии правильно осветить проблему противоречия. Она им лишь поставлена.

Одним из слабых пунктов гегелевской концепции противоречия является его ложная теория разрешения противоречия. Противоречие, согласно Гегелю, примиряется в основании. «Главная ошибка Гегеля, — писал Маркс, — 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*» (1, 1, стр. 324). Гегель абсолютизировал единство и тождество противоречий. Здесь проявилась компромиссная позиция философа в отношении абсолютистской Германии.

Гегелевская концепция «опосредствования», гармонизации, нейтрализации противоречий была подвергнута суровой критике К. Марксом, Ф. Энгельсом и В. И. Лениным.

В связи с анализом противоречий, как уже отмечалось выше, Гегель высказал свое отношение к законам формальной логики. Он

признает права и заслуги «чисто рассудочного мышления», поскольку ни в одной области нельзя достигнуть твердости и определенности без помощи рассудка. Следовательно, Гегель признает права формальной логики. Но он при этом считает, что законы формальной логики, или, что одно и то же, правила рассудка, имеют ограниченное применение. Когда рассудок начинает претендовать на монополию в области мышления, тогда обнаруживается его ограниченность. Позиция Гегеля в отношении традиционной логики крайне противоречива. С одной стороны, он признает права формальнологического мышления, с другой — резко критикует законы формальной логики. Это объясняется рядом причин. Разумеется, он критиковал формальную логику своего времени, именно вольфианскую, которая нуждалась в критике. Вместе с тем, он смешивал проблемы метода с логическими проблемами в собственном смысле слова. Критикуя метафизический метод, Гегель критикует и формальную логику, которая действительно базировалась тогда на метафизическом методе. Но формальная логика не обязательно всегда связана с метафизикой.

Далее, Гегель онтологизировал формы мышления. Это также вносило аберрацию в истолкование форм мышления. Не одно и то же реальное противоречие и противоречие в мышлении. Гегель порицал формальную логику за запрещение противоречия. Но ведь она говорила совсем о другом — о недопустимости логических противоречий, т. е.

недопустимости всякой путаницы и непоследовательности в процессе правильного мышления, а не о том, есть ли противоречия в предметах или нет. Это же касается и формальнологической проблемы тождества. Гегель и формальная логика и здесь говорят о разных вещах. Нужно все это учитывать, рассматривая проблемы формальной логики у Гегеля. Он ее пытался реформировать (о чем подробно будет сказано в следующем разделе), он нападал на некоторые ее положения и тем не менее не отрицал ее познавательной ценности.

Итак, поскольку противоречия идут к основанию, то сущность теперь, согласно Гегелю, определяет себя как *основание*. Последнее разворачивается как *абсолютное основание, определенное основание и условие*.

Абсолютное основание проходит три ступени: форма и сущность, форма и материя, форма и содержание. К числу больших заслуг Гегеля следует отнести то, что, во-первых, он указывает на единство содержания и формы; во-вторых, в этом единстве решающую роль он отводит содержанию; в-третьих, подчеркивает объективность формы.

Серьезным недостатком гегелевского учения о содержании и форме, кроме того, что эти категории дедуцируются из других категорий, является то, что для идеалиста не существует возможности противоречия между новым содержанием и старой формой.

Лишь при известных условиях, отмечает Гегель, реальное основание производит следствие. Если имеются все условия какой-ни-

будь мыслимой вещи, она вступает в *существование*.

Из категории существования Гегель выводит категорию *вещи*. В этой связи он подвергал критике кантовскую «вещь-в-себе», объявляя ее пустой абстракцией. Гегель критикует агностицизм с позиций объективного идеализма, наполняет новым содержанием понятие «вещи в себе». Вещь «в себе» — это ее неразвитое состояние. Росток, например, есть растение в себе, ребенок — человек в себе и т. д. Когда же вещь получает полное развитие, она становится вещью «для себя». При этом она не застревает на ступени голого «в себе», а в процессе взаимодействия с другими предметами раскрывается, обнаруживается в свойствах. Ошибка трансцендентального идеализма, отмечает Гегель, заключается в том, что он считает вещь чем-то неопределенным, а всякое определение приписывает сознанию. Согласно Гегелю, вещам присущи определенные свойства, но обнаруживаются они при соотношении с другими вещами.

Гегель критиковал не только кантовский трансцендентальный идеализм, но и тех представителей естествознания, которые трактуют свойства как некоторые материи. Совершенно справедливо Гегель отвергал такие метафизические понятия, как теплород, электрические и магнетические материи, звукород и т. д.

В связи с анализом понятия вещи Гегель дал характеристику категории *закона*. Закон есть пребывающее, устойчивое, тождествен-

ное в пестрой сутолоке явлений. «Царство законов,— говорит Гегель,— есть спокойное отображение существующего или являющегося мира» (8, V, стр. 602). Закон есть существенное в явлении.

В. И. Ленин высоко ценит гениальные догадки Гегеля о сущности закона. «Тут,— говорит он,— вообще тьма темного. Но мысль живая есть, видимо: понятие закона есть одна из ступеней познания человеком единства и связи, взаимозависимости и цельности мирового процесса. „Обламывание“ и „вывертывание“ слов и понятий, которому здесь предается Гегель, есть борьба с абсолютированием понятия закона, с упрощением его, с фетишизированием его» (3, 29, стр. 135).

Как идеалист Гегель дал крайне абстрактную трактовку категории закона, упускал из виду специфику различных закономерностей. «Передвижка мира в себе все дальше и дальше от мира явлений,— говорит Ленин,— вот чего не видно еще пока у Гегеля» (3, 29, стр. 138).

Далее Гегель рассматривал категории «существенного отношения»: *целое и части, сила и обнаружение, внутреннее и внешнее*. Здесь он дал критику механистического материализма, углублял критические замечания по поводу агностицизма.

Единство внутреннего и внешнего образует, по Гегелю, *действительность*. То, что относится к внутреннему действительности, есть возможность, к внешнему — случайность. Гегель различает формальную и реальную возмож-

ность. В смысле формальной возможности возможно все, что не противоречит себе. Формальная возможность берется как отринутая от действительности, и поэтому она по существу равна невозможности, поскольку любой формальной возможности можно противопоставить бесчисленное количество других формальных возможностей, прямо исключаящих ее.

Реальная возможность является совокупной полнотой условий, из которых познается возможность мыслимой вещи. Реальная возможность как бы коренится в действительности и не имеет противостоящей себе другой реальной возможности, ибо она реальна, поскольку она сама есть также и действительность. Реальная возможность и необходимость, по Гегелю, различны лишь кажущимся образом. Необходимость прежде всего выступает как реальная или относительная. Относительная она потому, что исходит из случайного. Это любой фрагментарный ряд. Лишь рассматриваемый в целом мир выступает как самоопределяющийся и поэтому должен быть понят как абсолютная необходимость.

Анализируя процесс относительной необходимости, Гегель указывает на три момента: 1) *условие*, 2) *предмет*, 3) *деятельность*. Деятельность выступает как заключительное звено в процессе превращения реальной возможности в действительность. Будучи идеалистом, Гегель признавал лишь один вид деятельности, а именно духовно-теоретическую деятельность. В силу этого философ не

мог преодолеть созерцательности старого материализма. По существу у него имеется лишь одна реальная возможность — многообразие борющихся реальных возможностей исключается. Отсюда следует общеизвестный вывод: то, что действительно, разумно.

Оборотной стороной внутреннего является внешняя сторона действительности, случайность. В рамках идеалистического мировоззрения Гегель дал чрезвычайно глубокое толкование диалектики необходимости и случайности, рассматривая случайное «как нечто такое, что может быть и может также и не быть, которое может быть таким, а также и другим, чье бытие или небытие, бытие такого или другого рода имеет свое основание не в нем самом, а в другом» (8, I, стр. 243).

Далее Гегель рассматривал категорию *субстанции, каузальности и взаимодействия*. В трактовке причинности Гегель продолжал традиции рационализма, поскольку понимал причинную связь как аналогическое отношение. Вместе с тем у него намечен отход от этой традиции. Гегель совершенно справедливо указывал на необходимость различать причину и повод. Но он явно заблуждался, когда полагал, что явления органической и общественной жизни не могут быть подведены под каузальную связь и должны трактоваться с позиций телеологии. Вопреки этим ложным положениям философ в конкретных исследованиях прибегает часто к категории причинности.

В категории взаимодействия Гегель фикс-

сировал свое понимание мира как такого, где «все связано со всем». Вместе с тем он указывал и на ограниченность принципа взаимодействия.

Учение о сущности завершается анализом категории свободы.

Философ не противопоставляет свободу необходимости. «Слепа необходимость лишь постольку,— говорит он,— поскольку она не постигается в понятии...» (8, I, стр. 248). Свобода, по Гегелю, возникает на путях осознания необходимости. Поскольку философ игнорирует материальную практику и революционную борьбу, то его трактовка свободы не выходит за пределы сознания, т. е. является созерцательной.

Путь к понятию лежит, по Гегелю, через свободу. До сих пор мы находились в сфере объективных отношений. Теперь мы вступаем в область субъективного.

### в) Понятие

Понятие, согласно Гегелю, не есть простая форма мышления и результат абстрагирующей деятельности рассудка. Понятие есть абсолютная творческая мощь, порождающая все наличное, конкретные предметы. «...Понятие есть начало всякой жизни и, следовательно, вместе с тем всецело конкретно» (8, I, стр. 264).

Идеалистическую мистификацию, лежащую в основе гегелевской логики, в частности учения о понятии, раскрыл Маркс. Спекулятивный философ, отмечает Маркс, из многочисленных действительных явлений



образует общее понятие и объявляет его субстанцией, т. е. первоосновой (например, субстанцией яблок, миндаля, груши является «плод»). Это понятие, с точки зрения Гегеля, имеет истинное, абсолютное бытие, между тем как конкретные явления — лишь видимое, несущественное. Истинным бытием обладает «плод», а не яблоки, груши, миндаль. Чтобы перейти от абстрактного представления «плод» к действительным разнообразным плодам, спекулятивный философ объявляет «плод вообще», субстанцию не мертвой, лишенной различий, покоящейся сущностью, а живой, подвижной, себя внутри себя различающей.

Таким образом, растворив все материальное бытие в общем понятии, Гегель превращает абстракцию в творческое духовное начало, порождающее все многообразие конкретного, материального бытия. Тайна «спекулятивной конструкции» заключается в том, что понятие как форма мышления отрывается от мыслящего субъекта, от человека и от человечества, гипостазируется и объявляется основой всякого содержания и его источником.

Понятие по отношению к бытию и сущности выступает как их истина. Поступательное движение понятия больше уже не является переходом в нечто другое, как это наблюдалось в разделе о бытии, оно не есть и отражение в чем-то другом, как это было в учении о сущности, а представляет собой развитие, посредством которого возникает лишь то, что уже имеется в себе. Развитие

понятия аналогично развитию растения. Подобно тому как в семени идеально уже существуют корень, стебли, листья данного растения, так и в понятии в процессе развития ничего не полагается нового по содержанию, а лишь происходит изменение формы.

Учение о понятии делится на: 1) учение о субъективном или формальном понятии (здесь Гегель рассматривает также суждение и умозаключение); 2) учение об объективности; 3) учение об идее, о субъекте-объекте, единстве понятия и объективности, абсолютной истине.

В первом разделе Гегель разбирает те вопросы, которые обычно рассматривались в традиционной формальной логике.

Моментами развития понятия, по Гегелю, являются: *всеобщее, особенное, единичное*. В полном согласии с духом объективного идеализма Гегель считает всеобщее творческим, исходным началом. Всеобщее понятие, по его мнению, не есть результат обобщения, оно существует самостоятельно и продуцирует особенное и единичное понятия путем саморазличения, обособления видовых отличий и т. д. Гегель, таким образом, ставит на голову действительный процесс познания, который начинается с познания единичного и идет к обобщению на разных уровнях.

Гегель рассматривает понятие только со стороны содержания, игнорируя его формальные признаки. Попытка Гегеля рассмотреть понятия по содержанию представляет огромный интерес для диалектической логики. Здесь глубоко ставится вопрос о конкрет-

ности как органическом единстве всеобщего, особенного и единичного в его развитии от всеобщего к единичному, от абстрактного к конкретному. В. И. Ленин, отмечая, что выведение особенного и единичного понятий из всеобщего понятия в высшей степени абстрактно и темно, писал, что для Гегеля здесь главное наметить переходы этих понятий. «...При известных условиях,— писал В. И. Ленин,— всеобщее есть отдельное, отдельное есть всеобщее. Не только (1) связь, и связь неразрывная, всех понятий и суждений, но (2) переходы одного в другое, и не только переходы, но и (3) тождество противоположностей — вот что для Гегеля главное» (3, 29, стр. 159).

Суждение Гегель анализирует не только со стороны содержания, но и со стороны формы. По его мнению, суждение есть развитие моментов понятия: всеобщего, особенного и единичного. Недостаток формальнологического учения о суждении заключается, по Гегелю, в том, что суждение рассматривается как соединение разнородных понятий. Получается, что предикат приписывается субъекту, в то время как предикат составляет собственное определение предмета. В суждении «эта роза есть красная» краснота не «приписывается», а является свойством розы. Недостаток формальной логики, по Гегелю, далее, состоит в том, что она не доказывает необходимый характер перехода от понятия к суждению.

Гегель правильно замечает, что в суждении мысль относится не к понятиям самим

по себе, а к связям вещей и их свойств, выражаемым этими понятиями. Он различает четыре вида суждений: *наличного бытия, рефлексии, необходимости и понятия*. Первое суждение соответствует бытию, второе и третье — сущности, четвертое — понятию.

Разделение суждений основывается у Гегеля не на сопоставлении их видов, а на движении суждений к своей цели, к своей идее. Стало быть, гегелевская классификация суждений основана не на координации суждений, как это имеет место в формальной логике; суждения он рассматривает в порядке возрастания их познавательной ценности. Тем самым Гегель пытается ввести момент движения в логику.

Суждение *наличного бытия* является непосредственным суждением, опирающимся на восприятия чувственных качеств. Выражением *положительного суждения наличного бытия* служит предложение: «единичное есть всеобщее» (например, «Кай учен», «роза благоуханна»). Здесь в субъекте предикат как всеобщее положен непосредственно. Чтобы удостовериться, что роза благоуханна, достаточно простого чувственного восприятия. Положительное суждение *наличного бытия*, таким образом, состоит в утверждении, что некоторая единичная вещь есть общее. Но предикат, например понятие учености, здесь не исчерпывает всего содержания субъекта. Кай обладает рядом других свойств. С другой стороны, предикат — «ученый» может быть присущ и другим живым существам,

а не только Каю как человеку. Субъект и предикат, таким образом, соприкасаются друг с другом лишь в одной точке, но не покрывают друг друга. Поскольку в положительном суждении наличного бытия нет соответствия формы и содержания, то оно неистинно. Субъект и предикат не покрывают друг друга и в отрицательном суждении наличного бытия: например, «Кай не учен», но Кай обладает каким-либо другим свойством.

От отрицательного суждения наличного бытия Гегель отличает бесконечно отрицательное суждение. Здесь между субъектом и предикатом полное несоответствие. Примерами таких суждений могут служить предложения: «дух не есть слон», «лев не есть стол». По форме эти предложения правильные, но по существу бессмысленные. Итак, непосредственное суждение наличного бытия, по Гегелю, не содержит в себе истины. Оно может лишь считаться правильным. Истина как соответствие понятия и реальности не дана в непосредственных суждениях. Здесь сказывается ограниченность трактовки этого вопроса Гегелем. Как идеалист он всячески третирует те формы мышления, которые обнаруживают свою зависимость от чувственных данных.

Более высоким типом суждения (в смысле значения его для познания) является суждение рефлексии. В формальной логике эти суждения называются суждениями количества (сюда относятся общие, частные и единичные суждения). Рефлексивное суждение отличается от качественного (т. е. утверди-

тельного или отрицательного) суждения тем, что его предикат не есть некоторое непосредственное абстрактное качество, но есть такого рода суждение, благодаря которому обнаруживается, что субъект соотносится с чем-то другим. Если мы говорим: «Это растение целебно», то мы выходим за пределы непосредственной единичности. Субъект («растение») через свой предикат («целебность») соотносится с другим (с болезнью, которая может быть излечена этим растением).

*Сингулярное суждение рефлексии* имеет такой вид: «Единичное есть общее». Например, «это растение целебно». Если субъект выходит за пределы единичного и возникает суждение типа «многие или несколько растений целебны», то это уже партикулярное суждение рефлексии. Партикулярное суждение столь же положительно, как и отрицательно. Если некоторые растения целебны, то остальные нецелебны. Неопределенность партикулярного суждения приводит, по Гегелю, к дальнейшему движению, к переходу к *универсальному суждению рефлексии*. Для примера можно указать такие суждения: «Все люди смертны», «все металлы электропроводны». Их Гегель называет суждениями всякости (Allheit). Здесь предикат полностью покрывает субъект.

Но всеобщность универсальных суждений не является истинной. Здесь за всеобщность принимается то, что по существу есть лишь множество. Но множество, как бы оно ни было велико, предполагает и всегда остается

партикулярностью и не есть подлинная всеобщность. За основу здесь также берется единичное, всеобщее представляется в виде механического агрегата единичных. Гегель критикует эмпирический характер этой всеобщности. По Гегелю же, основой должно быть не единичное, а общее, ибо оно является демиургом и сущностью единичного.

Подлинная универсальность достигается в суждениях необходимости. Здесь «все люди» означают «человек», род. Суждения необходимости делятся на категорические, гипотетические и разделительные. Субъект и предикат в суждениях необходимости связаны необходимым образом.

«Роза — растение» есть непосредственное суждение необходимости. Оно содержит в предикате отчасти род, отчасти вид и является примером категорического суждения необходимости. Но и это суждение не истинное, ибо здесь мы исходим не из рода, а из вида. Более высоким типом суждения необходимости является гипотетическое суждение: «если есть А, то есть и Б». Например: «Если есть растение, то есть и роза», т. е. если есть род, то есть и вид. Род как бы является причиной существования вида. В гипотетическом суждении всеобщее еще не дифференцировалось на множество. Лишь в разделительном суждении необходимости раскрываются все моменты понятия: всеобщность, особенность, единичность. Разделительное суждение необходимости имеет следующий вид: «А есть или Б, или С, или Д», на-

пример: «Поэтическое произведение искусства или лирично, или эпично, или драматично». Поэтическое произведение как род распадается на виды, оно есть целостность своих видов, в свою очередь совокупность видов есть род. Такое единство всеобщего и особенного есть понятие. Так возникает наивысший тип суждений — *суждения понятия*. Лишь в этом суждении, согласно Гегелю, имеется соответствие предмета с понятием. В суждениях понятия устанавливается, соответствует ли предмет своему понятию или нет. Когда говорят «истинный», «хороший», «правильный», то предполагается, что к предметам прилагается масштаб их всеобщего понятия. В этом суждении, — говорит Гегель, — понятие положено в основание, и так как оно находится в соотношении с предметом, то оно положено в основание как некоторое *долженствование*, которому реальность может соответствовать или не соответствовать» (8, VI, стр. 98). Лишь такое суждение содержит в себе истину, а не только правильность. Суждения понятия делятся на *ассерторические, проблематические и аподиктические*. Примером ассерторического суждения понятия может служить предложение: «Это действие хорошо». Это суждение базируется на простом уверении в том, что образ действия соответствует понятию хорошего поступка. Предложение: «Действие может быть хорошим, а может быть плохим» — является примером проблематического суждения понятия. И в первой форме суждения, и во второй не дается обоснования утвержде-



ния. Когда же мы обосновываем суждение, то получаем аподиктическое суждение понятия, например: «Поступок, носящий такой-то характер, справедлив». Последний вид суждения есть наиболее совершенное суждение и служит переходом к умозаключению.

Итак, по Гегелю, суждение не субъективная форма мышления, оно имеет объективный характер. Развитие действительности есть развитие понятия, суждения. Подменяя развитие природы и истории развитием логических категорий, Гегель ставит развитие действительности на голову. Но в теории суждений Гегеля есть и рациональные мысли. Давая свою схему развития суждения, Гегель использует традиционное формально-логическое деление суждений по количеству, качеству, отношению и модальности. В то же время Гегель, опираясь на классификацию, которая сложилась со времен Аристотеля и затем Канта, старается придать уже описанным формам суждения «текущий» характер, сообщить им движение и изобразить их в состоянии саморазвития. В каждом суждении, по Гегелю, постепенно самораскрываются противоречия, и через преодоление этих противоречий реализуется переход от низших форм суждения к высшим. В таком способе рассмотрения выявляется внутренняя противоречивость самого процесса познания. Здесь, несмотря на туманную форму изложения, Гегель угадывает реальное движение человеческого познания — от единичного через особенное к всеобщему. Глубоко верная мысль Гегеля заключается в

том, что формы человеческого мышления необходимо рассматривать в связи с историей познания. Заслуга Гегеля, далее, состоит в том, что к самой структуре суждений он пытается подойти с точки зрения не формального отношения между субъектом и предикатом, а с точки зрения содержания познания. Однако Гегель только поставил вопрос, а не решил его.

Силлогизм Гегель рассматривает как единство понятия и суждения. Здесь он также пытается дать свою классификацию умозаключений. В действительности же Гегель берет традиционную классификацию и приспособляет ее к своей схеме, пытаясь указать на возрастающую познавательную ценность следующих трех типов умозаключений: *личного бытия, рефлексии и необходимости*. Виды умозаключений Гегель различает в зависимости от степени общности средней посылки.

Рассматривая различные типы умозаключений, Гегель формулирует следующую мысль: «Все вещи суть умозаключение, некоторое всеобщее, сомкнутое через особенность с единичностью; но, конечно, они не суть состоящее из трех предложений целое» (8, VI, стр. 112). Здесь в идеалистической форме высказана правильная мысль о том, что в самих вещах некоторое общее связывается через особенное с единичным и эта связь находит свое отражение в умозаключениях. Объективный идеализм состоит здесь в отождествлении вещей с формами мысли. В. И. Ленин после приведенных слов Гегеля

делает следующее замечание: «Очень хорошо! Самые обычные логические „фигуры“ — ... суть школьно размазанные, *sit venia verbo* \*, самые обычные отношения вещей» (3, 29, стр. 159). Рациональный смысл гегелевского учения об умозаключении состоит главным образом в том, что формы мышления рассматриваются как выражение реальных отношений между предметами.

Несмотря на вышеприведенный общий вывод, по Гегелю, не каждый силлогизм представляет собой вещь. Так, *умозаключение наличного бытия* есть только умозаключение рассудка, поскольку здесь единичность, особенность и всеобщность противостоят друг другу совершенно абстрактно. В силлогизме «Эта роза красна, красное есть цвет, следовательно, роза обладает цветом» единичное смыкается со всеобщим посредством особенного. Недостаток этого умозаключения, по Гегелю, состоит в том, что средний термин здесь представляет случайную определенность субъекта. В качестве среднего термина можно взять и любой другой признак, поскольку роза обладает бесконечным количеством свойств.

«Справедливо считается, — говорит Гегель, — что ничто не является столь недостаточным, как такого рода формальное умозаключение, ибо оно покоится на случае или произвольном выборе того или иного среднего термина» (8, VI, стр. 114).

Следующим видом умозаключения явля-

---

\* Да будет позволено так сказать.— *Ред.*

ется *умозаключение рефлексии*. Оно отличается тем, что средним термином здесь служит не абстрактная особенность, как это было в умозаключении наличного бытия, а тотальность, полнота определений. Средний термин умозаключения рефлексии, по Гегелю, содержит в себе конкретную единичность, но понимаемую как все единичности, т. е. расширенную до всеобщности, и всеобщность, которая соединяет в себе единичность и род. Например, в том силлогизме, который приведен ниже, средний термин «Кай — человек» соединяет в себе единичность (Кай) с человеческим родом, к которому Кай принадлежит.

Гегель рассматривает три типа умозаключений рефлексии: *всякости, индукции и аналогии*. Анализируя первый тип умозаключения, Гегель показывает, что бóльшая посылка, которая должна быть исходным пунктом развертывания этого силлогизма, оказывается правильной лишь тогда, когда оказывается правильным заключение. Например:

«Все люди смертны,  
Кай — человек,  
следовательно, он смертен»  
(8, VI, стр. 112).

Умозаключение всякости Гегель называет «пустой видимостью заключения», так как он считает, что в выводе нет нового по сравнению с тем, что есть в посылках. Умозаключение всякости опирается на индукцию, которая базируется на восприятии единич-

ных эмпирических фактов. В качестве примера индуктивного умозаключения Гегель берет следующее:

«Золото есть металл, серебро есть металл,  
свинец есть металл.

Все эти тела проводники электричества,  
следовательно,  
все металлы суть проводники электричества».

Вывод в этом силлогизме может быть верным только при условии, если в большой посылке будут перечислены все металлы, что зачастую невозможно сделать. Стало быть, полнота эмпирических наблюдений остается своего рода неразрешимой задачей. Всякая индукция неполна, а потому выводы индукции всегда *проблематичны*.

Приведенная здесь критика Гегелем индукции в известной мере справедлива. Однако в этом пункте обнаруживается предвзятая точка зрения. Как правило, рационалист Гегель пренебрежительно относится к тем формам мышления, которые явственно обнаруживают опытное происхождение. Поэтому умозаключения аналогии Гегель совершенно несправедливо ставит выше индукции: «Истинной индуктивного умозаключения служит такое умозаключение, которое имеет средним термином такую единичность, которая непосредственно в самой себе есть всеобщность; это — *умозаключение по аналогии*» (8, VI, стр. 140). Правда, он указывает на ограниченность умозаключения аналогии, делает выпады против натурфилософии, которая, как он

отмечает, состоит в большей своей части в праздной игре пустыми, внешними аналогиями. Игра в пустые, внешние аналогии, как известно, не чужда и самому Гегелю. Поэтому в высшей степени справедливым является остроумное замечание В. И. Ленина, сделанное по поводу только что приведенной мысли Гегеля: «Против себя!» (3, 29, стр. 165). В предпочтении аналогии перед индукцией проявляется отрицательное отношение Гегеля к опытному знанию, к эмпирии, а в конечном счете к материализму.

Истинное и самое совершенное умозаключение, по Гегелю, есть *умозаключение необходимости*. Это умозаключение может быть или *категорическим*, или *гипотетическим*, или *разделительным*. На ступени разделительного умозаключения Гегель переходит к объективности — к категории (противоположной субъективности), в которой понятие само себя реализует и тем самым порождает объект. В заключениях необходимости средним термином является не расширенная до всеобщности единичность и не всеобщность, которая соединяет в себе единичность и род, как это было в умозаключении рефлексии, а *всеобщее* как род или субстанция.

В среднем термине умозаключения необходимости субъект смыкается с предикатом через свою субстанцию. Например, в категорическом умозаключении необходимости «мул есть животное, животное есть организм, следовательно, мул есть организм», в среднем термине — «животное есть организм»

субъект (животное) связывается с предикатом, который является по отношению к субъекту родом, субстанцией. Гипотетическое умозаключение необходимости отличается от категорического тем, что здесь всеобщее или род выступает как основание, порождающее особенности. Формула этого силлогизма: «Если есть *A*, то есть *B*, но *A* есть, следовательно, есть *B*». Например: «Если есть организм, то есть и животное, но организм есть, следовательно, есть животное» (если есть род, то есть и вид). Недостаток этого силлогизма заключается в том, что род здесь не полагается во всех видах.

Высшей формой умозаключения необходимости является *разделительное* умозаключение. Его формула такова: «*A* есть или *B*, или *C*, или *D*, но *A* есть *B*, следовательно, *A* не есть ни *C*, ни *D*», или также: «*A* есть или *B*, или *C*, или *D*, но *A* не есть ни *C*, ни *D*, следовательно, оно есть *B*». В этом силлогизме, согласно Гегелю, средний термин достиг высшей степени общности. Здесь из совокупности видов выбирается один, в котором конкретизируется род. Род, стало быть, в данном случае получает наибольшую конкретизацию. «Тем самым,— говорит Гегель,— понятие вообще реализовалось; выражаясь определеннее, оно приобрело такую реальность, которая есть объективность» (8, VI, стр. 154).

Вся классификация умозаключений Гегеля очень искусственна и надуманна. Но идея, положенная в основу ее, та же, которая принята при классификации суждений,— клас-

сифицировать силлогизмы в зависимости от их познавательной ценности, по степени их общности, эта идея в общей форме заслуживает серьезного обсуждения. Переход от субъективности, от умозаключения к объекту (объективности) у Гегеля в высшей степени искусствен. Не случайно он сам отказывается сделать этот переход понятным «для представления».

Смысл перехода от субъективного понятия к объекту состоит в том, что Гегель объявляет понятие и сущностью, и творцом мира. Субъективное понятие, согласно Гегелю, имманентно становится объектом, порождает объект. Объект, согласно Гегелю, проходит три ступени развития: *механизм, химизм, телеологизм*. Разделы о механизме, химизме В. И. Ленин считает сугубо темными. «Рассуждения о „механизме“ ...—говорит Ленин,—сугубо *abstrus* и едва ли не сплошная чушь» (3, 29, стр. 167).

Анализируя категорию механизма, под которым Гегель, по-видимому, имеет в виду механическую форму движения, он снова возвращается к критике метафизического материализма, указывая, что явления органического мира (рост, питание, ощущение и т. д.) не могут быть объяснены чисто механически (посредством давления, толчка, перемещения частей и т. д.).

Истиной механизма и химизма является *телеология*. В телеологии понятие выступает как цель, к которой стремится объект. По Гегелю, «внутренняя цель» не привносится в природу намеренно действующими посто-



ронними элементами, например мудростью провидения, она заложена в необходимости самого предмета. Но «даже такое применение понятия цели,— говорит Энгельс,— постоянно приводит людей, не прошедших основательной философской школы, к бессмысленному подсовыванию природе сознательных и намеренных действий» (1, 20, стр. 67). Уступки Гегеля телеологическому взгляду отчасти обусловлены недостаточным развитием естествознания его эпохи.

Несмотря на идеалистический характер, гегелевское учение о целесообразности имеет ряд положительных сторон. Истолковывая цель как внутреннюю закономерность предмета, Гегель тем самым отмечает антинаучные представления вольфианцев о том, что провидение намеренно привносит цели в природу. Особенно плодотворны соображения Гегеля о целях человеческой деятельности.

Цель, указывает Гегель, реализуется через средство. Для того чтобы предмет мог служить средством, его нужно подвергнуть изменению, т. е. осуществить в нем цель. Предмет, в котором воплощена цель, сам становится средством при осуществлении другой цели и т. д. Конечная цель, по Гегелю, имеет конечное содержание, поэтому не представляет собой нечто безоговорочно разумное. В средстве же цель не только переходит во что-то внешнее, но и сохраняется. «Постольку средство,— делает глубокое замечание Гегель,— есть нечто более высокое, чем конечные цели внешней целесообразности;

плуг почтеннее, чем непосредственно те наслаждения, которые готовятся им и являются целями. Орудие сохраняется, между тем как непосредственные наслаждения проходят и забываются. В своих орудиях человек обладает властью над внешней природой, хотя по своим целям он скорее подчинен ей» (8, VI, стр. 205). Здесь Гегель непосредственно подходит к материалистическому пониманию истории, усматривая в производстве орудий основу человеческой истории.

В учении о телеологии есть еще один пункт, который был отмечен В. И. Лениным. Целесообразную деятельность человека Гегель все время подводит под категории логики, называя, например, средство средним термином. «...ЭТО НЕ ТОЛЬКО НАТЯЖКА, НЕ ТОЛЬКО ИГРА,— говорит Ленин.— ТУТ ЕСТЬ ОЧЕНЬ ГЛУБОКОЕ СОДЕРЖАНИЕ, ЧИСТО МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ. НАДО ПЕРЕВЕРНУТЬ: ПРАКТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА МИЛЛИАРДЫ РАЗ ДОЛЖНА БЫЛА ПРИВОДИТЬ СОЗНАНИЕ ЧЕЛОВЕКА К ПОВТОРЕНИЮ РАЗНЫХ ЛОГИЧЕСКИХ ФИГУР, ДАБЫ ЭТИ ФИГУРЫ МОГЛИ ПОЛУЧИТЬ ЗНАЧЕНИЕ АКСИОМ» (3, 29, стр. 172).

Отмеченная Гегелем бесконечность цели и средства упраздняется тем, что цель выступает не только как субъективная, но и как объективная цель, поскольку понятие, воплощаясь в объекте, тем самым становится

идеями. Понятие как внутренняя цель есть идея. Она есть абсолютное единство понятия и объективности, объективная истина, как таковая.

В этом переходе к идее В. И. Ленин усматривает глубокий смысл: «Замечательно: к „идее“ как совпадению понятия с объектом, к идее как истине, Гегель подходит через практическую, целесообразную деятельность человека. Вплотную подход к тому, что практикой своей доказывает человек объективную правильность своих идей, понятий, знаний, науки» (3, 29, стр. 173).

Идея проходит три ступени развития: идея как жизнь, как познание и как абсолютная идея. Ближайшим образом она выступает как непосредственная идея, как жизнь. Попытка включить жизнь в логику продиктована идеалистическими предпосылками философии Гегеля, его желанием как-то подготовить переход к природе.

Идея как жизнь раскрывается: а) в живом индивидууме; б) в процессе жизни; в) в процессе рода. Гегель искусственно подводит под логические категории процессы органической жизни. Соответственно логическим моментам понятия — всеобщему, особенному и единичному — и живой индивидуум проходит три этапа развития: чувствительность, раздражимость и воспроизведение. Это фантастическое построение Гегеля В. И. Ленин справедливо называет «пустой игрой». Три этапа, которые проходит живой индивидуум, направлены к поддержанию цельности организма. Процесс жизни состоит в том, что

живое существо вступает в отношения с неорганической природой, которую оно ассимилирует, добиваясь господства над ней. Основой господства живого существа над природой является то, что природа есть лишь в себе, она чужда понятию, а живое существо одушевлено понятием.

В непрерывном процессе жизни живое существо осуществляет и поддерживает род, но, поддерживая его, оно никогда не достигает полного единства с родом. Живое существо есть противоречие: «...в себе оно есть всеобщее, род, и, однако, непосредственно оно существует лишь как единичное. В смерти род показывает себя силой, властвующей над непосредственно единичным» (8, I, стр. 329). Жизнь, стало быть, есть дурной бесконечный прогресс, бесконечное повторение рождения и смерти. Истинной бесконечности идея достигает в познании. «Смерть лишь непосредственной единичной жизненности есть *рождение духа*» (8, I, стр. 329).

В познании как второй ступени развития идеи последняя существует для себя, потому что не только в ее стихии, в ее основе есть всеобщность (это было уже в живом существе как носителе рода), но она и осознает себя индивидуально, в самом субъекте, как всеобщее, как понятие. Единство общего и единичного, которого не могла достичь идея на ступени жизни, достигается в познании. Каждое суждение есть это единство. В познании предполагается субъект и внешний мир. Задача познания состоит в снятии «односторонности» объективного и субъек-

тивного, т. е. того, что присуще предмету и субъекту познания. Это упразднение односторонностей мыслится в форме двойкой деятельности: теоретической и практической.

Теоретическая деятельность, по Гегелю, стремится «снять односторонность субъективности идеи посредством восприятия *сущего* мира внутрь себя и наполнить таким образом абстрактную уверенность в себе этою признаваемою истинною объективностью как *содержанием*» (8, I, стр. 331). Воля, практическая деятельность, напротив, стремится снять, преодолеть односторонность объективно-предметного мира и внедрить в случайность его явлений разумную необходимость и разумную определенность, свойственные внутреннему содержанию субъективности. «Очень хорош § 225 Энциклопедии, — говорит об этом Ленин, — где „познание“ („теоретическое“) и „воля“, „практическая деятельность“ изображены как две стороны, два метода, два средства уничтожения „односторонности“ и субъективности и объективности» (3, 29, стр. 190).

Познание сначала выступает как пассивное, рассудочное познание, субъект здесь уподобляется «чистой доске», а объект противостоит субъекту как преднайденный. Деятельность познания сводится к пассивному отображению объекта. Субъект, обращаясь к предметному миру, разлагает конкретный объект, обособляет различия и сообщает им абстрактную всеобщность, т. е. определяет виды, роды, законы, силы. Это *аналитический метод* познания. Но аналитическое (эм-

пирическое) познание страдает внутренним противоречием, а именно, стремясь познать объект таким, каков он есть, оно расщепляет объект на части и изучает их изолированно. Химик сначала разлагает кусок мяса, а потом говорит, что он нашел, что этот кусок состоит из кислорода, углерода. Но эти изолированные элементы, говорит Гегель, уже не суть мясо. Таким образом, здесь Гегель дает критику односторонности аналитического метода Гоббса и Локка.

*Синтетический метод* движется в обратном направлении, т. е. от общего к частному. Исходным пунктом для синтетического метода является общее. Это дедуктивный метод. Всеобщим здесь является *определение*, особенным — *разделение*, единичным — *теорема*. Гегель подвергает критике формальнологическое учение об определении понятий и их делении. В критике дефиниций и разделений он заходит так далеко, что вообще подвергает сомнению целесообразность этих операций. Рассматривая последний момент синтетического метода — теорему, Гегель показывает, что в доказательстве теоремы субъективная идея имеет дело уже не с преднайденным объектом, т. е. находящимся вне познающего субъекта, а имманентным познанию объектом. В доказательстве субъект сам собой определяет данный предмет. Вначале субъект выступал в виде пассивного зеркала, отражающего предмет, теперь, напротив, он оказывается деятельным, творческим, определяющим предмет. В этом состоит переход от идеи познания к идее *воления*. Воля, по

Гегелю, ставит своей задачей определить преднайденный мир согласно своей цели. В основании воли лежит уверенность в ничтожности мира и его пассивности, податливости воздействиям субъекта. Но воля, будучи ограниченной, предполагает цель — добро чем-то субъективным, а мир — независимым и самостоятельным. Поэтому осуществление добра принимает вид бесконечного *долженствования*. Это точка зрения кантовской и фихтевской философии. Она противоречива. Воля должна осуществить добро. Если она этого достигнет, то упадет деятельность воли как лишняя.

Истина познания состоит в объединении теоретической и практической деятельности. Это достигается в абсолютной идее. В связи с исследованием идеи познания Гегель дает глубокую критику созерцательности старого материализма, недостаток которого Маркс видел в том, что в нем «предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно*» (1, 3, стр. 1).

Гегель пытается преодолеть этот недостаток метафизического материализма. «...Несомненно, — пишет В. И. Ленин, — практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной („абсолютной“, по Гегелю) истине» (3, 29, стр. 193). Но вопрос о деятельной стороне познания, о практике, Гегель извратил, ибо, как правильно отмечал Маркс, «идеализм, конечно, не знает действительной,

чувственной деятельности как таковой» (1, 3, стр. 1). По Гегелю выходит, что мир творится в процессе деятельности мышления. Под практикой он понимает лишь теоретическую деятельность. По словам Маркса, «Гегель знает и признаёт только один вид труда, именно абстрактно-духовный труд» (2, стр. 627). Таким образом, Гегель не смог преодолеть созерцательности старого материализма. Не случайно вопрос о практике он включил в гносеологию, рассматривая ее как один из моментов познания, ибо освоение мира, по Гегелю, возможно лишь в форме познания.

*Абсолютная идея* есть единство практической и теоретической деятельности и, следовательно, вместе с тем единство идеи жизни и идеи познания. Абсолютная идея — это чистая форма понятия, которая созерцает свое содержание как саму себя. «В качестве формы, — говорит Гегель, — на долю идеи ничего не остается, кроме метода этого содержания, — определенного знания достоинства ее моментов» (8, I, стр. 340). В абсолютной идее все предшествующие моменты развития находятся в снятом виде. По этому поводу Гегель говорит, что «истинным содержанием идеи является... не что иное, как вся система, развитие которой мы проследили доселе» (8, I, стр. 340). Интерес, стало быть, не в достигнутом результате, а в движении, взятом как целое. Все содержание, которое развернулось перед нами, и есть содержание абсолютной идеи. «Каждая из рассмотренных до сих пор ступеней, — пишет Гегель, — есть



образ абсолютного, но вначале абсолютное выступает в этих ступенях лишь ограниченным образом, и поэтому оно заставляет себя двигаться дальше к целому, раскрытие которого есть то, что мы называем методом» (8, I, стр. 341).

Метод, по Гегелю, не есть внешняя форма, а душа содержания. Здесь Гегель дает характеристику диалектического метода. Он, например, говорит, что диалектический метод столь же аналитический, сколь синтетический, говорит, как нужно понимать диалектику, и т. д. Однако действительная характеристика метода идеалистической диалектики дана не в конце, а на всем протяжении изложения процесса саморазвития категорий.

Диалектический метод, разработанный Гегелем, не является подлинно научным. Материалистическая диалектика как могущественное орудие познания и преобразования мира была создана основоположниками марксизма. Они при этом опирались на рациональное содержание гегелевской идеалистической диалектики. В истории диалектики Гегель, бесспорно, занимает одно из почетных мест. Но спасти рациональное зерно гегелевской диалектики можно было лишь на путях ее материалистической переработки, которая осуществлена К. Марксом, Ф. Энгельсом, В. И. Лениным.

## УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ

Заканчивая «Логику», Гегель пишет: абсолютная идея *«решается из самое себя свободно отпустить себя в качестве природы»* (8, I, стр. 344).

Материалист Фейербах совершенно справедливо указывал на родство гегелевской концепции о природе как инобытию идеи с богословским учением об акте творения. «Учение Гегеля, что природа, реальность *положена* идеей,— говорит Фейербах,— есть лишь *рациональное* выражение теологического учения, что природа сотворена богом, что материальное существо создано нематериальным, то есть абстрактным, существом» (60, I, стр. 128).

В природе идея существует как отчужденный от себя дух. Поэтому задача философского рассмотрения природы, по Гегелю, состоит в том, чтобы показать, что природа есть процесс становления духа, снятия духом своего инобытия; задача философии природы — показать, что в каждой ступени развертывания природы наличествует дух. Отчужденная же от идеи природа, по словам Гегеля, есть труп, которым занимается лишь

рассудок. Таким образом, философ упрекает современное ему естествознание в рассудочности, т. е. метафизичности. Более того, Гегель полагает, что всякое рассмотрение природы, как таковой, природы, взятой без всяких идеалистических прибавок (в виде духа или идеи), т. е. материалистическое ее понимание, есть метафизика. Заблуждение Гегеля заключается в том, что он мыслит диалектику только как идеалистическую, бездоказательно утверждая в то же время, что всякий материализм метафизичен. Эта ложная предпосылка оказалась роковой для его «Философии природы»: в трактовке кардинальных проблем естествознания Гегель сделал шаг назад в сравнении с французскими материалистами XVIII в. и Кантом, хотя он располагал более солидным конкретным научным материалом, чем его предшественники.

Интересно, что Энгельс при разработке вопросов диалектики природы чаще обращается к «Логике» Гегеля, чем к «Философии природы». И это не случайно: законы и категории диалектики Гегеля сформулированы именно в «Логике». В «Философии природы» он чаще всего выступает перед нами как метафизик (сказанное не означает, конечно, отрицания того рационального, что содержится в «Философии природы»).

В своем учении о природе Гегель выступает как продолжатель классической немецкой натурфилософии, основы которой были заложены в трудах Канта «докритического» периода, дальнейшее же развитие она полу-

чила в работах объективного идеалиста Шеллинга. Naturфилософов интересовало преимущественно теоретическое осмысление добытых различными науками результатов. Это составляло их силу и слабость.

Сила их заключалась в стремлении синтезировать данные естественных наук своего времени, свести их к единому принципу и тем самым не столько подытожить успехи конкретного знания, сколько наметить пути дальнейшего исследования природы, вооружив естествоиспытателей наиболее эффективным методом. Отсюда становятся понятными универсальность их интересов и энциклопедическая образованность. Гегель, например, обнаруживает осведомленность почти во всех отраслях тогдашнего естествознания.

Слабость же натурфилософов состояла в их пренебрежении к опытному исследованию природы. Такое высокомерное отношение к эмпирии мстило за себя: натурфилософы часто оказывались жертвой непроверенных опытных данных, вследствие этого некоторые их теоретические построения приобретали довольно курьезный вид. Это всегда старались использовать противники теоретического естествознания вообще.

Сказанное относится и к Гегелю. Он, так же как его предшественники, понимал, что накопившийся фактический естественнонаучный материал требует философского анализа, что естествознание подготовило почву для иного, неметафизического взгляда на природу. Но поскольку он с порога отверг материалистическое объяснение природы,

постольку он закрыл себе путь к созданию подлинно научного метода. Идеализм — вот основной порок и основная слабость как немецкой классической натурфилософии в целом, так и философии природы Гегеля.

Объявив, что природа есть инобытие идеи, Гегель по-своему вполне логично приходит к метафизическому постулату о неизменности материального мира и отрицанию теории эволюции. Идею развития, как это было уже отмечено, Гегель применяет только к явлениям духовного порядка. Движение идеи в природе идет от абстрактного к конкретному; соответственно этому «Философия природы» распадается на три больших раздела: механику, физику и органику.

Несмотря на идеалистическое истолкование предмета наук, гегелевская классификация наук имела для своего времени положительное значение. Это отмечено Энгельсом: «Гегелевское (первоначальное) деление на механизм, химизм, организм было совершенным для своего времени. Механизм — это движение масс, химизм — это молекулярное (ибо сюда включена и физика, и обе — как физика, так и химия — относятся ведь к одному и тому же порядку) и атомное движение; организм — это движение таких тел, в которых одно от другого неотделимо. Ибо организм есть, несомненно, *высшее единство, связывающее в себе в одно целое механику, физику и химию*, так что эту троицу нельзя больше разделить» (1, 20, стр. 565—566). Приведенные слова Энгельса относятся к третьему разделу «Науки логики», но нет

никакого сомнения, что они непосредственно касаются и «Философии природы».

В своей классификации наук Гегель исходит не из субъективного, а из объективного принципа, не из способностей души, как это было у Бэкона и французских материалистов XVIII в., а из объективного различия форм движения, имеющих место в природе.

Механика изучает первую ступень природы, когда предметы выступают как механические агрегаты, как абсолютная внеположность, разрозненность. Единство и взаимосвязь здесь только намечаются и то чисто внешним образом благодаря тому, что все стремится к центру, лежащему вовне. Господствующими отношениями здесь являются количественные отношения.

Наиболее общим выражением чисто внешних отношений вещей является пространство и время. Пространство и время, по Гегелю, лишены качественной определенности, они суть чистое количество. Выступая с полным основанием против Ньютона, отрывавшего время и пространство от бытия, от материи, мыслившего пространство в виде пустого ящика, а время как абстрактную длительность, Гегель, однако, сам впадает в грубейшее идеалистическое заблуждение, полагая, что время и пространство представляют собой лишь абстрактные определения инобытия идеи.

Гегель, далее, конструирует материю из пространства и времени. «...Материя,— говорит он,— есть лишь абстрактное, непосредственное единство времени и пространства»

(8, II, стр. 65). Следовательно, гениальная догадка Гегеля о единстве материи, времени и пространства не получила у него правильного обоснования. Это случилось отчасти в силу идеалистических исходных принципов его натурфилософии, главным же образом в силу того, что специальные науки его эпохи не давали соответствующих эмпирических и теоретических данных для обстоятельной аргументации философских заключений. Из времени и пространства Гегель затем дедуцирует движение. Точка, которая существует непрерывно во времени, может исчезать из определенного пункта пространства и появляться в другом. Это и есть движение.

В отношении движения Гегель высказал следующую интересную мысль: «Движение и состоит именно в том, что тело находится в одном месте и в то же время также и в другом месте, причем столь же верно, что оно вместе с тем находится не в другом, а лишь в данном месте» (8, II, стр. 67). Это противоречие движения исчезает в материи, являющейся формой сочетания пространства и времени.

Мысли, развиваемые Гегелем в последующих разделах механики, довольно архаичны и не представляют научного интереса.

2-я часть «Философии природы» — физика посвящена проблемам теплоты, света, характеристике химических элементов, звука, строению материи. Научное значение рассуждения философа по этим проблемам небольшое. Гегель рассматривает здесь проблемы магнетизма и электричества.

Несмотря на идеалистическое истолкование электричества как физического явления природы, Гегель высказал ряд разумных соображений. Главное здесь отмечено Энгельсом. Заявление Гегеля о том, что в электрической искре «особенная материальность напряженного тела еще не входит в процесс, а только определена в нем элементарно и как проявление души» и что электричество — это «собственный гнев, собственное бушевание тела», его «гневная самость», которая «проявляется в каждом теле, когда его раздражают» (цит. по 1, 20, стр. 435), — все это относится к фантазиям идеалиста. «И все же основная мысль у Гегеля и Фарадея, — говорит Энгельс, — тождественна. Оба восстают против того представления, будто электричество есть не состояние материи, а некоторая особая, отдельная материя» (1, 20, стр. 435).

Вследствие идеалистических предпосылок Гегель пришел не только к многочисленным частным ошибкам, но к неверному пониманию природы в целом. Отрицание идеи развития применительно к природе, неправильная трактовка переходов от одних форм движения к другим, телеологическое рассмотрение живой природы и в связи с этим отход от причинного объяснения явлений, злоупотребление спекулятивными конструкциями — все эти недостатки дали полное основание Энгельсу сделать следующий вывод: «...натурфилософия, особенно в ее гегелевской форме, грешила в том отношении, что она не признавала у природы никакого развития



во времени, никакого следования «одного за другим», а признавала только сосуществование «одного рядом с другим». Такой взгляд коренился, с одной стороны, в самой системе Гегеля, которая приписывала прогрессивное историческое развитие только «духу», с другой же стороны — в тогдашнем общем состоянии естественных наук. Таким образом, Гегель в этом случае оказался значительно позади Канта, который своей небулярной теорией уже выдвинул положение о возникновении солнечной системы, а открытием замедляющего влияния морских приливов на вращение Земли указал на неизбежную гибель этой системы» (1, 20, стр. 12).

Однако при всех этих недостатках натур-философия Гегеля не лишена положительных моментов. Критика Гегелем учений о теплороде, флогистоне, об электрических и магнитных «материях», критика теории сведения высших форм движения к низшим, указание на однородность аналитического метода исследования, подчеркивание важности теоретического осмысления накопленного эмпирического материала, стремление систематизировать этот материал, попытка рассмотреть природу в порядке возрастающей сложности ее явлений — все это представляет известную ценность.

## ФИЛОСОФИЯ ДУХА, ИЛИ УЧЕНИЕ ОБ ОБЩЕСТВЕ

Философия духа — завершающая часть гегелевской системы. Ее содержанием является учение не только о человеческом сознании, но и о различных видах человеческой духовной деятельности и различных формах связей и отношений людей. Следовательно, философия духа Гегеля есть идеалистическое учение об общественной жизни. Мистификация здесь состоит в том, что все многообразие проявлений общественной жизни Гегель сводит к развитию различных форм духа.

Откуда и как возникает дух? На этот вопрос Гегель дает ответ, исходя из объективно-идеалистических предпосылок своей философии. Как известно, Гегель начинает изложение системы своей философии с того, что полагает существование идеи в форме чистых логических категорий. Эта простая логическая идея отчуждает себя в природу, т. е. переходит в свое инобытие. Но поскольку природа является чуждой средой для идеи, то последняя стремится снова возвратиться в родную для нее стихию и познать себя в адекватной форме. Следова-

тельно, дух — это та же идея, но обогащенная в ходе своего диалектического развития. Природа является здесь лишь опосредствующим звеном в развитии абсолютной идеи.

Дух, по Гегелю, уже с самого начала есть дух, но он не знает еще этого. Процесс самопознания духа есть его реализация, которая проходит три ступени. В соответствии с этим «философию духа» Гегель делит на три раздела: учение о субъективном, объективном и абсолютном духе.

## 1. СУБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ, ИЛИ УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

Учение о субъективном духе, состоящее из антропологии, феноменологии и психологии, посвящено в основном характеристике индивидуального сознания. Здесь, однако, не следует забывать, что у Гегеля духовное развитие индивида связано с интеллектуальным развитием всего человечества. Это как раз составляет большую трудность в понимании хода мыслей философа и одновременно свидетельствует об исключительной проницательности мыслителя.

### а) Антропология

В разделе «Антропология» Гегель касается почти всех вопросов, которые рассматривает антропология в современном ее понимании. Однако главным образом его интересует не проблема распространения человека на земле, не различие людей по расовым, возрастным, половым признакам, не вопрос о

происхождении человека и его связи с животным миром, а вопрос специфичности духовного склада в связи с указанными обстоятельствами.

Предметом антропологии, по Гегелю, является дух в его телесности, т. е. душа. Она тесно связана с естественными свойствами индивидуума, однако она не есть «результат материального». Человеческая душа есть прежде всего член человеческих родов, под которыми Гегель подразумевает расы, определяющиеся различными географическими условиями существования людей (расы распадаются на нации). Гегель сразу же стремится отмежеваться от географического материализма. Связь души с географическими условиями он мыслит как некое «симпатическое» участие последней во всеобщей жизни природы.

Гегель выступал против тех, кто считал, что одна раса обладает духовным превосходством над другой и поэтому-де «над некоторыми из них позволительно господствовать, как над животными». «Человек,— продолжает Гегель,— сам по себе разумен; в этом заключается возможность равноправия всех людей, отсюда вытекает никчемность упорно отстаиваемого различия человеческих пород на привилегированные и бесправные» (8, III, стр. 70).

Рассматривая индивидуальные качества людей, Гегель останавливается на анализе природных задатков, темперамента и характера. Он не отрицает наличия естественных задатков у индивидуума, но считает, что они

нуждаются в совершенствовании и воспитании.

С психологической стороны Гегель рассматривает также возрастные и половые различия. Здесь имеются очень меткие характеристики возрастных особенностей личности и вместе с тем обнаруживаются примиренческие тенденции Гегеля. Самое мудрое отношение к миру, по Гегелю, состоит в примирении с ним, в признании его разумности. О переустройстве мира заботятся люди лишь в юношеском возрасте, воображая, что они призваны и способны переделать мир. Эта направленность к достижению идеального придает юноше черты благородства, ума и бескорыстия. Однако в конце концов и юноша «погружается» в «разум действительности», вступает в «практическую жизнь» и начинает «заниматься мелочами». К этому, по Гегелю, сводится «образование» юноши.

В соответствии с таким пониманием смысла человеческой жизни и деятельности Гегель определяет задачи педагогики. Он решительно выступает против «играющей педагогики», которая под видом игры хотела бы преподносить серьезные знания. Главное, по Гегелю, это воспитание у детей дисциплины и уважения к авторитету.

Известный интерес представляет гегелевская трактовка ощущений. Ощущение, как считает Гегель, ограничено, преходяще и непосредственно. Так, он пишет: «*Все содержится в ощущении, и, если угодно, все выступающее в сознании духа и в разуме имеет в ощущении свой источник и свое первоначальное*

чало; ибо источник и первоначало и не обозначают ничего иного, как тот самый первый непосредственный способ, в котором нечто проявляется» (8, III, стр. 107). Это высказывание может навести на мысль, что Гегель сенсуалист, но суть дела состоит в том, что Гегель пытается преодолеть крайности сенсуализма и рационализма путем рационалистического истолкования самих ощущений. Последние, по Гегелю, являются ступенями и формами саморазвивающегося мышления, а не его основой. В этом плане Гегель и критикует сенсуализм Кондильяка, который, по словам Гегеля, считая ощущения основой, уничтожает тем самым цель развития духа — разум. Таким образом Гегель обосновывает рационализм.

Гегель специально рассматривает такие явления, как ясновидение, «животный магнетизм», различные психические болезни. Отдельные рациональные положения здесь причудливо сочетаются с антинаучными домыслами, что является следствием не только идеализма Гегеля, но и низкого уровня развития антропологии того времени.

Далее у Гегеля совершается переход к возникновению сознания, которое рассматривается во второй части «философии духа» — «Феноменологии духа».

## 6) Феноменология

«Феноменология духа» — это часть психологического учения Гегеля, по содержанию она в значительной степени совпадает с

«Феноменологией духа», являющейся введением к его философии. Ввиду этого данную часть «Философии духа» подробно рассматривать мы не будем.

Предметом «Феноменологии духа» является сознание. Действительная душа до такой степени срастается со своим телом, что в нем, как в своем произведении, она относится только к себе, существует для себя и в то же время отличает себя от своего тела, от всех своих ощущений, от внешнего мира и противопоставляет себя им. Такая душа уже не является самочувствием, а есть сознание и самосознание. Будучи духовным по своему характеру, сознание относится к предмету; вследствие этого отношения оно есть явление духа, поэтому наука о сознании и формах его развития есть наука о явлениях духа (феноменах) — феноменология.

Феноменология исследует: 1) сознание вообще, непосредственное сознание, противостоящее предмету как чему-то такому, что не зависит от субъекта,— это чувственное сознание; 2) самосознание, предметом которого является Я; 3) единство сознания и самосознания — разум. В связи с рассмотрением этих ступеней Гегель исследует проблемы соотношения ощущений и восприятий, связь восприятий и рассудочного мышления, взаимоотношение рассудка и разума, роль труда в развитии психики и т. д.

Заключительной частью «Философии духа» является психология как учение о личности.

В антропологии дух в форме души был связан с телом. В феноменологии сознание противопоставляется объекту, причем объект еще не раскрыт со стороны своей духовной сущности. В психологии противоположность идеального и реального снимается и дух рассматривается в полном отрыве от материального. В гегелевской психологии, таким образом, материально-физиологическая основа психики полностью игнорируется. В этом состоит идеалистическая ограниченность гегелевской трактовки основ психологии как науки.

Надуманность гегелевского триадического деления отчетливо обнаруживается в его психологии, которая исследует «теоретический дух», «практический дух» и, наконец, «свободный дух». Последнее звено в этой триаде по существу является лишь искусственной пристройкой для перехода к объективному духу.

## 2. ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ

### а) Учение о праве, экономике и государстве

Различные области общественной жизни Гегель рассматривает в качестве проявлений объективного духа. Объективный дух — это некая закономерность, возвышающаяся над жизнью индивидов и проявляющаяся через их различные связи и отношения. Рас-



сма́тривая различные области общественной жизни в качестве обнаружения деятельности «духа», Гегель тем самым демонстрирует идеалистический подход в истолковании общественных явлений.

Объективный дух в своем движении, согласно Гегелю, проходит три ступени: абстрактное право, мораль, нравственность. В свою очередь нравственность охватывает семью, гражданское общество и государство. Пройдя ступени внутреннего и внешнего государственного права, объективный дух поднимается на стадию всемирной истории. «Насколько идеалистична здесь форма,— говорит Ф. Энгельс,— настолько же реалистично содержание. Наряду с моралью оно заключает в себе всю область права, экономики и политики. У Фейербаха — как раз наоборот. По форме он реалистичен, за точку отправления он берет человека; но о мире, в котором живет этот человек, у него нет и речи, и потому его человек остается постоянно тем же абстрактным человеком, который фигурирует в философии религии» (1, 21, стр. 295). Это высказывание Энгельса имеет большое методологическое значение для понимания теории общественного развития Гегеля. Представляя все стороны общественных отношений людей в виде саморазвития объективного духа, Гегель тем самым ставит на голову всю реальную деятельность общественного человека и его действительные социальные связи. Эта мистификация обнаруживается уже в исходных предпосылках «Философии права». Гегель начинает

с анализа понятия свободы, поскольку право и собственность как основные категории «абстрактного права» — суть осуществления свободы. Гегель считает, что свобода — это абстрактная категория, которая проявляется прежде всего в праве. Поэтому право есть бытие свободы. Вообще целью деятельности объективного духа, по Гегелю, является реализация свободы во внешнем мире, с тем чтобы действительность могла стать миром свободных отношений. Поэтому и в «Философии права», и в «Философии истории» выдвигается на первый план проблема свободы и необходимости.

Свобода, по Гегелю, не есть произвол, она ограничивается известными условиями. Быть свободным — значит сознавать границы и необходимость того, что человек делает. «Если я,— говорит Гегель,— хочу разумного, то я поступаю не как обособленный индивидуум, а согласно понятиям нравственности вообще; в нравственном поступке выдвигаю я не самого себя, а суть» (8, VII, стр. 45). Подлинно свободной волей обладает лишь мыслящий интеллект. Особенно важным является осознание человеком своей свободы. Раб, по Гегелю, потому есть раб, что он не знает, не мыслит свою свободу. «...Воля истинна, когда то, что она волит, ее содержание, тождественно с нею, когда, следовательно, свобода волит свободу» (8, VII, стр. 49).

В обществе произвольные поступки отдельных людей преодолеваются, ограничиваются. Свобода в обществе есть преодоление

произвола отдельных людей. Человек проявляет свою волю не неопределенно, не как произвол, а как ограниченную волю. Это ограничение воли осуществляется правовыми нормами и законами, т. е. в сфере правовых отношений. Право, по Гегелю, есть наличное бытие свободы. Это учение Гегеля расходится с воззрениями Канта и Фихте, утверждавших, что право представляет собой ограничение произвола одного человека произволом другого на основании свободы. Как видно, Гегель (так же как Кант и Фихте) очень далек от понимания права как воли господствующего класса, возведенной в закон. Классовая сущность права от Гегеля ускользает. Вместе с тем из всего хода его рассуждений ясно, что в трактовке правовых и политических категорий Гегель всецело отстаивает точку зрения буржуазии. Уже сам факт выдвижения права на первый план и противопоставление права произволу характеризуют Гегеля как идеолога немецкой дореволюционной буржуазии. Антифеодальный характер носит также и призыв философа: *«...будь лицом и уважай других в качестве лиц»* (8, VII, стр. 65), так как в этой заповеди утверждается достоинство личности, попираемое в условиях феодальных порядков. Буржуазная сущность гегелевской концепции права выявляется еще резче, когда он начинает анализировать проблему частной собственности. Свободу частной собственности он считает одним из величайших завоеваний нового времени. По его мнению, частная собственность является единственно

существенным определением личности. «Лишь в собственности,— говорит он,— лицо есть как разум» (8, VII, стр. 69). Гегель, однако, упускает из виду, что между провозглашением свободы личности и отстаиванием института частной собственности заключено противоречие. Человек, владеющий собственностью, уже не свободен, он прикреплен к ней. Гегель не понимает также, что свобода собственности в буржуазном обществе означает свободу присвоения продуктов чужого труда.

Анализируя частную собственность, Гегель формулирует интересную мысль. Речь идет о понимании капитала как самовозрастающей стоимости. «Разумность собственности,— говорит Гегель,— заключается не в удовлетворении потребности, а в том, что снимается голая субъективность личности» (8, VII, стр. 69). Если собственность служит не удовлетворением потребности, то она, стало быть, служит себе, своему возрастанию и росту. Сделав шаг к правильному пониманию очень существенной экономической категории капитализма, Гегель, однако, все дело сводит к обмену, к купле-продаже. Таким образом, отношения буржуазного общества он понимает не как отношения людей в процессе производства, а как отношения в процессе обмена, как отношения купли—продажи. Весь дальнейший анализ правовых отношений Гегель сводит к рассмотрению отношений купли — продажи. Поэтому право сначала выступает как владение, оно есть собственность; затем оно выступает в договоре

как отношение одного собственника к другому собственнику; право осуществляется в форме *неправды* и *преступления*. Гегель смешивает экономические категории с юридическими, причем определяющими у него являются правовые отношения. Так, частную собственность он выводит из «свободной воли» личности, в конечном счете из разума. Реальные экономические отношения, следовательно, обволакиваются у Гегеля густым туманом мистики, что, однако, вовсе не означает, что Гегель окончательно теряет способность правильно схватывать отдельные моменты этих отношений.

Абсолютное право человека на присвоение вещей покоится, по Гегелю, на том, что лицо имеет право вкладывать свою волю в каждую вещь. Благодаря этому вещь становится моей вещью, и моя воля в этой вещи есть субстанциальная цель данной вещи, сама же вещь такой цели не имеет. По Гегелю, следовательно, все может стать моим, поскольку я вкладываю в это свою волю. Это значит, что все может стать предметом моей воли, предметом купли и продажи, т. е. товаром. Гегель правильно нащупал тот факт, что в буржуазном обществе все может стать предметом купли и продажи. Но как быть с такого рода явлениями, как духовные умения, науки, искусство, даже религиозные действия (проповеди, молитвы), изобретения и т. д.? Все это тоже в буржуазном обществе становится предметом договора, купли и продажи. Возникшее затруднение Гегель решает следующим способом: «Познания,

науки, таланты и т. д. свойственны, разумеется, свободному духу и представляют собою его внутренние качества, а не нечто внешнее, но вместе с тем можно посредством высказывания (*Äusserung*) дать им внешнее (*äusserliches*) существование и отчуждать (*veräußern*) их, благодаря чему они подводятся под определение *вещей*» (8, VII, стр. 70). Гегель, таким образом, подметил чрезвычайно существенный момент буржуазных отношений, где происходит процесс овеществления духовных способностей человека. Этот факт он фиксирует в спокойно-эпическом тоне, не понимая всей глубины трагедии ученого, художника, изобретателя и других, продукты деятельности которых превращаются в товар в условиях капиталистического общества.

Владение, согласно Гегелю, состоит в том, что нечто находится во власти определенного человека. Обладание собственностью представляется средством по отношению к потребности, т. е. если человек имеет потребность в чем-либо, он может ее удовлетворить посредством приобретения данной вещи и ее потребления. Но потребление, по Гегелю, не главное. «Истинное же взаимоотношение состоит в том, что с точки зрения свободы собственность как первое *наличное бытие* последней есть сама по себе существенная цель» (8, VII, стр. 72). Гегель замечает, что чрезмерное личное потребление отнимает у капиталиста часть от накопленного капитала. Это, по выражению Гегеля, есть стародворянский принцип, состоящий «в потреб-

лении имеющегося в наличии». Гегелю ясно, что первейшая обязанность капиталиста — накопление капитала. Говоря, что собственность есть сама в себе цель, Гегель тем самым тонко улавливает психологию буржуа, стремящегося к безграничному накоплению собственности.

Поскольку в собственности воля человека выступает как воля единичного человека, постольку собственность имеет характер частной собственности. Гегель резко выступает против общей собственности.

Гегель критикует и мелкобуржуазную теорию равного распределения имущества. Он указывает, что величина имущества зависит от трудолюбия, а поскольку одни более трудолюбивы, а другие менее, постольку первоначальное равенство со временем обязательно рушится.

Понятие собственности, по Гегелю, основано на том, что лицо вкладывает в вещь свою волю. Но внутренний акт воли данного человека должен быть распознан другими людьми. Чтобы это произошло, личность должна вступить во владение собственностью, что осуществляется или физическим захватом ее, или формированием вещи, или наконец, обозначением. Физический захват является наиболее совершенным способом, так как в этом владении лицо непосредственно присутствует. Но этот способ субъективен, временен и в высшей степени ограничен как по объему, так и вследствие качественной природы предметов. Правда, этот способ вступления во владение может быть не-

сколько расширен при помощи механических сил, инструментов и т. д. Вступая во владение каким-нибудь предметом, лицо находит, что с ним связано и нечто другое. «Я выполняю вступление во владение посредством руки, но область последней может быть расширена. Рука есть тот великий орган, которым не обладает животное, и то, что я хватаю им, может само стать средством, которым я хватаю дальше» (8, VII, стр. 80). Если рука служит прежде всего для захвата, это свидетельствует о жадности владельца руки. Жадность буржуа и его стремление к безграничному захвату, накоплению собственности тонко подмечены Гегелем.

Вторым способом вступления во владение Гегель считает формирование вещи, т. е. придание предмету определенной формы, обработка, приспособление его к пользованию. В формировании вещи соединяется субъект и объект. Здесь Гегель высказал гениальную догадку о том, что единство субъекта и объекта осуществляется в трудовой деятельности человека. В процессе придания формы предметам (а оно бывает очень разнообразным в зависимости от качественной природы предмета и различия субъективных целей) человек совершенствует собственное тело и дух, постигает себя как свободное существо, выявляет свои возможности, задатки, способности. Гегель здесь в более доступной форме воспроизводит те мысли, которые он высказал в «Феноменологии духа» в главе «Господин и раб».

Вступление во владение вещью путем



обозначения заключается в том, что посредством знака данное лицо сообщает всем другим лицам, что оно вложило свою волю в данную вещь, исключая тем самым других из владения. Этот способ вступления во владение свидетельствует о господстве человека над вещами.

Далее Гегель переходит к проблеме потребления вещи. В потреблении, говорит он, вещь выполняет свое назначение — удовлетворяет потребность.

В связи с анализом вопроса о потреблении вещи Гегель говорит о «специфической годности», т. е. потребительной стоимости вещи, и «ценности» ее, т. е. меновой стоимости. «Качественное — исчезает здесь в форме количественного. А именно, говоря о потребности, я указываю титул, под который можно подводить самые разнообразные вещи, и то, что есть общего в них, является основанием того, что я их теперь могу измерять» (8, VII, стр. 87). На каком же основании мы можем сравнивать и измерять вещи, которые имеют различную «специфическую годности»? В чем заключается общность между различными обмениваемыми вещами? На этот вопрос Гегель не может дать правильного ответа, так как он не понимает двойного характера труда, создающего товар. Гегель рассуждает следующим образом. Каждая вещь обладает способностью удовлетворять специфическую потребность. Но каждая специфическая потребность является в то же время «потребностью вообще» и в качестве таковой может сравниваться с

другими потребностями. Соответственно этому, заключает Гегель: «...также и вещь становится сравнимой с другими вещами, которые удовлетворяют другим потребностям» (8, VII, стр. 87). Следовательно, при определении потребительной стоимости и стоимости философ исходит не из процесса производства, а из потребления, поэтому он и остается на поверхности экономических явлений.

Таким образом, проблему стоимости Гегель не понял. «Когда мы обращаем внимание на понятие ценности, тогда сама вещь рассматривается лишь как знак и она имеет значение не сама по себе, а как то, чего она стоит. Вексель, например, не представляет собой своей бумажной природы, а есть лишь знак другого, всеобщего — ценности. Ценность вещей может быть очень различной в отношении потребности» (8, VII, стр. 87). В утверждении Гегеля, что деньги суть лишь знаки, сквозит смутная догадка о том, что денежная форма вещей есть нечто постороннее для них самих и что она только форма проявления скрытых за вещами человеческих отношений. В этом смысле каждый товар представляет собой только знак. У Гегеля, таким образом, и здесь высказана догадка о товарном фетишизме.

В потреблении, говорит Гегель, «вещь низведена на степень средства удовлетворения моей потребности» (8, VII, стр. 84). Поскольку в потреблении вещь отрицается, уничтожается, то главным для Гегеля является не то, что вещь удовлетворяет потреб-

ность, а то, что она является собственностью, что она может быть куплена и продана, т. е. отчуждена.

Отчуждение вещи является важным показателем собственности. Данная вещь есть собственность какого-нибудь лица лишь постольку, поскольку оно вкладывает в нее волю. Из этого следует, что вещь, являющаяся собственностью этого лица, отчуждается по его воле. Лицо может предоставить вещь во владение другого лица. Согласно Гегелю, отчуждение есть истинное овладение вещью.

Он считает, что неотчуждаемы только те субстанциональные определения, которые составляют личность: например, всеобщая свобода воли, нравственность, религия. Как буржуазный идеолог Гегель, однако, санкционирует продажу рабочей силы. *«Отдельные произведения моих особенных, телесных и духовных умений и ограниченное во времени пользование ими и моими возможностями деятельности,— говорит он,— я могу отчуждить другому, так как они вследствие этого ограничения получают внешнее отношение к моей целостности и всеобщности. Отчуждением же посредством работы всего моего конкретного времени и целокупности моей продукции я сделал бы собственностью другого лица то, что в них субстанциально, мою всеобщую деятельность и действительность, мою личность»* (8, VII, стр. 91). Различие между рабом и современным наемным рабочим (в качестве примера приводится домашняя прислуга) состоит в том, что у раба

отчуждается вся его деятельность господину, в то время как современный рабочий отчуждает лишь часть своих физических и духовных сил во временное пользование «другому», т. е. капиталисту, сохраняя, согласно Гегелю, свою всеобщую свободу воли, нравственность, религию.

Гегель умалчивает об эксплуататорской сущности отчуждения рабочей силы в условиях капитализма. По Гегелю, выходит, что рабочий добровольно отчуждает свои физические и духовные силы капиталисту. Формально это так. В действительности же рабочий вынужден продавать себя в рабство.

Исходя из формального понимания свободы, Гегель признает право на свободу и за рабом: в природе вещей заключается абсолютное право раба добывать себе свободу. Однако о конкретных путях добывания «свободы» он умалчивает.

От анализа собственности Гегель переходит к рассмотрению договорных отношений.

Реальные причины установления договорных отношений между людьми Гегель не раскрывает, для объяснения этих отношений он апеллирует к разуму. «Разум делает необходимым,— говорит он,— чтобы люди вступали между собою в договорные отношения — дарили, обменивали, торговали и т. п.— точно так же как он делает необходимым, чтобы они обладали собственностью» (8, VII, стр. 96).

Люди, вступающие в договор, должны признавать друг друга юридически равноправными. Гегель правильно утверждает,

что договорные отношения это по существу волевые отношения: одна воля приходит к решению учредить договор лишь постольку, поскольку приходят к решению и другие воли. Договор и его выполнение имеют юридический характер. Правовые отношения трактуются как волевые и у Гегеля, и у Маркса. Однако марксистская трактовка коренным образом отличается от гегелевской. В противоположность Гегелю Маркс считает, что юридические отношения не представляют собой чего-то самостоятельного, а являются лишь формой, облакающей экономические отношения. Содержание волевого отношения, по Марксу, находится в экономических отношениях, а не наоборот, как полагал Гегель.

Заключительную часть учения об абстрактном праве Гегель посвящает изложению своих взглядов на уголовное право. И здесь основным вопросом является частная собственность. Детальным образом Гегель анализирует те случаи, когда нарушается право собственников или не выполняются договорные соглашения. Он защищает права собственников, он считает, что в каждом отдельном нарушении этих прав необходимо тщательно исследовать преступление и определить соответствующее наказание.

Теория наказания Гегеля воздает должное достоинству человека. Гегель считает, что если целью наказания является устрашение или исправление преступника, то это не дает никакого результата. Согласно его мнению, целью наказания служит достиже-

ние справедливости. Справедливость и право должны признать человека свободным и имеющим волю. Наказание есть не что иное, как право преступника, так как оно есть результат акта собственной воли. Это означает, что преступник по своим нарушениям права отрицает существующее право, поэтому должно последовать отрицание отрицания, т. е. восстановление права путем наказания. Гегель, по словам Маркса, поднимает преступника «до ранга свободного, самоопределяющегося существа» (1, 8, стр. 531).

Маркс и Энгельс подвергают суровой критике теорию наказания Гегеля. Они считают эту теорию самообманом, ибо в ней Гегель по существу санкционирует законы современного ему общества, набрасывая на юридические отношения сверхчувственный покров. На место общественного человека Гегель ставит абстрактную волю, вырывая тем самым личность из социальной среды. Ошибка Гегеля проявляется и в том, что он, критикуя древнее право возмездия — око за око, зуб за зуб, не замечает, что его собственная теория наказания является лишь метафизическим выражением права возмездия.

Из анализа абстрактного права видно, что здесь Гегель рассматривает понятие права в узком смысле, так как речь идет о юридических нормах, регулирующих главным образом отношения людей в сфере владения вещами. Философ здесь излагает взгляды, характерные для идеологов буржуазии, он стремится санкционировать неприкосновен-

ность частной собственности как основы основ буржуазного общества.

Вторая часть «Философии права» — «Мораль» посвящена изложению этических воззрений.

Мораль, по Гегелю, — это внутреннее убеждение человека. Поэтому насилие в области морали недопустимо. Здесь Гегель упускает из виду тот факт, что принципы морали санкционируются общественным мнением, которое вовсе не исключает моментов известного принуждения и насилия.

Гегель подвергает критике ригористическую мораль Канта—Фихте. Он вовсе не отрицает долга, но пытается согласовать долг с чувствами и склонностями человека. Он, далее, указывает на формальный, антиисторический характер категорического императива Канта. По Гегелю, долг имеет смысл только в обществе и лишается всякого содержания, когда изымается из системы определенных общественных связей.

Гегель подвергает также критике и этический субъективизм романтиков. Философ постоянно стремится раскрыть объективное содержание моральных принципов, показать их исторический характер и связь с различными сторонами общественной жизни. В то же время идеалистический подход к социальным явлениям мешает немецкому мыслителю верно решить поставленные вопросы о морали.

От морали Гегель переходит к нравственности. Смысл этого перехода от морали к нравственности заключается в том, что Гегель

пытается рассмотреть мораль не только как форму сознания, но и как определенные отношения людей. В этом случае мораль связана с многообразными отношениями индивидуумов и зависит от различных сторон деятельности общественного человека. Вследствие этого принципа мораль получает объективную основу и значимость. Эта гениальная мысль Гегеля, однако, искажается тем, что объективную основу этических категорий идеалист видит не в реальных отношениях людей, а в духе, игнорирует классовый характер морали, считая ее выражением общей воли индивидуумов, объединенных нравственными узами в семье, гражданском обществе и государстве.

Нравственность, по Гегелю, есть высшая ступень развития объективного духа. Непосредственно нравственность проявляется в семье как природном единстве индивидов, дифференциация семьи, образование множества семей ведет к *гражданскому обществу* как взаимоотношению самостоятельных индивидуумов; наконец, высшее их единство, примиряющее все противоречия, дано в *государстве*. Семья — это природно-нравственный союз. Из множества семей возникает гражданское общество.

Жизнь гражданского общества выражается в «системе потребностей», отправлении правосудия и деятельности полиции и корпораций. Такое общество создается, по Гегелю, лишь «в современном мире» (8, VII, стр. 211). Это замечание Гегеля свидетельствует о том, что под гражданским обществ



вом философ подразумевает буржуазное общество. Оно ему представляется как «духовное царство животных», где каждый для себя — цель, все другие суть для него ничто. Это общество частных товаропроизводителей, преследующих свои эгоистические цели. «...Себялюбивая цель,— обусловленная в своем осуществлении всеобщностью,— говорит Гегель,— обосновывает систему всесторонней зависимости, так что пропитание и благо единичного лица и его правовое существование переплетены с пропитанием, благом и правом всех, основаны на них и лишь в этой связи действительны и обеспечены» (8, VII, стр. 212). Связь этих рассуждений с соответствующими рассуждениями Гельвеция и Смита очевидна.

Гегель понимает, что в гражданском обществе появляются неравенство и классовое расщепление, но считает такое положение вполне правомерным. «Гражданское общество,— пишет он,— представляет нам в этих противоположностях и их переплетении картину столь же необычайной роскоши, излишества, сколь и картину нищеты и общего обоим физического и нравственного вырождения» (8, VII, стр. 213). Имущественное неравенство, по Гегелю, вполне естественное явление, так как оно проистекает из обладания капиталом и из различия телесных и духовных задатков людей. Тем самым он оправдывает и увековечивает экономическое неравенство в обществе.

Анализ экономики буржуазного общества философ дает в аспекте «системы потреб-

ностей» членов общества. В этой связи Гегель очень высоко оценивает английскую политическую экономию (см. 8, VII, стр. 217—218).

Заслуга Гегеля состоит в том, что он не только по достоинству оценил завоевания английской классической политической экономии, но и сделал попытку включить ее теоретические результаты в свою общефилософскую концепцию человеческой истории. Не случайно он снова ставит вопрос об отличительных особенностях человека, выделяющих его из животного мира. Человек и отличается от животного многообразием своих потребностей и средств их удовлетворения, их бесконечной дифференциацией.

В этой связи философ снова возвращается к проблеме труда, рассмотренной им в «Феноменологии духа». Труд выступает у Гегеля как фактор духовного развития человека. Вместе с тем философ указывает на отрицательные последствия разделения труда.

Благодаря упрощению труд становится механическим и безрадостным, поскольку он разбивается на ряд простых операций и от производителя теперь требуются машинообразные движения. Вследствие этого труд становится тягостным, скучным, монотонным. Кроме того, через посредство разделения труда завершается процесс превращения отношений между людьми в железный закон необходимости. Человек становится простым средством других, простым винтиком запутанной «системы потребностей». Заслуга Гегеля в том, что он подметил существенное

изменение труда при капитализме. Но это изменение он представляет как всеобщую закономерность, как диалектику отношений между человеком и природой, вытекающую из разделения труда, усложнения орудий труда и превращения их в машину. Это уже заблуждение мыслителя. Оно вытекает из отождествления машины как средства труда с ее специфической социальной функцией при капитализме как орудия эксплуатации рабочего.

Труд, таким образом, теряет характер самостоятельности и свободного проявления конструктивных сил человека.

Лишенный самостоятельности труд больше уже не способствует развитию фантазии и эмоциональной стороны человека. Таким образом, в труде при капитализме Гегель усматривает враждебные для личности стороны.

Формирование и образование человека в процессе «рабского» труда изображено Гегелем трезво и реалистически. Он не разделяет взглядов сентиментальных и романтических критиков прогресса.

Гегель отводит большое место анализу противоречий буржуазного общества. Он указывает на поляризацию нищеты и богатства, на то, что капитализм закономерно порождает массовое обнищание, с одной стороны, и концентрацию богатств в немногих руках — с другой (8, VII, стр. 254, 255).

Разрешение противоречий капитализма в рамках данного «гражданского общества» Гегель считает невозможным. Эта диалектика, замечает он по этому поводу, заставляет

гражданское общество выйти за свои пределы, сначала за пределы этого определенного общества, чтобы искать потребителей, и, следовательно, необходимые средства существования у других народов, являющихся отстающими по количеству тех средств, которыми оно располагает в избытке. Следовательно, развитие гражданского общества приводит, согласно Гегелю, к разрыву национальных рамок и противоречия переходят в область международных связей. Такого рода связи Гегель видит в колонизации.

В новейшее время, указывает Гегель, колониям не предоставлялись равные права с населением метрополии. Такое положение приводило к войнам и, наконец, к получению колониями самостоятельности. Гегель считает закономерной не только колонизацию, но и национально-освободительное движение. Особенно важно подчеркнуть положительную оценку Гегелем освободительной борьбы колониальных народов. Освобождение колоний, говорит Гегель, оказывается величайшим благодеянием для метрополии, точно так же как освобождение рабов оказывается величайшим благодеянием для их владельцев.

Рассуждения Гегеля о колонизации крайне противоречивы. С одной стороны, основание колоний он считает необходимым результатом внутренней диалектики развития буржуазного общества и этим самым оправдывает политику экспансии. С другой же, он признает исторически необходимой и национально-освободительную борьбу и в свою очередь оправдывает эту борьбу, квалифи-

цируя освобождение колоний в качестве «величайшего благодеяния для метрополии». Отсюда ясно, насколько неправы те, кто безоговорочно приписывает философу апологию колониальных захватов. А между тем реакционные идеологи империализма старались представить Гегеля как безоговорочного поборника колониального разбоя и насилий. Это делалось путем фальсификации теоретического наследия Гегеля.

Внутренние противоречия пронизывают всю общественную теорию Гегеля. В учении об абстрактном праве, об экономике капитализма философ выступал как идеолог буржуазии. Но когда он начинает анализировать политические и правовые институты своего времени, то сразу же обнаруживаются тенденции примирения с учреждениями и общественными управлениями феодального происхождения. Так, Гегель оправдывает деление общества на сословия, унаследованное от феодализма. Первым базисом государства, по Гегелю, является семья, сословия суть его вторая основа.

Гегель различает три сословия: 1) субстанциональное сословие, сюда относятся земледельцы; 2) «промышленное сословие», включающее в себя ремесленников, фабрикантов и купцов; 3) «всеобщее сословие», которое занимается охраной «всеобщих интересов общества». Это чиновники, государственный аппарат, армия и т. д. Гегель увековечивает сословное деление общества и тем самым существование не только буржуазии и пролетариата, но и дворянства.

От проблемы сословного деления общества Гегель переходит к проблеме государства. Теория государства Гегеля является самым слабым разделом «Философии права». В учении о государстве ярче всего проявилась классовая ограниченность Гегеля, резче всего обнаружались компромиссные черты его общественной теории.

Каждый индивидуум существует, нравствен лишь постольку, поскольку он член государства. «Существование государства,— подчеркивает Гегель,— это — шествие бога в мире; его основанием служит сила разума, осуществляющего себя как волю» (8, VII, стр. 268). Основанием государства является народный дух, живущий в гражданах и достигающий в них высшего самосознания. Гегель, таким образом, затушевывает классовую сущность государства, изображая его как выражение народного духа.

Согласно Гегелю, из всех политических форм государства нравственная идея получает полное развитие только в конституционной монархии. Остальные формы правления — монархию, аристократию, демократию — Гегель относит к низшим ступеням государственного развития, где эта идея еще не развилась полностью. Монарх наследует свою власть. Конституционный монарх не должен вмешиваться во все дела. «Он должен лишь сказать «да» и поставить точку над и» (8, VII, стр. 308),

При такой организации исполнительной власти возможны злоупотребления, а также бюрократизация управления. Известным

противовесом этому служит государственная иерархия, контроль сверху за деятельностью чиновников, права общин. «Обеспечение государства и управляемых против злоупотребления властью со стороны ведомств и их чиновников заключается, с одной стороны, непосредственно в их иерархии и ответственности и, с другой стороны, в правах общин, корпораций, посредством которых сами собой ставятся помехи примешиванию субъективного произвола в доверенную чиновнику власть, и контроль сверху, оказывающийся недостаточным по отношению к отдельным случаям такого или другого обращения, дополняется контролем снизу» (8, VII, стр. 318—319). Все эти гарантии, выдвигаемые Гегелем, Маркс справедливо считает иллюзорными. В действительности, говорит Маркс, Гегель формулирует «подлинный дух бюрократии» (1, 1, стр. 280).

Рассматривая законодательную власть, Гегель отвергает мнение, согласно которому эта власть должна выражать интересы народа. Народ, говорит Гегель, наименее знает, что он хочет. «Знание того, чего хочешь, и, тем более, того, чего хочет в себе и для себя сущая воля, разум, есть плод глубокого познания и проникновения, которое именно и не есть дело народа» (8, VII, стр. 324). Вместо народного представительства Гегель предлагает представительство сословий. В этом он видит гарантию всеобщей свободы. Сословия, по Гегелю, представляют собой «опосредствующий орган», они стоят между правительством и народом, образуя

середины между монархическим принципом и народом. Сословия примиряют противоположные интересы в обществе, ибо последние являются противоположными лишь по видимости, но в сущности, в идее они едины. Гегель, как видим, делает фальшивый вывод о том, что все противоречия гражданского общества примиряются в государстве и через посредство государства.

Законодательная власть, по Гегелю, распадается на два сословных элемента, на две формы представительства в законодательных органах, из которого одна служит примиряющим звеном между монархом и гражданским обществом или народом, а другая между исполнительной властью и народом. Первое представительство возникает из «сословия природной нравственности», т. е. из дворянства, имущество которых состоит из неотчуждаемых имений, майоратов. Этому сословию, говорит Гегель, предначертана политическая деятельность, на которую оно имеет право от рождения помимо случайности избрания. Оно становится «опорой и трона и общества».

Второе представительство образуется, по Гегелю, из «подвижной стороны гражданского общества», из сословия ремесленников, торговцев, фабрикантов, из чиновников, членов корпорации, общин, из должностных лиц и т. д. Из этих кругов выходят депутаты, избираемые благодаря доверию общества к их характеру и уму.

Поэтому сословное собрание, по Гегелю, должно разделяться на две палаты. Гегель



высказывается за публичный характер заседаний этих палат, хотя он пренебрежительно относится к общественному мнению. Свободу печати он сравнивает со свободой человека по отношению к законам природы. «Определение свободы печати как свободы говорить и писать, что угодно, аналогично определению, выдающему свободу вообще за свободу делать, что угодно» (8, VII, стр. 339). Таким образом, Гегель понимает ограниченность буржуазной свободы печати, ее формальный характер. Но из этого факта он делает консервативный вывод, утверждая, что пресса совершает преступление, когда она подвергает критике правительство, чиновников, в особенности личность конституционного монарха, или когда она призывает к восстанию. Классовая позиция Гегеля в этом вопросе проявляется очень четко.

Из краткого рассмотрения теории «внутреннего государственного права» видно, что Гегель стоит на защите прусской государственной системы. Он требует лишь некоторого усовершенствования средневекового сословного правительства, которое в Германии существовало в виде рейхстага и местных ландтагов. Отстаивая интересы юнкерства и чиновничьей бюрократии, философ требует установления майората в целях сохранения политического веса дворянства. Эти положения находятся в противоречии с его учением о свободе частной собственности, с его положительной оценкой процесса проникновения капитализма в экономику отсталой Гер-

мании. Превознося прусские порядки, Гегель в то же время рекомендует провести некоторые либеральные реформы, которые способствовали бы буржуазному развитию прусского государства. В этих противоречиях сказались трусливость, слабость, половинчатость немецкой буржуазии, идеологом которой Гегель был.

Учение Гегеля о международном праве также носит черты классовой ограниченности и консерватизма. Каждое государство, по Гегелю, есть целостный духовный организм, и, как таковое, оно вступает в отношения с другими государствами. В этом состоит его «суверенитет по отношению к внешним». Отношения государств могут быть дружескими или враждебными. В последнем случае возможны войны между ними. Гегель говорит о «высоком значении войны»: благодаря ей «сохраняется нравственное здоровье народов, его безразличие к застыванию конечных определенностей; подобно тому, как движение ветров не дает озеру загнивать, что с ним непременно случилось бы при продолжительном безветрии, так и война предохраняет народы от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного, а тем паче вечного мира» (8, VII, стр. 344). Гегель подвергал критике идею «вечного мира», которую проповедовал Кант, и возможность ее осуществления в федерации государств или народов. Он отвергает саму идею создания гарантий международной безопасности.

Гегель оправдывает войны еще и тем, что

они якобы не дают развиваться «внутренним смутам» и «укрепляют государство». Гегель, далее, считает необходимым введение постоянного войска и выделяет специальное словие храбрости. Хотя он и говорит о необходимости соблюдения во время войн требований гуманности и норм международного права, все же факт абсолютизации войн является консервативной стороной мировоззрения Гегеля.

Гегель по существу выступает с идеей обожествления государства. Рассматривая проблемы международного права, он снова отстаивает принцип абсолютного суверенитета государства; над ним, согласно Гегелю, нет судей. Поэтому философ считает, что спор государств при отсутствии соглашения может быть решен только войной, нравственная обязанность граждан жертвовать жизнью и имуществом для государства. За эти высказывания Гегеля цепляются идеологи империализма. Однако в гегелевском учении об абсолютном суверенитете и в его оправдании войн отразился в какой-то мере и подъем национального движения в период наполеоновских войн. Поскольку буржуазный национализм всегда страдал двойственностью, постольку эта двойственность отразилась и у Гегеля как буржуазного идеолога. Реакционные идеологи империализма цепляются за все мертвое, что содержится в философии Гегеля. Таким способом они пытаются использовать его идеи в целях обоснования политики захвата и насилия.

Научная критика «Философии права» Ге-

геля дана Марксом. На основании тщательного анализа Маркс показал полную несостоятельность гегелевской концепции государства как нравственного организма. Он критикует Гегеля за то, что тот пытался оправдать гнусную прусскую действительность со всеми ее обветшалыми учреждениями. Гегелевские попытки оправдать сословный строй, майорат и другие институты прусского полицейского государства Маркс подверг сокрушительному разгрому и показал, что сам Гегель впал в противоречия со своими исходными предпосылками и тем самым породил путаницу в умах. Русские революционные демократы Белинский, Герцен, Чернышевский, отдавая должное Гегелю как создателю метода идеалистической диалектики, также критиковали консервативные политические высказывания и идеализм Гегеля.

Отмечая консервативные стороны гегелевской «Философии права», не следует забывать о содержащихся в ней рациональных моментах: именно здесь сам Гегель выступил как глубокий критик различных реакционных теорий, которые были распространены в то время в Германии. Так, Гегель резко критикует махрового реакционера Галлера, яркого противника Французской буржуазной революции 1789 г., доказывавшего, что владычество сильной личности есть следствие божественного установления. Гегель решительно выступил против исторической школы права, в частности против одного из ее представителей — Савиньи, отрицавшего

необходимость установления общегерманского законодательства. Гегель на протяжении всей жизни резко критиковал идеологию реакционного романтизма, слившуюся впоследствии с католицизмом.

Гегель указывает, что государство как воплощение нравственной идеи, как проявление народного духа ограничено и конечно. Оно может погибнуть в силу игры «внутренней особенности страстей, интересов, целей, талантов и добродетелей, насилия, несправедливости, пороков» (8, VII, стр. 353), т. е. в силу внутренних противоречий. Таким образом, сам Гегель опровергает свою реакционную утопию о возможности разрешения противоречий силой государства. Об этом свидетельствуют и государственные перевороты, происходившие на всем протяжении всемирной истории. В истории государственная жизнь становится орудием всемирного духа. «В этом деле всемирного духа,— говорит Гегель,— государства, народы и индивидуумы выступают в их *особенном определенном начале*, имеющем свое истолкование и свою действительность в их строе и на всем *протяжении их состояния*; сознавая это истолкование и эту действительность и будучи погружены в свои интересы, государства, народы и индивидуумы суть вместе с тем бессознательные орудия и органы того внутреннего дела, в котором эти образы преходят, но дух сам по себе подготавливает и осуществляет для себя переход в свою ближайшую высшую ступень» (8, VII, стр. 355).

Таким образом Гегель обозначает переход к новой стадии рождения объективного духа — всемирной истории.

#### б) Теория исторического процесса

«Философия истории» посвящена рассмотрению объективного духа на той стадии его развития, когда он вышел из границ данного народа и движется на почве всемирной истории.

Сначала Гегель подвергает анализу различные исторические концепции и подходы к историческим явлениям: «первоначальная история», «рефлексивная», философская. Гегель считает наиболее плодотворным философский подход к истории.

С этой точки зрения история не представляет собой собрания случайных событий. Так представляется она лишь при поверхностном взгляде на нее. Фактически же в истории господствует разум. «...Единственной мыслью, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что следовательно и всемирно-исторический процесс совершался разумно» (8, VIII, стр. 10).

По Гегелю, надлежит познавать субстанциональное в истории, а субстанциональное вообще — это дух, который развертывается как в природе, так и в истории человеческого общества. Этот дух представляет собой

деятельный принцип. Каждый исторический этап, каждый народ, индивидуум — суть воплощения этого принципа. Сущность духа — деятельность. Он есть субъект и объект; как субъект он создает себе объект, как объект он познается самим собой. Когда он познает себя, он приходит к себе, а когда он у себя — он свободный дух. Следовательно, история — это развитие понятия свободы. И коль скоро дух познает себя в своем объекте — история приходит к концу.

«Философия истории» исследует дух в форме конкретных народных духов, которые выступают в истории лишь как ступени сознания. Мировая история является воплощением разума как формы самопознания духа. «Всемирная история,— говорит Гегель,— есть прогресс в сознании свободы,— прогресс, который мы должны познать в его необходимости» (8, VIII, стр. 19). Пытаясь обосновать это положение, Гегель говорит, что познание есть не пассивный процесс, а действенный.

Большая заслуга Гегеля состоит как раз в том, что он выдвигает на первый план деятельную природу духа. Индивиды, будучи воплощением деятельного духа, сами выступают как носители активного начала и порождают себя в процессе их собственного труда. Человек, по Гегелю, является результатом самопроизводства. Здесь философ нащупывает реальную основу человеческой истории, но благодаря тому, что труд он понимает только как мыслительную деятельность, то и сущность истории развития че-

ловеческого общества трактует извращенно, как развитие духовного начала.

Деятельный дух, по Гегелю, производит себя в качестве определенного духа народов, сыгравших всемирно-историческую роль в становлении духа. История этих народов суть ступени, составляющие определенные эпохи всемирной истории.

Эти ступени определяются нравственной жизнью народов, их государственным строем, а также их искусством, религией, философией. Отсюда видно, что Гегель дает в целом идеалистическую трактовку человеческой истории. Но вместе с тем он в мистифицированной форме высказывает рациональную мысль о том, что всемирную историю и самого человека надо рассматривать в процессе его деятельности, в историческом развитии.

В связи с этим Гегель и выдвигает три основные категории, которыми он пользуется при анализе человеческой истории, это — *изменение, возвращение молодости (Verjüngung) и разум.*

В природе, по Гегелю, не появляется ничего нового, в ней происходит только круговорот предметов и явлений. В человеческой же истории постоянно совершаются изменения. Некоторые мыслители, говорит Гегель, допускают «возможность объяснить случайностями, неловкостями, а главным образом легкомыслием и злыми страстями людей изменения, перевороты и разрушения в состояниях, имеющих право на существование» (8, VIII, стр. 52). Такое объяснение исторических переворотов Гегель совершенно



справедливо отклоняет как несостоятельное. Гегель подчеркивает, что процесс развития общества не протекает гладко и без борьбы. Духу приходится преодолевать самого себя, бесконечно вести борьбу против себя. «Таким образом, — пишет Гегель, — развитие является не просто спокойным процессом, совершающимся без борьбы, подобно развитию органической жизни, а тяжелой недобровольной работой, направленной против самого себя» (8, VIII, стр. 53). Таким образом, в категории изменения Гегель выразил свое понимание человеческой истории как процесса постоянного исторического развития.

В категории «возвращение молодости» или «омоложение» Гегель стремится указать на поступательный характер исторических изменений. Возвращение молодости духа, говорит Гегель, не есть голое возвращение к той же форме; омоложение это очищение и обновление самого себя. Дух подобно фениксу вновь возрождается из пепла помолодевшим.

Таким образом, Гегель не только усматривает в истории непрерывный процесс изменения и развития, но и понимает историю как поступательное движение. Он принимает завещанную Просвещением идею прогресса человечества и частично усугубляет ее, учитывая исторический опыт послереволюционного развития Европы.

Мысль Гегеля о том, что в истории торжествует разум, есть мистифицированное выражение идеи исторической закономерности.

сти. Эти глубокие диалектические догадки Гегеля постоянно уродуются его идеалистическими установками. Его объяснение исторических явлений носит по существу формальный характер, так как все совершающееся в истории оказывается уже существовавшим в себе до начала развития. Всемирная история, по Гегелю, «является обнаружением духа в том виде, как он вырабатывает себе знание о том, что он есть в себе, и подобно тому как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю» (8, VIII, стр. 18). Но следует отметить, что Гегель пытается анализировать реальные стороны исторического процесса. Он характеризует особенности различных народов, государственных образований, географические условия и т. д. Порой им высказываются очень интересные соображения. Так, о Северной Америке он пишет: «Что же касается политики в Северной Америке, то общая цель еще не определилась как нечто само по себе постоянное, и еще не существует потребности в прочной солидарности, потому что настоящее государство и настоящее правительство возникают лишь тогда, когда уже существует различие сословий, когда богатство и бедность становятся очень велики и когда возникают такие отношения, при которых огромная масса уже не может удовлетворять свои потребности так, как она привыкла» (8, VIII, стр. 82). Здесь содержится догадка о том, что государство возникает лишь в резуль-

тате деления общества на классы эксплуатируемых и эксплуататоров.

Указывая на влияние географического фактора, Гегель в то же время дает понять, что естественные условия представляют собой лишь фон, на котором разыгрываются драматические события человеческой истории.

После выяснения значения народного духа, воплощающегося в нравах, праве и государстве, в религии, искусстве и науке данного народа, Гегель приходит к выяснению роли личности в истории. Индивидуумы, по Гегелю, суть орудия мирового духа, через их действия проявляется активная, деятельная природа самого духа. Гегель делит всех членов общества на две категории. Первых он называет *воспроизводящими*, вторых — *всемирноисторическими*. *Воспроизводящие* — это люди, руководствующиеся частными интересами, преследующие свои личные цели.

Деятельность этих людей «поддерживает», воспроизводит общее, т. е. все необходимые для жизни общества условия. Без их деятельности «общее» осталось бы мертвым, абстрактным. Деятельность «воспроизводящих индивидов» составляет живую основу общества, поскольку благодаря их работе сохраняется и воспроизводится все созданное человеком. Ценность индивидуума состоит в том, что он представляет дух народа, участвует в созидании. Поступки индивида продиктованы частными, конечными целями, но он есть мыслящее существо, поэтому его цели пропитаны также всеобщими, существ-

венными определениями права, добра, долга. Каждый индивид — сын своего народа на определенной ступени развития данного народа.

Как бы туманно ни формулировал Гегель свои мысли, ясно, что он очень высоко ценит творческую роль народа в ходе исторического развития. До такого глубокого понимания роли народа в истории вряд ли дошел какой-либо буржуазный идеолог. Вместе с тем необходимо отметить и ограниченность Гегеля, которая заключается в том, что он считал деятельность народа неосознанной. Несмотря на то что, по его мнению, движение истории идет к все более глубокому осознанию понятия свободы, фактически Гегель увековечивает стихийный характер исторического развития. Люди всегда, по его мнению, стремятся добиться своего, но каждый раз оказываются бессознательными исполнителями чего-то более высокого и далекого. «...Во всемирной истории,— говорит Гегель,— благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают» (8, VIII, стр. 27). Философ называет это «хитростью разума».

Подчеркивая активную роль личности, Гегель пытался преодолеть исторический фатализм. Образно это преодоление фатализма он представлял так: всемирно-историческое развитие общества включает два момента: «во-первых, идея; во-вторых, человеческие

страсти; первый момент составляет основу, второй является утком великого ковра развернутой перед нами всемирной истории» (8, VIII, стр. 23).

Однако преодолеть фаталистический характер исторического развития Гегель не смог, да это и невозможно сделать в рамках идеализма.

Гегель прав в том, что личные страсти и личные побудительные мотивы не представляют собой последних причин исторических событий, что за этими побудительными мотивами стоят другие исторические силы, которые нужно исследовать. Но эти силы он видел опять-таки в духе, в идее, а не в материальных основах истории.

У Гегеля имеется догадка о том, что при господстве частной собственности, или, как он выражается, в условиях отчуждения, непосредственная деятельность индивида отделена, отчуждена от конечного ее результата. Индивидуальный производитель приобщается к общественному труду только через рынок, только путем отчуждения продукта своего труда. Для Гегеля ясно, что закономерности буржуазного общества проявляются через посредство частной деятельности, иными словами — через конкурентную борьбу. В то же время он полагал, что этот разрыв между частными побуждениями и исторической необходимостью будет снят, преодолен, но не в результате реального преобразования общества, не путем упразднения частной собственности, а через познание самого себя индивидуальным духом.

Говоря о том, что всеобщая идея как основа человеческой истории реализует себя через индивидуальную деятельность конкретных людей, Гегель ставит проблему взаимоотношения общего и индивидуального. Он даже указывает на единство этих сторон. Но ограниченность Гегеля в том, что самого индивида он относит к внешним факторам. Не деятельность индивида, по Гегелю, является действительностью, а та идея, которая воплощена в данной личности. Таким образом, у Гегеля человек является носителем общего не потому, что он есть общественное существо, а потому, что идее необходим индивидум, в котором она могла бы воплотиться.

Такое абстрактное противопоставление общества индивидуму отчасти обусловлено у Гегеля тем, что в мире отчуждения, т. е. в буржуазном обществе, человек выступает в абстрактном виде. Заслуга Гегеля состоит в том, что он первый указал на то, что в условиях господства частной собственности все формы общественной жизни (государство, семья, религия) выступают перед индивидумом в отчужденном виде, т. е. противостоят ему как внешние силы, факторы, а не как созданные им сообразно его общественной природе. Но связь между духовным и реальным отчуждением философ не мог понять. Этого никто не понял до Маркса. Поэтому, кроме Маркса, никто не мог указать, что реальным выходом из состояния отчуждения является уничтожение частной собственности.

Вторую категорию членов общества, как сказано выше, Гегель назвал всемирно-исторической. Какова ее роль в историческом процессе? Чтобы понять это, необходимо коснуться вопроса о переходе от одного народного духа к другому.

Народный дух относится к всемирной истории так же, как индивидуум к духу своего народа. В ходе истории народа наблюдаются две тенденции: одна направлена к сохранению данного народа, государства и всех других областей жизни, другая противоположна первой, она ведет к разрушению его и созданных им институтов, коль скоро данный народ сделал все то, что он должен был сделать согласно своему внутреннему определению.

Вот здесь и выступают всемирно-исторические личности. В их целях выражается такое всеобщее, которое должно получить дальнейшее развитие. Они превращают это всеобщее в свою личную цель и тем самым осуществляют ту цель, которая присуща более высокому понятию духа. В этом смысле Гегель называет их героями. Цель своей жизни и призвание они находят не в удовлетворении своих материальных интересов, а в чем-то более высоком, содержание которого скрыто, они черпают его «из внутреннего духа, который еще находится под землей и стучится во внешний мир, как в скорлупу, разбивая ее, так как этот дух является иным ядром, а не ядром, заключенным в этой оболочке. Поэтому кажется, что герои творят сами из себя и что их действия создали та-

кое состояние и такие отношения в мире, которые являются их делом и их созданием» (8, VIII, стр. 29).

Из приведенного высказывания Гегеля видно, что он отклоняет романтический культ героя. Гегель считает нелепым утверждение, будто великие исторические личности сами создают новые отношения и новые состояния в мире. Творческое начало истории находится не в великой личности, не в ее природных задатках, гении, капризе или страстях. Такие личности, говорит Гегель, преследуют свои цели, не осознавая идеи вообще, но в то же время они знают, что своевременно, они знают ближайшую ступень в развитии их мира, превращают историческую необходимость в свою личную цель и вкладывают свою энергию в ее осуществление. То, к чему бессознательно стремятся все индивидуумы, благодаря пронизательности великих людей, становится для всех остальных людей осознанной целью.

Гегель, ведя борьбу с романтическим обожествлением героев, вместе с тем потешается над «психологическими камердинерами», которые, руководствуясь скорее чувством зависти, чем другими мотивами, пытаются развенчать историческую личность под тем предлогом, что такая личность в своих действиях руководствуется низменными страстями. Морализирование по поводу великих личностей, говорит Гегель, закрывает путь к пониманию главного — пониманию объективного содержания их деятельности.

Исключительно глубокими являются мысли



Гегеля о взаимоотношении между народом и великой личностью. В «Философии духа» Гегель пишет: «...то время и тот народ, на которые, как на свой предмет, оказывала влияние деятельность Александра и Цезаря, сами собой оказались способными подняться до того результата, который должен был быть достигнут деятельностью этих индивидуумов; время в такой же мере создало этих мужей, в какой само оно было создано ими. Они в такой же мере были орудиями духа своего времени и своего народа, в какой, наоборот, самый этот народ служил для этих героев орудием осуществления их деяний» (8, III, стр. 38—39).

В связи с выяснением деятельности великих личностей Гегель рассматривает проблему отрицания в ходе исторического развития. Новый дух, новое всеобщее, по Гегелю, не находит удовлетворения в существующей действительности. Гегель отмечает, что ростки нового строя, перед тем как утвердиться в качестве положительного, т. е. в форме новых институтов и т. д., выступают сначала как отрицательная, разрушительная сила. Следовательно, каждый новый строй появляется в результате отрицания старого. Гегель саркастически высмеивает ламентации романтиков по поводу гибели старых, отживших свой век форм жизни. Философ безоговорочно оправдывает те жертвы и разрушения, которые были сделаны в период утверждения нового строя.

Указывая на негативный момент, присущий новому, Гегель вместе с тем резко критикует

тех, кто во всех этапах исторического развития видит одни только отрицательные стороны, и поэтому предлагают возвратиться к первоначальному состоянию человечества. По Гегелю, каждый пройденный этап, хотя и является преходящим, все же в целом есть положительная ступень в ходе всемирной истории. Положительное содержание каждого этапа сохраняется в снятом виде для последующей истории. Утверждая это, Гегель вопреки телеологическому исходному пункту в рассмотрении истории как бы догадывается, что весь исторический процесс не может быть предопределен по своим результатам.

В рамках идеалистической диалектики Гегель дает глубокую трактовку проблемы перехода от одного общественного строя к другому. Однако он не в состоянии раскрыть действие конкретных сил в этом процессе. Его заслуга состоит в том, что он по достоинству оценил значение негативной, разрушительной деятельности в становлении нового общественного строя. Он понимал, что путь к свободе лежит в упразднении, в снятии тех факторов, которые отрицают свободу. Следовательно, этот путь лежит в «отрицании отрицания». Последнее он видел в деятельности духа. Итак, только деятельность, борьба, по Гегелю, ведут к свободе.

Всемирная история, по Гегелю, проходит ряд этапов, причем каждый из них представляет собой нечто качественно своеобразное, определенное. В каждой ступени истории воплощен дух того или иного народа. Конечно, эта концепция истории не выдерживает

критики. Но в этой идеалистической теории нашли свое отражение действительные моменты развития человеческого общества.

Ведь реальная история представляет собой смену различных общественно-экономических формаций, каждая формация получила свое классическое выражение в небольшой группе стран (капитализм, например, в Англии и Франции). Вот на этой реальной основе и возникла гегелевская фальшивая концепция, согласно которой всемирная история представляет собой развитие народных духов, а не смену социально-экономических формаций.

Всемирная история, по Гегелю, есть прогресс в сознании свободы. В соответствии с этим идеалистическим принципом Гегель делит всемирную историю на четыре периода: 1) восточный мир (Китай, Индия, Персия, Египет); 2) греческий мир; 3) римский мир; 4) германский мир.

В древнейших странах Востока, по Гегелю, не было свободы, ибо восточные народы не знали, что человек, как таковой, свободен. Они знали, что лишь один человек свободен, но и тот деспот. Лишь у греков появилось сознание свободы, но они знали, что свободны только некоторые, поэтому у них были рабы.

Субъективной целью римского народного духа было формирование личности как носителя правовых отношений. Индивидуум здесь превращается в абстрактное юридическое лицо. Этим отдельным атомам противостоит один человек — римский император.

Дух здесь находится в состоянии разорванности и ищет выхода в философии и христианской религии.

Через христианскую религию дух, наконец, приходит к германскому миру. Лишь германские народы дошли до осознания того факта, что свобода составляет основное свойство человеческой природы, что человек свободен как таковой. Этот завершающий этап всемирной истории не представляет собой чего-то единого, в нем различаются разные периоды. Решающим этапом в завоевании свободы были, с одной стороны, реформация в Германии, с другой — Французская революция. Такова схематическая картина всемирной истории, как она изложена в «Философии истории».

Социально-политическая направленность исторической концепции Гегеля отчетливо выявляется из его отношения к наиболее значительным событиям того времени. Одним из таких событий была Французская буржуазная революция.

Причины революции Гегель видит прежде всего в том, что «принцип свободы воли оказался враждебным существовавшему праву». Вместе с этим он указывает и на определенные реальные причины, вызвавшие революцию. «Все состояние Франции в то время, — говорит Гегель, — представляет собою запутанный агрегат привилегий, вообще совершенно бессмысленных и неразумных, бессмысленное состояние, с которым в то же время соединялась крайняя испорченность нравов, духа, — царство несправедливости,

которое становится бесстыдной несправедливостью, когда начинает пробуждаться сознательное отношение к ней. Чрезвычайно суровые притеснения, которым подвергался народ, затруднительное положение правительства, не знавшего, как достать средства для роскоши расточительного двора, подали первый повод к недовольству» (8, VIII, стр. 413). Таким образом, Французская буржуазная революция, с точки зрения Гегеля, была вполне закономерной.

Признавая закономерность революции, он в то же время считал, что она не представляет собой наиболее радикальное решение исторических проблем. Главный ее недостаток — абстрактность выдвинутых ею принципов свободы, равенства и братства. Одновременно Гегель указывает на другой ее недостаток — «абсолютизацию субъективных волей» деятелей этой революции. Поэтому не было подлинной свободы, была диктатура комитетов. В ходе революции Гегель усматривает доказательство того, что в его время невозможна демократическая форма правления. К кому перешло управление? — задает он вопрос и отвечает: «В теории оно перешло к народу, а фактически к национальному конвенту и к его комитетам» (8, VIII, стр. 416).

Гегель далее считает несостоятельным принцип представительства большинства меньшинством. «Немногие должны быть *представителями* многих, но часто они оказываются только их *притеснителями*», — за-

ключает он (8, VIII, стр. 415). Гегель подметил действительные пороки буржуазной демократии, но реальные пути их преодоления он не смог указать.

Гегель подвергает критике якобинский этап революции. «Теперь,— говорит Гегель об этом периоде,— господствуют *добродетель* и *террор*, так как субъективная добродетель, управляющая только на основании убеждения, влечет за собой ужаснейшую тиранию. Она осуществляет свою власть без судебных форм и наказывает так же просто — только смертью. Эта тирания должна была прекратиться, потому что все склонности, все интересы, сама разумность были против этой ужасной последовательной свободы, которая проявляет такой фанатизм в своем сосредоточении» (8, VIII, стр. 417).

Гегелевская критика якобинцев имеет известные исторические основания, так как якобинцы, будучи представителями мелкой буржуазии, не могли, конечно, быть выразителями подлинно демократического строя. Их идеалы могли стать только «абстрактной добродетелью». В них Гегель справедливо усматривал такую историческую силу, которая вряд ли могла бы стать носительницей прогресса. Критикуя слабые стороны якобинцев, Гегель тем не менее оправдывает этот этап революции и считает его вполне закономерным.

Положительно оценивая Французскую буржуазную революцию, Гегель в то же время отдает предпочтение немецкой реформации, благодаря которой Германия избави-

лась от необходимости подобной революции. Он даже приходит к выводу, что революция вообще невозможна без реформации, что достижение политической свободы лежит на пути освобождения совести. Таким образом, Гегель снова пытается свести сущность преобразования общества к вопросу изменения сознания и даже религиозного сознания.

Какой же идеал общественного строя у Гегеля? Какой строй наиболее разумен с его точки зрения? Таким строем является прусская монархия, которая оформилась в определенную систему управления после наполеоновских войн. Правда, нужно при этом заметить, что Гегель ценит в тогдашней Пруссии прежде всего зачатки буржуазного строя. Он пишет, что здесь «ленные обязательства отменены, принципы свободы собственности и личности стали основными принципами. Доступ к государственным должностям открыт каждому гражданину, но умение и пригодность являются необходимыми условиями» (8, VIII, стр. 421). Гегель умышленно не замечает, что эти буржуазные идеалы меньше были осуществлены в Пруссии, чем в любой другой передовой стране Запада.

Гегель утверждал, что в новое время демократия невозможна, этот вывод он делал на основании критики буржуазной демократии, однако его собственные политические идеалы были явно консервативными. Такого рода политические выводы вовсе не следовали из того метода, которым он пользовался при анализе событий мировой истории.

Это наиболее яркий пример вопиющего противоречия между методом и системой Гегеля.

Таким образом, при оценке исторической концепции Гегеля не следует упускать из виду эту двойственность, противоречивость, которая свойственна не только «Философии истории», но и его философии в целом. Основовоположники марксизма всегда отмечали это противоречие между системой и методом Гегеля.

Несмотря на то что Гегель дал блестящие образцы диалектического анализа исторических явлений, несмотря на то что в его исторической концепции имеются глубокие догадки, в целом его общественная теория далека от подлинной науки. Это и имел в виду В. И. Ленин в своей оценке «Философии истории». «В общем, философия истории дает очень и очень мало — это понятно, ибо именно здесь, именно в этой области, в этой науке Маркс и Энгельс сделали наибольший шаг вперед. Здесь Гегель наиболее устарел и антиквирован» (3, 29, стр. 289).

По сравнению с Марксом и Энгельсом Гегель действительно устарел, но в сравнении же со своими предшественниками Гегель сделал огромный шаг вперед.

### 3. АБСОЛЮТНЫЙ ДУХ, ИЛИ ФОРМЫ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

К формам общественного сознания Гегель относит искусство, религию и философию, составляющие, согласно его системе, область



абсолютного духа. Последний выступает в качестве высшей ступени развития абсолютной идеи. Абсолютным он является потому, что не связан с конечным определением и полностью свободен. Он развивается от чувственного созерцания (искусство) к представлению (религия) и от него к мышлению в понятиях (философия). Соответственно учение об абсолютном духе и состоит из философии искусства, или эстетики, философии религии и философии истории философии.

Гегель не относит к формам общественного сознания мораль (она рассматривается в связи с правом). Что касается науки, то она входит в философию.

В рамках идеалистического истолкования Гегелем форм общественного сознания содержатся отдельные гениальные диалектические прозрения. Формы сознания рассматриваются в развитии, связи и зависимости их между собой и жизнью общества в целом. Философ указал далее на неравномерность в развитии форм общественного сознания, хотя причины этого факта для философа оказались неясными.

#### а) Искусство

Эстетические взгляды Гегеля изложены им в «Лекциях по эстетике».

Согласно Гегелю, у искусства, религии и философии одно и то же содержание. Искусство — это первая форма самопознания идеи. Им, говорит Гегель, можно пользоваться как игрой, как средством получения удовольствия

и приятного препровождения времени, украшения нашей обстановки и т. д. Но в таком случае оно не было бы свободным, а служебным, подчиненным делом. Искусство же разрешает высшую задачу, поскольку ставится в один ряд с религией и философией и является одним из способов познания «глубочайших человеческих интересов, всеобъемлющих истин духа» (8, XII, стр. 8).

Какая потребность заставляет людей заниматься эстетической деятельностью? Ответ на этот вопрос Гегель дает в духе своих исходных идеалистических принципов. Человек как дух, говорит он, удваивает себя: он, во-первых, существует таким же образом, как предметы природы, но затем он существует также и для себя, он созерцает себя, представляет себя, мыслит, и лишь через это деятельное для-себя-бытие он есть дух. Это осознание себя самого человек достигает двояким образом: во-первых, теоретически, поскольку он в своей внутренней жизни непременно должен осознать себя самого; во-вторых, посредством практической деятельности. Этой цели он достигает посредством изменения внешнего мира, посредством воздействия на предметы и явления этого мира. «Человек делает это для того,— пишет Гегель,— чтобы в качестве свободного лишиться также и внешний мир его неподатливой чуждости и в форме внешних предметов наслаждаться лишь некоей внешней реальностью самого себя» (8, XII, стр. 33). Гегель говорит об отроке, бросающем камни в воду и наслаждающемся расходящимися на воде

кругами. Восхищается отрок как «неким делом, в котором он получает возможность созерцать собственное творение. Эта потребность проходит через многообразнейшие явления, поднимаясь, наконец, до той формы самопроизводства во внешних вещах, которую мы видим в произведениях искусства» (8, XII, стр. 33—34). Итак, искусство, по Гегелю,— это одна из форм «самопроизводства» человека во внешнем мире.

Идеалистический характер приведенных рассуждений Гегеля очевиден. Но в этих высказываниях философа имеются рациональные соображения. Эстетическую деятельность идеалист связывает с многообразными формами человеческой практики, прежде всего с трудовой деятельностью людей, и видит в ней один из путей к свободе.

В дальнейшем философ пытается выяснить специфические особенности эстетического отношения человека к внешнему миру. В этой связи Гегель говорит о теоретическом и практическом отношении человека к предметам и явлениям действительности. Теоретическое рассмотрение вещей заинтересовано не в том, чтобы их потребить в их единичности и посредством их удовлетворить и сохранить себя, а в том, чтобы познать их в их всеобщности, найти в них внутреннюю сущность, закон их существования. Это отношение человека к вещам находит удовлетворение в науке. При эстетическом отношении предметы также оставляются в их свободном самодовлении. Но в данном случае проявляется интерес к предмету в его единичном,

чувственном существовании со стороны его формы, цвета, звука, органической целостности.

Гегель старается отличить эстетическое отношение к предметам не только от теоретического отношения, выраженного в науке, но и от практически-утилитарного. В этой связи он делает следующее важное замечание: «От практического интереса вождения интерес искусства отличается тем, что он оставляет свой предмет существовать в его свободной независимости, между тем как вождение, употребляя свой предмет для извлечения из него пользы, разрушает его» (8, XII, стр. 41).

Касаясь главной функции искусства, Гегель пишет: «...искусство имеет своей задачей раскрывать истину в чувственной форме, в художественном оформлении... носит свою конечную цель в самом себе, в самом этом изображении и раскрытии. Ибо другие цели, как, например, назидание, очищение, исправление, зарабатывание денег, стремление к славе и почестям, не имеют никакого отношения к художественному произведению как таковому, не определяют его понятия» (8, XII, стр. 60).

В этом определении задач искусства чувствуется влияние Канта, в частности его идеи об автономии и незаинтересованности эстетического начала. Но в отличие от Канта Гегель видит в искусстве прежде всего познавательную ценность.

Итак, искусство, согласно Гегелю, берет свой источник в абсолютной идее. Его целью

является чувственное изображение самого абсолютного.

Основные эстетические проблемы Гегель решает на материале искусства. Правда, в его «Лекциях по эстетике» имеется раздел, где он рассуждает о проявлении эстетического в природе. Но тут его взгляды крайне противоречивы. С одной стороны, он считает, что прекрасное в природе не может быть предметом анализа в науке эстетике, с другой — он все же подвергает разбору прекрасное в природе. Последнее, согласно Гегелю, опять-таки имеет своим источником идею.

Главное внимание философ уделяет искусству, и сама эстетика им мыслится прежде всего как философия искусства.

Как уже было выяснено, содержанием искусства, по Гегелю, является идея, а его формой — чувственный образ. Идею Гегель понимает не как нечто абстрактное. Идея прекрасного — это идея, воплощенная в действительность, вступившая с последней в непосредственное единство, и, как таковая, она выступает в качестве идеала. Идеал — это центральное эстетическое понятие Гегеля. Анализ идеала в его развитии посвящены в основном «Лекции по эстетике».

Последующие эстетические понятия у Гегеля связаны с идеалом. Все богатство и многообразие мирового искусства Гегелем рассматривается как развитие идеала. В зависимости от того, каково отношение между идеей и ее внешним обликом, т. е. в зависимости от развития идеала, дифференциру-

ются и формы искусства. Когда идеал еще абстрактен, когда идея не получила надлежащей конкретности, то и внешнее воплощение идеи также абстрактно. Первой формой искусства является символическое. Идея и ее облик здесь еще не соответствуют друг другу. Восточное искусство, по Гегелю, является полностью символическим.

Во второй форме, которую Гегель называет классической, идея получает полное, всецело адекватное воплощение. Форма и содержание здесь находятся в полном соответствии (к классическому относится античное искусство). Идея (например, изображение греческих богов) получает свое совершенное внешнее выражение в скульптуре. Но здесь идея еще не выступает в форме высшей духовной идеи.

Полную реализацию истинная идея обретает в романтической форме искусства (средневековое и современное искусство). Дух здесь свободен, побеждает материю, природу. Из пластически-классического искусство превращается в духовно-романтическое, и на первый план выступают живопись, музыка и поэзия. Но полное соответствие идеи и облика, достигнутое в классическом искусстве, здесь снова нарушается. Чувственная форма уже становится недостаточной для воплощения развившейся, победившей природу идеи. Внешний материал становится в романтическом искусстве только знаком идеи. Когда заканчивается третья ступень искусства? У Гегеля на этот счет нет ясного ответа. К романтической форме он относит

не только средневековое искусство, но и творчество таких писателей и художников, как Шекспир, Рембрандт, Шиллер, Гёте, Жан-Поль и т. д.

С различными формами искусства связана также система отдельных искусств, которые дифференцируются на основе используемых ими материала и языка.

В этой связи Гегель дает характеристику отдельных видов искусства: архитектуры, скульптуры, живописи, музыки и поэзии. При этом он старается показать, как постепенно из искусства исчезают чувственные элементы. На ступени поэзии чувственным материалом становится всего лишь *представление*.

Искусственность и идеалистический характер гегелевской классификации искусств очевидны. Но в искусственных построениях Гегеля содержатся гениальные догадки о закономерном характере развития различных форм искусства.

Так, большой его заслугой является то, что он пытается построить теорию искусства на основе исторического изучения различных видов, жанров, стилей искусства. Формы развития искусства у него поставлены в зависимость от развития содержания. Поэтому смена стилей, видов, жанров искусства у Гегеля является не случайным, а закономерным процессом, хотя закономерность понимается идеалистически. При этом Гегель подчеркивает, что в различные исторические периоды преобладает то один жанр, то другой. Каждая эпоха имеет свой основной вид

искусства. Указывая на то, что виды и жанры искусства определяются «состоянием мира», Гегель, однако, не впадает в релятивизм, а, пользуясь объективным критерием (соответствием образа развивающейся и становящейся все более конкретной идее), оценивает те или другие произведения искусства. Ценную мысль о закономерном возникновении и прехождении жанров (гибель эпопеи в новое время, возникновение романа как «эпопеи буржуазного общества» и т. д.) Гегель выражает, однако, в крайне мистической форме. Так, тот или иной вид жанра искусства он связывает только с определенной исторической эпохой, укладывая таким образом противоречивый сложный процесс развития искусства в абстрактную схему. Он крайне несправедлив в своих отрицательных оценках восточного искусства.

Схематизм сказался у Гегеля в трактовке трагедии и сатиры. Последняя представляет собой, по Гегелю, этап в саморазложении искусства. Трагическими героями у Гегеля являются лишь защитники старых общественных порядков. Он не признает возможность трагических конфликтов, когда герой действует во имя победы новых принципов, для осуществления которых условия еще не созрели.

Значительную ценность представляют мысли Гегеля о характере человека как предмета художественного изображения. Философ указывает, что характеры должны обладать, с одной стороны, твердостью, цельностью, определенностью, но, с другой



стороны, богатством и многообразием различных человеческих качеств. Таков Ахилл у Гомера. Поставленный в различные положения, он проявляет самые различные человеческие качества. Аналогичным является, по Гегелю, характер Ромео у Шекспира. Гегель выступает против сведения характеров к одному какому-либо качеству, например скупости и «ханжеству», как это встречается у Мольера. Вместе с тем он решительно отвергает романтическую трактовку характера, где последний не обладает цельностью, выступает как нечто неопределенное, расплывчатое.

Гегель подробнейшим образом анализирует различные конфликты, составляющие предмет художественного воплощения. При этом он считает, что эти конфликты должны иметь свою основу в «состоянии мира», т. е. в существенных чертах эпохи. Искусство, по Гегелю, должно выражать важнейшие моральные, философские особенности времени.

Гегель подробно рассматривает вопрос о том, каким образом всеобщие тенденции эпохи находят индивидуализированное воплощение в мыслях, умонастроении, стремлениях и поступках людей. В связи с этим он вводит понятие *пафоса* — то понятие, которым пользовался впоследствии Белинский. «*Pathos*, — говорит Гегель, — это те всеобщие силы, которые выступают не только сами по себе, в своей самостоятельности, но также живут в человеческой груди и движут человеческой душой в ее глубочайших глубинах» (8, XII, стр. 236). Задача художника заклю-

чается в воплощении существенных сил времени в действиях, поступках, стремлениях, пафосе определенных индивидов.

Значительную ценность представляет мысль Гегеля о художнике, его манере, стиле, оригинальности. Истинная оригинальность состоит в умении выявлять собственную природу предмета, в правдивом изображении объективного содержания. «Подлинная оригинальность как художника, так и художественного произведения,— говорит Гегель,— заключается в том, что они одушевлены разумностью истинного в самом себе содержания» (8, XII, стр. 306—307).

Гегель не ограничивается анализом связи эстетического с практически-утилитарной трудовой и теоретической деятельностью человека, взятого как некий абстракт. Глубокое историческое чутье философа обнаруживалось в том, что он рассматривал эстетическое в связи с развитием общества в целом. В зрелый период своего творчества философ уделяет главное внимание анализу современного ему, т. е. капиталистического, мира. В качестве антипода современности он берет мир древнегреческой демократии. Соответственно он рассматривает художественную культуру античной классики и культуру современности. Анализируя современный мир, Гегель приходит к выводу, что он враждебен эстетическому, красоте, художественному творчеству.

Современный мир — мир практической деятельности, труда, «прозы мышления», здесь нет места подлинной поэзии.

Прогресс образования, говорит Гегель, приводит у каждого народа к тому, что наступает время, когда искусство указывает нечто стоящее выше его и выходящее за его пределы.

Современное общество достигло такой ступени образования, когда «общая необходимость» искусства отошла в прошлое. Никакой Гомер, Софокл и т. д., никакой Данте, Ариосто или Шекспир, согласно Гегелю, не смогут снова появиться в наше время. То, что так значительно было воспето, пропето до конца, что так свободно было высказано, высказано до конца.

Анализируя современное состояние искусства, Гегель приходит к выводу, что искусство клонится к гибели. Лучшими страницами лекций по эстетике являются как раз те, где раскрывается враждебность буржуазного общества искусству и красоте. Гегель показывает, что буржуазный способ производства, буржуазные отношения приобретают отчужденный характер. В условиях буржуазного общества происходит тотальное порабощение человека, превращение индивидуальности в абстрактную правовую единицу или личность. А там, где исчезает свободная индивидуальность, исчезает почва для подлинного искусства.

Не следует, конечно, понимать в буквальном смысле слова Гегеля о том, что в будущем больше невозможны писатели, равные Софоклу, Данте, Шекспиру и т. д. Речь идет о том, что в буржуазном обществе коренным образом изменяется положение худож-

ника. Перед ним возникают огромные, почти непреодолимые трудности, которые не были известны художникам прошлых лет. Буржуазное общество действительно враждебно творческому началу. Но значит ли это, что в условиях буржуазного общества творчество полностью исключается? Можно ли и как можно преодолеть эти трудности? На эти вопросы Гегель не мог ответить, на них оказался способным ответить лишь марксизм. Но тревога Гегеля за судьбу искусства в условиях буржуазного общества оказалась обоснованной, как мы теперь можем убедиться.

Самый краткий обзор идей, сформулированных Гегелем, дает основание сделать заключение, что эстетическая теория немецкого философа составляет вершину зарубежной домарксистской эстетики. Основная заслуга Гегеля состояла в том, что он к вопросам эстетики и искусства подошел диалектически, хотя эта диалектика идеалистическая.

Материалистическое прочтение эстетики немецкого мыслителя, без сомнения, окажет известную помощь в углубленной разработке марксистско-ленинской эстетики.

## б) Религия

Религия — это вторая после искусства форма самопознания духа. Свои взгляды на религию философ изложил в «Лекциях по философии религии», которые Гегель читал в Берлине четыре раза в 1821—1831 гг.

Религиозные воззрения Гегеля в течение его жизни и деятельности претерпели значительные изменения. Это связано с эволюцией политических идеалов мыслителя, выразившейся в отходе от расплывчатых мечтаний о республике в духе античного полиса и в признании того, что единственный путь национального возрождения Германии есть путь медленных буржуазных преобразований при сохранении ряда учреждений и институтов феодального происхождения. Такая противоречивая политическая позиция философа наложила отпечаток на его религиозную концепцию, где сочетаются прогрессивные идеи с явно консервативными.

Тот факт, что религиозная проблематика занимает большое место в трудах Гегеля, объясняется специфическими условиями развития социально-политического строя Германии конца XVIII — начала XIX в. Религия и церковь в этот период в Германии составляли существенную часть феодальной надстройки немецкого общества.

Немецкая буржуазная интеллигенция конца XVIII и начала XIX в. относилась к католической церкви, как правило, отрицательно. Такую же позицию занимал и Гегель. Он заявил об этом однажды совершенно определенно: «...я лютеранин и хочу остаться им» (8, IX, стр. 71).

В первой четверти XIX в. в Германии начала возрождаться католическая церковь. Ее возрождение связано с усилением политической реакции в стране.

К возрождению католицизма Гегель и мно-

гие другие прогрессивные деятели Германии отнеслись отрицательно. Отрицательно относился философ и к христианской ортодоксии, равно как и к романтическому иррационализму в трактовке религии. Крайне правые элементы нападали на Гегеля. Они утверждали, что в своих «Лекциях по философии религии» он проповедует якобы пантеизм и даже атеизм.

Гегелевская концепция религии отличается от церковно-ортодоксальной, но вместе с тем она далека от атеизма. О своем отрицательном отношении к атеизму философ высказывался неоднократно.

Согласно Гегелю, религия не противоположна знанию, как об этом говорили французские материалисты XVIII в. Напротив, в ней народы излагают свои представления о субстанции, внутренней сущности мира, об абсолютном. Правда, эти представления находят выражение не в форме мышления, а в форме религиозных верований. И тем не менее религия и философия тождественны по содержанию.

«...Содержание философии, ее запросы и интересы,— говорит Гегель,— всецело общи с религией; предмет последней — вечная истина, бог и его раскрытие. Философия раскрывает только себя, когда раскрывает религию, а, раскрывая себя, она раскрывает религию.

...Таким образом, религия и философия совпадают в едином целом. Философия в действительности сама есть служение богу. Однако обе, как религия, так и философия,

суть лишь своеобразные способы служения богу. Обе они отличаются этим своеобразием служения богу — в этом заключается трудность, и часто кажется невозможностью то, что они объединяются» (4, XII, стр. 29).

Таким образом, в философии идея познается в логической форме, а в религии — в форме представления, именно не познается, а только представляется.

Классифицируя религию как особую форму знания, Гегель тем самым порывает с атеистическими традициями XVII—XVIII вв., где религия рассматривалась в качестве антипода науки.

Утверждение Гегеля о тождественности содержания религии и философии содержит в себе внутреннее противоречие. С одной стороны, этим отождествлением Гегель берет под защиту богословский тезис об отсутствии противоположности между верой и знанием. С другой стороны, через отождествление содержания религии и философии он открывает возможность исключить из религии мистические элементы и превратить религиозные догмы в простые философские символы. Часто он так и поступает: например, христианскую догму о триединстве бога истолковывает как символическое выражение диалектического движения идеи по принципу триады. Далее бог-отец у Гегеля символизирует абсолютный дух; бог-сын выступает в качестве символа мира природы и лица конечного духа; бог-дух святой — это символ проявления идеи в религиозной общине, в церкви, в переходе от религии

к философии, от веры к знанию. В гегелевской «диалектике» «бога-отца», «бога-сына» и «бога-духа святого» содержатся зародыши критики христианской ортодоксии, получившие впоследствии развитие у левых гегельянцев.

Гегель никогда не высказывался в пользу догмата о бессмертии души. Он предлагал считать мифами религиозные повествования о «рождении бога», о «гневе бога», «сыне божьем» и вообще все рассказы о божественных действиях, изображаемых в виде ряда событий во времени. Саму историю Иисуса Христа Гегель трактует как аллегорический миф, выражающий вечный божественный процесс. Такое толкование Священного писания с точки зрения христианской ортодоксии было в высшей степени рискованным. В самом деле, в такой интерпретации основные догмы христианства утрачивали сокровенный божественный смысл и превращались в символы философских понятий. Не без оснований христианские правоверные теологи косо посматривали на такого рода «диалектические» упражнения Гегеля, хотя, конечно, опасения ортодоксальных теологов насчет атеизма и пантеизма Гегеля оснований не имели. Гегель не был ни атеистом, ни пантеистом.

Ставя в общей форме вопрос об отношении религии и государства, Гегель указывает, что сферы деятельности религии и государства различны. Государство занимается мирскими делами, область религии — бесконечное, сверхъестественное. Государ-



ство определяет правовые обязанности людей, религия — их внутреннюю жизнь. Религия как таковая, говорит Гегель, не должна править. Это стремление разграничить сферы деятельности государства и церкви направлено у Гегеля против католического авторитаризма, против посягательства католической церкви на светскую власть.

При анализе различных форм религии философ пытается применить принцип исторического подхода к явлениям. Рассматривая религию как одну из форм общественного сознания, Гегель пытается представить различные исторические религии (конфуцианство, буддизм, ислам, христианство) как ступени развития религиозного сознания людей. Таким образом в различных религиозных верованиях Гегель пытается найти и проследить нить развития. В основе этого процесса развития религиозных верований лежит, по его мнению, понятие религии. Религия, будучи становящимся знанием, сперва выступает как «естественная религия», переходит затем к «религии свободы» как религии духовной индивидуальности, и, наконец, последним этапом является «абсолютная религия» — христианство.

Естественная религия понимает бога как естественную субстанцию, которая противоположна ничтожной конечной индивидуальности. Она охватывает три религии: китайскую (конфуцианство), индусскую и буддийскую. Первую Гегель называет «религией меры», вторую — «религией фантазии», третью — «религией в-себе-бытия». Все это очень

искусственные и условные определения трех крупнейших религиозных верований Востока. К переходным формам между естественными религиями и «религией свободы» Гегель относит персидскую, сирийскую и египетскую религии. Эти религии представляют бога в качестве субъекта. Первую Гегель определяет также искусственно как «религию добра» или света, вторую — «религия страдания», третью — «религия загадки». К религиям «духовной индивидуальности» относятся иудейская, греческая и римская. Первую Гегель называет религией «возвышенности», вторую — «религией красоты», третью — «религией целесообразности».

Христианская религия, «религия откровения», есть, по Гегелю, религия истины, свободы и духа. Содержанием ее является единство божественной и человеческой природы, бог как познающий самого себя в человеческом сознании дух. Знание о боге есть знание бога о самом себе. Первой истиной этого знания о боге есть триединство. Существо этой истины состоит в том, что бог различает себя и снимает это различие в любви. Это — человечность бога как символ тождества бесконечного и конечного духа. Второй и третьей частью этого триединства являются грехопадение и искупительная смерть Христа. Последняя означает, что осуществление единения человека с богом предполагает победу природы и человеческого эгоизма. Так схематично выглядит гегелевское рассмотрение различных форм религии. Эта искусственная конструкция не выдержи-

вает критики. Однако мысль об изменении религиозных верований в связи с развитием различных сторон общественной жизни (государственного строя, обычаев, культуры и т. д.) представляет известный интерес в методологическом плане.

Следующий раздел учения об абсолютном духе посвящается анализу философии истории философии. Этот раздел изложен в «Лекциях по истории философии».

### в) Философия

Свои воззрения на философию и ее историю Гегель изложил в «Лекциях по истории философии».

Философию Гегель определяет как мыслящее рассмотрение предметов. Это значит, что философия ставит своей основной целью разработку логических категорий и подведение под них эмпирических данных. У Гегеля явно обнаруживается тенденция поставить философию над специальными знаниями, изобразить ее как «науку наук».

Гегель впервые поставил вопрос о связи философии с современной ей эпохой, с историческими условиями, с государством, культурой, искусством. А поскольку исторические условия меняются, то претерпевают изменения и философские теории. К философии, следовательно, нужно подходить исторически. Так возникает у Гегеля концепция истории философии.

Без преувеличения можно сказать, что Гегель первый подошел к философии исто-

рически и тем самым поставил вопрос об истории философии как науке.

Рассматривая вопрос о понятии истории философии, Гегель отмечал наличие в этом понятии противоречия: философия стремится познать истину, т. е. нечто неизменное, а история дает нам изображение ряда минувших образов познания.

В целях разрешения этого противоречия Гегель вводит понятие развития и понятие конкретного. Развитие есть движение от потенциального состояния к актуальному; конкретное — это «единство различного», «единство различных определений» (8, IX, стр. 29, 30). Отсюда делается важнейший вывод: «...история философии есть по своему существу внутренне необходимое, последовательное поступательное движение» (8, IX, стр. 40). История философии есть, следовательно, закономерный процесс развития, а не простой перечень различных мнений. Все философские системы необходимо внутренне связаны.

Каждая философская система есть изображение особенной ступени в процессе развития идеи, т. е. ограничена историческими условиями познания и в то же время содержит момент абсолютного. Следовательно, история философии представляет собой поступательное движение к абсолютной истине.

Философию, таким образом, Гегель рассматривает как находящуюся в становлении. В этом становлении она выкристаллизовывает одну категорию за другой. Этот процесс кристаллизации воплощается в законо-

мерно сменяющих друг друга философских системах. Каждая философская система, по Гегелю, постигает какую-то одну из ступеней абсолюта и выражает ее в какой-либо категории, центральной для данной философской системы. Всякое новое философское учение выдвигает не только новый, но и более высокий и конкретный принцип. Преодолевая недостатки предшествующего философского учения, новая система сохраняет ее рациональные моменты и более глубоко и обстоятельно раскрывает абсолютное. Поэтому философские системы прошлого не опровергаются полностью, а опровергаются лишь их односторонние выводы, их претензии на окончательное определение абсолюта; их же рациональное содержание сохраняется и входит в более высокую философскую систему.

Все эти соображения Гегеля, имеющие глубокий смысл, опираются у него на идеалистическую основу. Действительный историко-философский процесс идеалист рассматривает как следствие деятельности духа. У него субъектом и объектом познания выступает сам дух, развивающийся в силу лишь внутренних противоречий. Это как раз и вносит искажения в понимание Гегелем истории философии как в целом, так и в частности. Гегель, например, упрощенно понимает прогресс в истории философии. Упрощение вопроса объясняется тем, что у Гегеля связь философии с эпохой представляется слишком прямолинейно. На самом деле эта связь опосредствуется классовой борьбой, развитием конкретного знания, философской тра-

дицей и т. д., у Гегеля же эпоха находит прямое адекватное выражение в философской мысли.

Явно искажает Гегель и отношение логического и исторического, объявляя логическое первичным.

Многочисленны извращения у Гегеля и по частным вопросам истории философии. Он фиксирует свое внимание на истории идеалистической диалектики. Материалистические тенденции в развитии философской мысли он или полностью игнорирует, или же фальсифицирует их. В силу националистических предрассудков Гегель принижает философию народов Востока. Стремясь подогнать системы философии под категории своей идеалистической логики, он часто искажает хронологию. Однако в идеалистически извращенной форме философ в общем правильно поставил вопрос об истории философии как закономерном процессе, который представляется ему в виде поступательного развития по кругам. Эту идею Гегеля неоднократно отмечает В. И. Ленин.

Заканчивается история философии Гегелем тем, что свою философскую систему он объявляет конечным пунктом развития философской мысли. Им самим провозглашенный принцип развития, таким образом, разбивается о его догматическую систему.

Это противоречие между системой и методом Гегеля было подмечено классиками русской философии. Социальную и гносеологическую основу этого противоречия вскрыли основоположники марксизма-ленинизма.

По выражению Энгельса, философская система Гегеля является «колоссальным недоноском». Содержащиеся в ней «рациональные зерна» могли быть спасены только путем коренной ее переработки. Труд по коренной переработке гегелевской идеалистической диалектики осуществили основоположники марксизма-ленинизма.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философия Гегеля страдает внутренней противоречивостью. Она заключает в себе соединение противоположных сторон — революционного метода и консервативной системы. Сам Гегель не сделал революционных выводов из провозглашенного им диалектического метода. Более того, революционный метод у философа был подавлен тяжестью его непомерно разросшейся консервативной системы.

Внутренняя противоречивость философии Гегеля сделала возможным использование ее в политической и идеологической борьбе самыми различными партиями. Фридрих III и его близкие были признательны философу за то, что своей консервативной системой он оправдывал и благословлял деспотизм, полицейское государство, королевское судопроизводство и цензуру. В свою очередь оппозиционные к прусскому государству элементы находили в методе Гегеля идеи, вооружавшие на борьбу против феодально-абсолютистского строя. Использование философии Гегеля различными партиями без раскола между его приверженцами было вполне возможным в эпоху Реставрации. Дело меняется после того, как происходит революция



1830 г. во Франции, совпавшая с экономическим и политическим подъемом немецкой буржуазии. Воодушевленные французской революцией 1830 г., немецкие буржуа начинают выступать с требованиями общественных и политических преобразований в стране. В условиях подъема освободительного движения противоречия философии Гегеля резко обнаруживаются, обостряются споры среди его последователей и учеников и раскол между ними становится неминуемым.

Дискуссии в лагере гегельянцев шли вокруг учения Гегеля о боге, бессмертии души и личности Христа, т. е. вокруг религиозных вопросов. Но реальной основой этих споров были проблемы, касающиеся абсолютистского государства и его духовной опоры — религии. Это были споры по актуальным политическим вопросам.

В ходе указанных выше споров выявились следующие вопросы: понимал ли Гегель бессмертие души как продолжение индивидуального существования или как вечность разума? Считал ли Гегель богочеловеком личность Христа или человеческий род? Полагал ли он, что божество обладало личностью до сотворения мира или что оно дошло до самосознания своей личности в человеческом духе? Теист или пантеист Гегель? Религиозная концепция Гегеля в силу своей внутренней противоречивости давала возможность различного толкования.

Одна часть гегельянцев стала на путь трактовки Гегеля в духе христианского ортодоксального учения. Они составили лагерь

правых гегельянцев (Гешель, Гинрихс, Габлер). Другая часть учеников Гегеля выступила против ортодоксально-религиозного истолкования его учения, составив лагерь «левых» гегельянцев, или «младогегельянцев» (Руге, Бруно Бауэр, Фейербах). Третья часть учеников составила «центр» (Розенкранц, Михелет, Штраус).

Правые гегельянцы, опираясь на гегелевское положение о тождестве содержания религии и философии, доказывали, что суть гегелевского абсолютного идеализма состоит в учении о существовании личного бога, бессмертии индивидуальной души. Гегелевское учение о диалектическом движении по принципу триады они отождествляли с христианской догмой о «троичности божества».

Правые гегельянцы, будучи реакционерами в политике, игнорировали все живое и прогрессивное, что содержалось в учении Гегеля. Они унаследовали от него лишь его идеалистическую систему, отбросив метод, изобразили философию Гегеля в виде рациональной формы богословия.

Гораздо ближе к духу философии Гегеля были представители «центра» — Розенкранц и Штраус. Последний, хотя и принадлежал к «центру», своей книгой «Жизнь Иисуса» положил начало левогегельянскому движению и настолько приблизился к младогегельянам, что его часто относят к ним. На основании тщательного анализа четырех Евангелий Штраус пришел к выводу, что все мифические рассказы о Христе недостоверны. По его мнению, они в своем первоначальном виде

суть продукты бессознательного творчества целой нации или крупной религиозной общины.

Подъем революционного движения в Германии нашел свое отражение в деятельности левых гегельянцев. Они выступили с резкой критикой феодально-абсолютистского строя Германии, требовали отмены сословных привилегий, буржуазных реформ, освобождения личности от оков деспотизма.

Поводом для выступления младогегельянцев послужила книга Штрауса «Жизнь Иисуса». Бауэр, состоявший сперва в лагере правых гегельянцев, выступил против Штрауса. По мнению Бруно Бауэра, евангельские рассказы суть не продукты бессознательного коллективного творчества христианской общины, как полагает Штраус, а являются тенденциозными, преднамеренными измышлениями отдельных лиц.

Философскую основу религиозных споров между Штраусом и Б. Бауэром вскрыл Ф. Энгельс: «Спор между Штраусом и Бауэром,— писал он,— велся под видом философской борьбы между «самосознанием» и «субстанцией». Вопрос о том, возникли ли евангельские рассказы о чудесах путем бессознательного, основанного на традиции, создания мифов в недрах общины или же они были сфабрикованы самими евангелистами,— разросся до вопроса о том, что является главной действующей силой во всемирной истории: «субстанция» или «самосознание»» (1, 21, 280). Спор между сторонниками «субстанции» и сторонниками «само-

сознания» был спором по вопросу о том, как относится закономерный ход истории к истории мысли, к сознательной деятельности отдельных лиц. Штраус как сторонник либерального понимания исторического прогресса отстаивал права «субстанции». Б. Бауэр, будучи выразителем буржуазно-революционной идеологии, защищал права «самосознания» и тем самым подчеркивал решающую роль субъективного фактора в истории. Этим путем Б. Бауэр приходит к противопоставлению «критики» «некритической массе», культу личности и отрицанию исторической закономерности.

Младогегельянкам принадлежит большая заслуга в критике религии, они выступили против всякой религии. Но их атеизм покоился на идеалистическом мировоззрении и в силу этого не был последовательным. Маркс и Энгельс подвергли младогегельянцев резкой критике (1, 3, стр. 18).

Младогегельянцы не смогли возглавить революционное движение в Германии. В трактовке же многих вопросов левые гегельянцы сделали шаг назад в сравнении со своим учителем.

Ни левые, ни тем более правые гегельянцы не оказались способными развить дальше теорию Гегеля.

Идеологическая борьба в Германии 40-х годов велась не только внутри гегелевской школы. Существовали и такие идейные течения, которые были направлены против гегельянцев. Так, с явно реакционных позиций критиковали Гегеля так называемые «пози-

тивисты» — Вейсе, Фихте-сын. Далее для борьбы с гегельянством в 1840 г. в Берлин был приглашен престарелый Шеллинг, который стал читать «Философию откровения».

Наиболее глубокую критику гегелевской философии дал Л. Фейербах, вышедший из среды левых гегельянцев. Его «Сущность христианства» (1841) была поворотным пунктом в немецкой философии 40-х годов в Германии. Фейербах критиковал Гегеля с материалистических позиций. Но Фейербах не вскрыл рациональные моменты гегелевской философии, вместе с реакционной системой отбросил и его метод, или, как образно говорит Энгельс, вместе с грязной водой выплеснул из ванны и ребенка.

Таким образом, ни ученики Гегеля, ни его противники, ни Фейербах не смогли по-настоящему выявить, спасти и развить дальше рациональные стороны гегелевского учения.

Революция 1848 г. отодвинула в сторону философские споры. После поражения революции философия Гегеля на длительный период была позабыта.

В середине XIX в. естествоиспытатели открыто выражают свое разочарование в философии немецкого идеализма, возникают философский нигилизм и вульгарный материализм, получает широкое распространение иррационалистическая философия Шопенгауэра. С реакционных позиций переосмысливается и критикуется философия Гегеля Германом Лотце, Фехнером, Тренделенбургом, Э. Гартманом и др. Возникший во второй половине XIX в. позитивистский идеа-

лизм был также направлен против гегелевской философии. Позитивисты обращаются не к Гегелю, а к Канту.

Во второй половине XIX в. наблюдается возрождение абсолютного идеализма в Англии. Гегель становится здесь популярным философом. Стирлинг, Грин, Керд, Брэдли используют философию Гегеля для борьбы против материализма и дарвинизма в естествознании, а также для обоснования религии. Таким образом, английские сторонники философии Гегеля оказались неспособными развить положительные моменты гегелевского учения. Нужно сказать, что в буржуазной философии учение Гегеля во второй половине XIX в. было вытеснено неокантианством и позитивизмом.

С конца XIX столетия интерес к философии Гегеля вновь пробуждается. Лассон в Германии, Боланд в Голландии начинают издавать сочинения Гегеля с обширными комментариями. В 1906 г. Б. Кроче публикует работу «Живое и мертвое в гегельянстве». В 1930 г. образуется международное гегелевское общество. В 1930 г. созывается гегелевский конгресс в Гааге, а в 1931 г. — в Берлине.

В опубликованных работах Гегель сближается с Кантом, т. е. его диалектике придается субъективный оттенок. В «Истории молодого Гегеля» Дильтей изображает немецкого мыслителя в качестве мистика и иррационалиста. Как иррационалиста толкует Гегеля Р. Кронер. Французские экзистенциалисты Жан Валь, Жан Ипполит сбли-

жают Гегеля с экзистенциализмом. Это означает, что гегелевскому учению придается характер субъективно-идеалистический. В этом же духе истолковывают Гегеля Кожев, Мерло-Понти. Что касается позитивистов и неопозитивистов XX в., то они полностью игнорировали гегелевское наследие, как это делал Рассел и как это делают современные неопозитивисты. У них тенденция — ликвидировать философию как форму теоретического мышления.

Свидетельством интереса к Гегелю являются в настоящее время регулярно созываемые международные гегелевские конгрессы. Во главе международного гегелевского общества стоит крупный прогрессивный ученый Вильгельм Р. Байер. На гегелевских конгрессах часто разворачиваются острые дискуссии, в которых находит отражение современная классовая борьба. Учение Гегеля стало ареной современной идеологической борьбы. Его наследие сохраняет свое научное и практически-политическое значение до сегодняшнего дня. По пути верного истолкования идей Гегеля пошли те мыслители, которые стояли на революционно-демократических позициях. Революционно-демократическое истолкование гегелевского учения нашло свое наиболее яркое выражение в трудах русских революционных демократов — Белинского, Герцена, Чернышевского.

Только основоположники марксизма-ленинизма точно определили место Гегеля в истории философии, вскрыли классовые и гносеологические корни гегелевского учения,

выявили его внутренние противоречия и осуществили коренную переработку идеалистической диалектики с позиций диалектического материализма. Великую заслугу Гегеля Энгельс видит в том, что он «впервые представил весь природный, исторический и духовный мир в виде процесса, т. е. в беспрерывном движении, изменении, преобразовании и развитии, и сделал попытку раскрыть внутреннюю связь этого движения и развития... Для нас здесь безразлично, что Гегель не разрешил этой задачи. Его историческая заслуга состояла в том, что он поставил ее» (1, 20, 23).

Главным приобретением философии Гегеля В. И. Ленин считал диалектику, т. е. «учение о развитии в его наиболее полном, глубоком и свободном от односторонности виде, учение об относительности человеческого знания, дающего нам отражение вечно развивающейся материи» (3, 23, 43—44).

Отмечая великие заслуги Гегеля в разработке диалектики, Маркс в то же время указывает в «Капитале» на полную противоположность своего метода гегелевскому.

В статье «О значении воинствующего материализма» В. И. Ленин указал на необходимость систематического изучения диалектики Гегеля. Это указание Ленина сохраняет свое значение до настоящего времени.

Гегель относится к тем великим мыслителям, интерес к которым с течением времени не угасает, что свидетельствует об огромной ценности его философского наследия для современности.



ПИСЬМО ГЕГЕЛЯ ДЮБОКУ

от 30 июля 1822 г.

ГЕГЕЛЬ — ДЮБОКУ

*Берлин, 30 июля 1822 г.*

Мне надлежит принести Вам, глубокоуважаемый господин, свои извинения за задержку ответа на благосклонное письмо, каковым Вы пожелали почтить меня. Первое Ваше письмо обрадовало меня возможностью познакомиться с искренним другом истины, а второе теперь и со знатоком форм, в каковые стремится философия облечь истину, равно как с человеком, зрелым благодаря опыту внешней и внутренней жизни, деятельным в практическом призвании, удовлетворенным как своими трудами, так и семейной жизнью. Эти сведения, сообщенные Вами о себе, облегчают мне ответ, не только предоставляя мне более конкретные исходные моменты для изложения мыслей, но и являя мне душу, единую с самой собой и своим положением, внутреннее здоровье духа, каковое, верно, создает для индивида основу подлинного познания, тогда как в противном случае раздумья легко могут приводить к болезненному копанию в своей душе, не знающему ни начала, ни конца прежде всего потому, что она и не желает знать их.

Что касается объяснения мыслей моих об истине, о чем Вы просите меня, то Вы сами знаете, что

подобные мысли, дабы быть оправданными, требуют исчерпывающего истолкования и письмо может ограничиться лишь общими указаниями; равным образом Вы желаете, чтобы я указал то из моих сочинений, где Вы могли бы обнаружить требуемое. Постараюсь соединить ответ на оба вопроса.

Мне не надо говорить о том, что вообще истина ближайшим образом открыта для человека в религии, что она оживлена и оплодотворена опытом его жизни и его души; ибо постигать в форме мысли есть уже дальнейшая потребность — то есть потребность в том, чтобы, пользуясь употребленным Вами выражением, не просто обладать ею в вере, но и видеть ее — именно глазами духа, ибо телесными глазами это невозможно — *ведать* истину. А интересы Вашего духа давно уже привели Вас к точке зрения такой потребности. [Итак, мне не приходится указывать на первую форму, равно как говорить о переходе ее во вторую, то есть веры в знание. Только одно позвольте мне заметить, что сразу же составляет важное различие, берутся ли вера и знание как различные по своему содержанию или же как разные формы одного и того же содержания. И в этом отношении мой взгляд состоит в том (причем это для меня один из важнейших пунктов), что религия, конечно, могла обманывать индивидов, но не народы и не поколения и что философия до тех пор не завершена, по крайней мере в изложении своем, пока ей не удастся осуществить примирение и гармонию веры и знания.] О соотношении этих форм я рассуждал недавно на нескольких страницах, экземпляр которых осмелюсь приложить теперь к письму (прошу сначала внимательно исправить указанные опечатки) и которые являются предисловием к сочинению одного из моих учеников, д-ра Хинрикса, «О религии в отношении к науке».

Но мысль о понимании, постижении истины в мышлении сейчас же встречается с кантовским взглядом о простой субъективности мышления — взгляд этот известен Вам и Вы поднялись над ним. Поскольку Вы, как вижу я из Вашего письма, француз по рождению и, кроме того, человек, занятый здоровой деятельностью, Вы не могли остановиться на таком немецком ипохондрическом взгляде, который

обратил в тщету все объективное и только наслаждается этой тщетой в своей душе. [Говоря так, я отнюдь не забываю о заслугах кантовской философии — на ней я сам воспитан — для прогресса, и даже в особенности для революции в философском образе мысли.] Но и отвлекаясь от прочих заслуг кантовской философии, приведу в пример только одно — насколько интересно и поучительно не только видеть у Канта, в его так называемых постулатах, потребность в идее, но и ближайшее определение таковой. Все сказанное в его «Критике способности суждения» о мысли *созерцающего рассудка, цели в самом себе, которая в то же время существует и естественным образом* — в органических вещах, все это может послужить введением для дальнейшего развития взглядов. Правда, нужно отвлечься от высказанной там точки зрения, что подобные идеи берутся только как субъективный принцип рассмотрения. Скажу здесь о том, что приводите Вы в своем письме, — о том, что идею я понимаю как становление, как единство бытия и ничто. Отмечу здесь два момента. Во-первых, бытие и ничто суть наиабстрактнейшие, наибеднейшие, а потому первоначальные формы противоречия; другие такие формы, из которых ни одной нельзя, однако, придерживаться в отдельности, — бытие и сущность, бытие и мышление, идеальность и реальность, понятие и объективность, подобно изменчивому и неизменному у Рейнгольда — соединение и различие и т. д. Напротив, научным способом представления идеи я считаю такое, при котором раскрывается процесс, причем начиная с абстрактного, ибо всякое начало абстрактно, и кончая конкретным, как процесс движущийся сам по себе и саморазвивающийся. Вообще идея по существу своему конкретна как единство различного, а высшее единство есть единство понятия с его объективностью, почему и истина, но уже в связи с представлениями, определяется как совпадение таковых с предметами. Но затем я беру истину еще и в том более определенном смысле, что она присуща или не присуща предметам в них самих. Неистинный предмет вполне может существовать, а у нас может быть правильное о нем представление, но такой предмет не то, чем он должен быть,

то есть он несообразен со своим понятием (это мы называем также дурным). Дурное действие не истинно, понятие разумной воли в нем необъективно, а понятие такое есть то, чем должно быть действие, то есть присущее ему предназначение. Поэтому только идея в высшем ее значении, бог, есть истинно истинное, то, где у свободного понятия в его объективности нет уже неразрешенных противоречий, то есть то, что никоим образом больше не сковано конечным. Во-вторых, замечу, что следует выставлять такие определения, как: *идея есть единство бытия и ничто, понятия и объективности, изменчивого и неизменного и т. д.*— и такие тезисы, как: *бытие есть ничто, понятие есть объективность, идеальное есть реальное, и наоборот.* Но одновременно нужно знать, что все подобные определения и тезисы односторонни, а посему оппозиция им правомерна. Присущий им недостаток и состоит как раз в том, что они выражают по преимуществу только одну сторону, *единство, существование (das Ist)* и, следовательно, не выражают наличного различия (бытие и ничто и т. д.) и того негативного, что заключено в сопряжении таких определенностей. Поэтому вполне обоснована манера Рейнгольда выражаться — *различающее соединение* и т. д. В этом отношении взгляд мой состоит в том, что идея может быть выражена и постигнута только как процесс в ней самой (пример — *становление*) и как движение. Ибо истинное не есть нечто только покоящееся, сущее, но есть только нечто самодвижущееся и живое; вечное различие и существующее в Едином сведение всякого различия к тому, чтобы оно уже не было различием; что также, будучи понятно как некий способ восприятия, может быть названо вечной любовью. Идея, жизнь, дух — они существуют только как движение в самом себе, как такое движение, которое равным образом есть абсолютный покой.

Однако время кончать и поэтому прибавлю только одно: я склонен думать, что содержание это наличествует во всяком подлинном сознании, во всех религиях и философских системах, но что наша нынешняя позиция состоит в том, чтобы познавать это содержание в его развернутом виде, что не может происходить иначе, нежели научным путем,

единственным, каким может быть оно подтверждено. Я при моем положении взял на себя труд способствовать возвышению философии до уровня науки, и только эту цель преследуют все мои прежние работы, отчасти несовершенные, отчасти еще не законченные. Обзор проблем я пытался дать в своей «Энциклопедии», которая весьма нуждается, однако, в переработке. В соответствии с этой целью рассматривайте и Вы мои прежние и будущие сочинения, моя «Логика» и затем моя «Философия права» (бельмо в глазу у демагогического народца) призваны стать такой научной разработкой — первая всеобщего, вторая — одной из частей идеи, открывающейся в действительности, идеи, которая во всем едина. Здесь Вы сможете лучше рассмотреть мой метод, который стремится только развить процесс, необходимо следующий из понятия, а в остальном не должен заботиться ни о каких основаниях и мнениях и не оглядываться в поисках таковых.

Остается только пожелать, чтобы эти немногие слова помогли Вам познакомиться в общих чертах с моими взглядами и способом философского рассуждения, как Вы того просили. Из этого моего опыта Вы по крайней мере увидите, что я был весьма обрадован узнать в Вашем лице друга философии (друзей невежественного самомнения множество). С глубоким уважением

покорнейше  
проф. Гегель  
(7, 2, стр. 414—418).

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- |  |  |
|--|--|
| <p>Абуш А. 7<br/>                     Альтенштейн (барон) 24<br/>                     Ариосто Л. 188<br/>                     Аристотель 98<br/>                     Байер В. Р. 208<br/>                     Бауэр Б. 203—205<br/>                     Белинский В. Г. 157, 208<br/>                     Бетховен Л. 12<br/>                     Боланд Г. 207<br/>                     Брэдли Ф. Г. 207<br/>                     Валь Ж. 207<br/>                     Вейсе 206<br/>                     Габлер 203<br/>                     Гайм Р. 24, 26<br/>                     Галлер А. 26, 157<br/>                     Гарденберг 23<br/>                     Гартман Э. 206<br/>                     Гегель Г. Л. 15<br/>                     Гегель И. 26<br/>                     Гегель К. 26<br/>                     Гельвеций К.-А. 48, 146<br/>                     Гёльдерлин Ф. 16, 18<br/>                     Гердер И. Г. 8<br/>                     Герцен А. И. 157, 208<br/>                     Гёте И. В. фон 8, 12, 184<br/>                     Гешель 203<br/>                     Гинрихс 203<br/>                     Глюк К. В. 12<br/>                     Гоббс Т. 48<br/>                     Гогель И. 18</p> | <p>Гомер 186, 188<br/>                     Граф А. 12<br/>                     Грин Т. Х. 207<br/>                     Данте А. 188<br/>                     Дидро Д. 59<br/>                     Дильтей В. 207<br/>                     Жан-Поль 184<br/>                     Ипполит Ж. 207<br/>                     Кант И. 8, 12, 13, 16, 19, 21, 34, 51, 52, 63, 75, 77, 98, 116, 132, 144, 155, 181, 207<br/>                     Керд (Кэрд) Э. 207<br/>                     Клопшток Ф. Г. 12<br/>                     Кожев 208<br/>                     Кондильяк Э. Б. 127<br/>                     Кронер Р. 207<br/>                     Кроче Б. 207<br/>                     Лассон Г. 207<br/>                     Ленин В. И. 7, 9, 27, 82, 86, 92, 99, 103, 105, 107, 108, 110, 112, 114, 177, 199, 209<br/>                     Лессинг Г. Э. 12<br/>                     Локк Дж. 34<br/>                     Лотце Г. 206<br/>                     Людовик XVI 16<br/>                     Маркс К. 7, 9, 29, 32, 39, 44, 67, 68, 70, 72, 73, 82, 89, 112—</p> |
|--|--|

- 114, 142, 143, 152,  
157, 167, 177, 205,  
209  
Мерло-Понти М. 208  
Михелет 203  
Мольер Ж.-Б. 186  
Моцарт В. А. 12  
Наполеон Л. Б. 17, 20,  
23  
Нитхаммер 22  
Пиавци Д. 21  
Платон 16  
Рассел Б. 208  
Рейнгольд К. Л. 19  
Рембрандт (ван Рейн)  
184  
Рикардо Д. 8  
Розенкранц К. 203  
Руге А. 203  
Руссо Ж.-Ж. 16  
Савиньи Ф. К. фон 26,  
157  
Смит А. 8, 146  
Софокл 188  
Стирлинг Дж. Х. 207  
Стюарт Дж. 18  
Тишбейн Г. В. 12  
Тренделенбург А. 206  
Тухер М. 26  
Фейербах Л. 70, 115,  
203, 206  
Фехнер Г. Т. 206  
Фихте И. Г. 8, 12, 17,  
19, 21, 51, 52, 63,  
132, 144  
Фихте-сын 206  
Фридрих-Вильгельм III  
23, 24, 201  
Чернышевский Н. Г.  
157, 208  
Шекспир В. 184, 186  
Шеллинг Ф. В. И. 8,  
16, 17, 19, 21, 62,  
117, 206  
Шиллер Ф. К. С. 8, 12,  
184  
Шлейермахер Ф. Э. 21,  
26  
Шопенгауэр А. 206  
Штейгер К. Л. 17  
Штейн (барон) 22, 23  
Штраус Д. Ф. 203—205  
Шульц И. 26  
Энгельс Ф. 7, 9, 11—13,  
30, 32, 39, 82, 106,  
114, 116, 118, 121,  
130, 143, 177, 200,  
204—206, 209  
Якоби Ф. Г. 21, 63

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2.
2. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
3. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1—55. М., 1958—1965.

\* \* \*

4. *Hegel G. W. F.* Sämtliche Werke. Hrsg. von G. Lasson. Leipzig, 1911 ff.
5. *Hegel G. W. F.* Sämtliche Werke. Neue kritische Ausgabe. Hrsg. von J. Hoffmeister.
6. *Hegel G. W. F.* Theologische Jugendschriften. Hrsg. von H. Nohl. Tübingen, 1907.
7. *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет, т. 1—2. М., 1970—1971.
8. *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения, т. 1—14. М.—Л., 1929—1959.

\* \* \*

9. *Асмус В. Ф.* Диалектический материализм и логика. Киев, 1924.
10. *Асмус В. Ф.* Очерки по истории диалектики в новой философии. Изд. 2. М.—Л., 1930.
11. *Бакрадзе К. С.* Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958.
12. *Бакунин М.* Предисловие переводчика к «Гимназическим речам Гегеля».—Собр. соч. и писем, т. 2. М., 1934.
13. *Быховский Б.* Метод и система Гегеля. М., 1941.
14. *Быховский Б.* Младогегельянство.—«Под знаменем марксизма», 1940, № 10.



15. *Вандек В. и Тимоско В.* Гегель и Кант.— «Под знаменем марксизма», 1931, № 11—12.
16. *Гайм Р.* Гегель и его время. Пер. с нем. СПб., 1861.
17. «Гегель и диалектический материализм». Сб. статей к 100-летию со дня смерти Гегеля. М., 1932.
18. *Герцен А. И.* Былое и думы.— Собр. соч., т. 8—10. М., 1956; т. 11. М., 1957.
19. *Герцен А. И.* Дилетантизм в науке.— Собр. соч., т. 3. М., 1954.
20. *Герцен А. И.* Дневник 1842—1845.— Собр. соч., т. 2. М., 1954.
21. *Герцен А. И.* Письма об изучении природы.— Собр. соч., т. 3. М., 1954.
22. *Гиляров-Платонов Н. П.* Онтология Гегеля.— «Вопросы философии и психологии», 1891, кн. 8, 10; 1892, кн. 11.
23. *Гогоцкий С. С.* Гегель Г. В. Ф.— В кн.: «Философский лексикон», т. 2. Киев, 1861.
24. *Голосов В. Ф.* К вопросу о классовых корнях гегелевской философии.— «Ученые записки Красноярского государственного педагогического института», 1955, т. 4, вып. 1.
25. *Гоникман С.* Учение Гегеля о «действительности».— «Под знаменем марксизма», 1924, № 1, 3.
26. *Градовский А. Д.* Политическая философия Гегеля.— «Журнал Министерства народного просвещения». СПб., 1870, ч. 150.
27. *Гулиан К. И.* Метод и система Гегеля. Пер. с румын., т. 1—2. М., 1962—1963.
- 27а. *Гулыга А. В.* Гегель. М., 1970.
28. *Дебольский Н. Г.* Логика Гегеля в ее историческом основании и значении.— «Журнал Министерства народного просвещения». СПб., 1912, ч. 40.
29. *Дебольский Н. Г.* О диалектическом методе, ч. 1. СПб., 1872.
30. *Деборин А.* Маркс и Гегель.— В его сб. «Философия и марксизм». М.-Л., 1926.
31. *Дынник М.* Учение Гегеля о случайности.— «Вестник Коммунистической Академии». М., 1929, кн. 34(4).

32. Дынник М. Философия Гегеля и ее место в теории философской мысли.— В кн.: «Из истории философии». М., 1957.
33. Ильин И. А. Философия Гегеля, как учение о конкретности бога и человека, т. 1—2. М., 1918.
34. Иовчук М. Т. Диалектика Гегеля и русская философия XIX века. — «Вопросы философии», 1957, № 4.
35. Каммари М., «Философия права» Гегеля.— «Под знаменем марксизма», 1935, № 2.
36. Каринский М. Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873.
37. Катков М. Н. Берлинские новости.— «Отечественные записки», 1841, кн. 16.
38. Катков М. Н. Германская литература.— «Отечественные записки», 1841, кн. 15.
39. Кольман Э. и Яновская С. Гегель и математика. — «Под знаменем марксизма», 1931, № 11—12.
40. Кэрд Э. Гегель. Пер. с англ. М., 1898.
41. Лавров П. Л. Гегелизм.— «Библиотека для чтения». СПб., 1858, т. 149 и 151.
42. Лавров П. Л. Практическая философия Гегеля.— «Библиотека для чтения». СПб., 1859, т. 154 и 155.
43. Лифшиц М. Судьба литературного наследия Гегеля.— «Литературное наследство», 1932, т. 2.
44. Меринг Ф. История Германии с конца средних веков. Изд. 3. М., 1924.
45. Митин М. Гегель и теория материалистической диалектики. М., 1932.
46. Новгородцев П. Реставрационный идеализм Гегеля в изображении Гайма.— В сб. «Помощь». Изд. 2. СПб., 1903.
47. «О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX века». — «Большевик», 1944, № 7—8.
48. Овсянников М. Ф. Первые философские работы молодого Гегеля.— «Ученые записки Московского областного педагогического института». М., 1956, т. 42.
49. Овсянников М. Ф. Философия Гегеля. М., 1959.
50. Ойзерман Т. Философия Гегеля. М., 1956.

51. Плеханов Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю.— «Избранные философские произведения», т. 1. М., 1956.
52. Плеханов Г. В. К шестидесятой годовщине смерти Гегеля.— «Избранные философские произведения», т. 1. М., 1956.
53. Плеханов Г. В. От идеализма к материализму.— «Избранные философские произведения», т. 3. М., 1957.
54. Плеханов Г. В. Предисловие к книге А. Деборина «Введение в философию диалектического материализма».— «Избранные философские произведения», т. 3. М., 1957.
55. Редкин П. Г. Обзорение Гегелевой логики.— «Москвитянин». М., 1841, ч. 4, № 8.
56. Соколов В. В. Философия Гегеля. М., 1959.
57. Стасюлевич М. Опыт исторического обзора главных систем философии. СПб., 1866. Изд. 2. 1902.
58. Тольятти П. От Гегеля к марксизму.— «Вопросы философии», 1955, № 4.
59. Тренделенбург А. Логические исследования. Пер. с нем., ч. 1—2. М., 1868.
60. Фейербах Л. К критике философии Гегеля.— «Избранные философские произведения», т. 1. М., 1955.
61. Фейербах Л. Основные положения философии будущего.— «Избранные философские произведения», т. 1. М., 1955.
62. Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии.— «Избранные философские произведения», т. 1. М., 1955.
63. Фейербах Л. Сущность христианства.— «Избранные философские произведения», т. 2. М., 1955.
64. Фишер К. История новой философии, т. VIII, ч. 1. М.-Л., 1933.
65. Цейтлин Э. Физика Гегеля.— «Под знаменем марксизма», 1925, № 5—6.
66. Чернышев Б. С. О логике Гегеля. М., 1941.
67. Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии.— Полн. собр. соч., т. 7. М., 1950.

68. Чернышевский Н. Г. Очерки гоголевского периода русской литературы.— Полн. собр. соч., т. 3. М., 1947.
69. Чернышевский Н. Г. Письма.— Полн. собр. соч., т. 14. М., 1949, т. 15. М., 1950.
70. Чернышевский Н. Г. Эстетические отношения искусства к действительности.— Полн. собр. соч., т. 2. М., 1949.
71. Юдин П. Борьба на два фронта в философии и гегелевская диалектика.— «Под знаменем марксизма», 1931, № 11—12.

\* \* \*

72. *Apostol P.* Probleme de logica dialectica in filozofia lui G. W. F. Hegel, v. 1. Buc., 1957.
73. *Axmann. W.* Zur Frage nach dem Ursprung des dialektischen Denkens bei Hegel. Würzburg—Anmühle, 1939.
74. *Bekker K.* Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhältniss zu Hegel. Zürich—New York, 1940.
75. *Cresson A.* Hegel. Paris, 1955.
76. *Croce B.* Ciò che è vivo, è ciò che è morto della filosofia di Hegel. Bari, 1907.
77. *D'Hondt J.* Hegel en son temps. Paris, 1968.
78. *D'Hondt J.* Hegel, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris, 1967.
79. *D'Hondt J.* Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel. Paris, 1968.
80. *Dilthey W.* Die Jugendgeschichte Hegels. Berlin, 1905.
81. *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. IV. Leipzig—Berlin, 1921.
82. „Dokumente zu Hegels Entwicklung“. Hrsg. von J. Hoffmeister. Stuttgart, 1936.
83. *Ebbinhaus.* Relativer und absoluter Idealismus. Leipzig, 1930.
84. *Erdei L.* A megismerés kezdete. A Hegeli logika első fejezetének kritikai elemzése. Budapest, 1957.
85. *Findlay J. N.* Hegel. London—New York, 1958.
86. *Gentile G.* La riforma della dialettica hegeliana, 2 ed. Messina, 1923.

87. *Glockner H.* Hegel, Bd. 1—2. Stuttgart, 1929—1940.
88. *Gregoire F.* Études hégéliennes. Les points capitaux du système. Paris, 1958.
89. *Gropp R. O.* Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus. 2. Aufl. Berlin, 1959.
90. *Gulian C.* Metodă și sistem la Hegel, v. 1, Bucuresti, 1957.
91. *Haering Th.* Hegel, sein Wollen und sein Werk, Bd. 1—2, Leipzig, 1929—1938.
92. *Heimann B.* System und Methode in Hegels Philosophie. Leipzig, 1927.
93. *Hyppolite J.* Études sur Marx et Hegel. Paris, 1955
94. *Hyppolite J.* Genèse et structure de la „Phénoménologie de l'esprit“ de Hegel. Paris, 1946.
95. *Kaufman W.* Hegel. Reinterpretation, texts, and commentary. New York, Doubleday, 1965.
96. *Kroner R.* Von Kant bis Hegel, Bd. II. Tübingen, 1924.
97. *Littl Th.* Hegel. Versuch einer Erneuerung. Heidelberg, 1953.
98. *Löwith K.* Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard. 4 Aufl. Stuttgart, 1958.
99. *Lucács G.* Der junge Hegel. Berlin, 1954.
100. *Mac Taggart J.* A commentary on Hegel's logic. Cambridge (England), 1910.
101. *Moog W.* Hegel und die Hegelsche Schule. München, 1930.
102. *Roques P.* Hegel, sa vie et ses oeuvres. Paris, 1912.
103. *Rosenkranz K.* Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Berlin, 1944.
104. *Simon J.* Das Problem der Sprache bei Hegel. Köln, 1957.
105. *Stace W. T.* Philosophy of Hegel. London, 1956.
106. *Stirling J. H.* The secret of Hegel. New ed. Edinburgh, 1898.
107. *Wahl J.* Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, 1929.

## СО Д Е Р Ж А Н И Е

|  |     |
|--|-----|
| Предисловие . . . . .  | 7   |
| Глава I. <b>ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ</b> . . . . .                                 | 10  |
| Глава II. « <b>ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА</b> » . . . . .                              | 28  |
| Глава III. <b>ЛОГИКА</b> . . . . .   | 74  |
| а) Бытие . . . . .   | —   |
| б) Сущность . . . . .  | 80  |
| в) Понятие . . . . .   | 89  |
| Глава IV. <b>УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ</b> . . . . .                                    | 115 |
| Глава V. <b>ФИЛОСОФИЯ ДУХА, ИЛИ<br/>УЧЕНИЕ ОБ ОБЩЕСТВЕ</b> . . . . .           | 123 |
| 1. <b>Субъективный дух, или учение о<br/>    человеке</b> . . . . .            | 124 |
| а) Антропология . . . . .  | —   |
| б) Феноменология . . . . .   | 127 |
| в) Психология . . . . .  | 129 |
| 2. <b>Объективный дух</b> . . . . .  | 129 |
| а) Учение о праве, экономике и го-<br>сударстве . . . . .                      | —   |
| б) Теория исторического процесса . . . . .                                     | 159 |
| 3. <b>Абсолютный дух, или формы общест-<br/>    венного сознания</b> . . . . . | 177 |
| а) Искусство . . . . .   | 178 |
| б) Религия . . . . .   | 189 |
| в) Философия . . . . .   | 196 |
| Заключение . . . . .   | 201 |
| Приложение. Письмо Гегеля Дюбоку от<br>30 июля 1822 г. . . . .                 | 210 |
| Указатель имен . . . . .   | 215 |
| Литература . . . . .   | 217 |

**Овсянников М. Ф.**

**О-34** Гегель. М., «Мысль», 1971.  
223 с. (Мыслители прошлого).

В книге дается анализ философской системы Гегеля— великого немецкого мыслителя конца XVIII—начала XIX в. Автор критически излагает все разделы гегелевского учения — логику, философию природы, философию духа. Последняя включает учение об обществе в различных его проявлениях: в политике, государстве, праве, искусстве и т. д. Особенно детально рассматривается гегелевская идеалистическая диалектика, раскрывается ее рациональное содержание и в то же время историческая ограниченность.

1—5—1  
51—71

**1Ф**

*Овсянников Михаил Федотович*

**ГЕГЕЛЬ**

Редактор *А. В. Мамонтов*

Младший редактор *И. Танана*

Оформление серии *В. А. Носкова*

Гравюра *Л. А. Быкова*

Художественный редактор *С. М. Полесицкая*

Технический редактор *О. А. Барабанова*

Корректор *Л. Ф. Кирилина*

Сдано в набор 31 мая 1971 г. Подписано в печать 11 октября 1971 г. Формат бумаги 70×90<sup>1</sup>/<sub>32</sub>, № 2. Усл.-печатных листов 8,19. Учетно-издательских листов 8,11. Тираж 62 000 экз. А 02579. Цена 26 коп. Заказ № 688.

Издательство «Мысль». Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типоофсетная фабрика «Атлас» Комитета по печати при Совете Министров УССР. Львов, Зеленая, 20.