

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

На правах рукописи

Лопатюк Роман Юрьевич

«Проблема природы и триадный метод Гегеля»

Специальность – 09.00.03 История философии

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
кандидат философских наук, старший научный сотрудник
Кричевский Андрей Владимирович

Москва, 2020

Оглавление

Введение.	4
1. Рассудок и разум в философии Гегеля.	19
1.1. Критика корреспондентной теории истины и закон тождества в философии Гегеля.	19
1.2. Три отношения мысли к объективности.	26
1.3. Соотношение триадного метода и категорий рассудка и разума в философии Гегеля.	30
1.4. Интерпретация М. Тойннисена.	42
2. Философия природы Шеллинга и Гегеля как источник триадного метода.	47
2.1. Понятие «тождество» (Identität) и концепция естественного состояния.	47
2.2. Романтизм и теория естественного состояния.	50
3. Философия мифа в ранних работах Шеллинга.	65
3.1. Связь теории интеллектуальной интуиции и теории золотого века с точки зрения Гегеля.	65
3.2. Концепция «золотого века» в диссертации и статье «О мифах» Шеллинга.	69
3.3. «Примитивизм» и идея технического прогресса в философии Шеллинга и Гегеля.	77
4. Понятие тождества в работах Франкфуртского периода и Йенского периода философии Гегеля.	83
4.1. Значение работ Франкфуртского периода и Йенского периода в философии Гегеля.	83
4.2. Влияние системы Спинозы на триадный метод Гегеля и философию «франкфуртского кружка».	84
4.3. Влияние Гельдерлина на триадный метод Гегеля и Шеллинга.	86
4.4. Эволюция взглядов Гегеля на философию Фридриха Якоби и	

отношение к скептицизму.	92
5. Различные подходы к проблеме источника и цели идеи синтеза в философии Шеллинга и Гегеля.	101
5.1. Место природы в системе Гегеля.	101
5.2. Любовь как цель субъектно-объектного тождества в системах Шеллинга и Гегеля.	104
5.3. Органицистская и системная интерпретации триадного метода философии Шеллинга и Гегеля.	107
6. Проблема референтных понятий в философии Гегеля и её связь с диалогом «Бруно» Шеллинга.	117
6.1. Влияние диалога «Бруно» Шеллинга на триадный метод Гегеля.	117
6.2. Теория «тождества не-тождества и тождества» как модель триадного метода в версии К. Дюзинга.	125
6.3. Референтные термины и концепция «содержательности» понятий логики в философии Гегеля.	138
7. Философия свободы и триадный метод.	143
7.1. Свобода и проблема природы в философии Шеллинга и Гегеля.	143
7.2. Свобода и понятие тождества в философии Шеллинга и Гегеля.	159
Заключение.	167
Список литературы.	174

Введение

Работа «Проблема природы и триадный метод Гегеля» посвящена исследованию роли категории природы в становлении триадного метода Гегеля.

Актуальность работы:

В рамках гегелеведения проблема триадного метода занимает одно из центральных мест. Вся философская система Гегеля организована по модели триад. По этой причине ни один из разделов системы Гегеля не может быть правильно истолкован без предварительного рассмотрения характера триадного метода в философии немецкого мыслителя. В зависимости от изменений в интерпретации триадной схемы меняется также и понимание конечной цели всей гегелевской философской системы в целом, что накладывает отпечаток и на понимание других её разделов.

В научных исследованиях в основном принята точка зрения, согласно которой решающую роль в становлении гегелевской системы сыграла так называемая проблема субъективности. Специфика философии Гегеля заключается в том, что объект познания истолковывается одновременно и как субъект. Данный поворот был обоснован в «Феноменологии духа», которая понимается как введение в систему. Тем самым система Гегеля получила принципиальное отличие от системы Шеллинга. Категория природы соответственно отходит на второй план, а на место первого члена глобальной триады системы становится логика. Таким образом, система, начиная развитие с субъекта, возвращается затем к своему началу. В качестве оснований такого субъективистского поворота в науке указываются разные вероятные источники. Например, Киммерле считает решающим влияние Фихте, то есть немецкий исследователь полагает, что в философии Гегеля имел место отход от идей Шеллинга и частичный возврат к системе Фихте. Том Рокмор, Дитер Генрих, Манфред Франк указывают, прежде всего, на стремление преодолеть проблему скептицизма, с которой столкнулась трансцендентальная философия в последнее десятилетие восемнадцатого века. Байзер и другие сторонники органицистской версии полагают, что решающую

роль в становлении философии Гегеля сыграла идея организма, то есть идея целостности, которая не равна сумме своих частей. Соответственно объект познания в данной версии истолковывается как самоорганизующийся субъект. Гегель, таким образом, в органицистской версии выступает как шеллингианец, который проводил идеи Шеллинга последовательнее, чем сам Шеллинг. Зачастую многие версии соседствуют в рамках интерпретации одного исследователя. Например, Киммерле отчасти принимает органицистскую интерпретацию, но ставит её ниже, чем концепцию фихтеанского влияния. Дюзинг полагает, что проблему субъективности необходимо истолковывать через теорию «тождества не-тождества и тождества», иными словами, самоотсылочность понятий понимается Дюзингом как источник субъективистского поворота Гегеля. При этом в зависимости от решения данной проблемы система Гегеля приобретает в глазах исследователей те или иные особенности. Например, в рамках органицистской интерпретации триады последняя трактуется по аналогии с процессами, происходящими в органической природе [90, p. 86]. Соответственно, цель всей системы может быть понята как жизнь в самом широком смысле. С другой стороны, при интерсубъективной интерпретации философия Гегеля истолковывается таким образом, что триада должна отражать идею коммуникабельности [58, S. 173], [111, S. 23]. Таким образом, вопрос о порядке трех членов большой триады системы Гегеля имеет существенное значение при интерпретации философии Гегеля.

В начале 20 века круг возможностей для интерпретации философии Гегеля существенно расширился благодаря привлечению в исследовательской работе ранних произведений Гегеля. На сегодняшний день ни одно серьезное исследование не обходится без рассмотрения этапов становления мысли немецкого философа [11, с. 57]. В рамках такого подхода к исследованию Гегеля неизбежно возникает проблема разграничения периодов становления концепции триадного метода. С этой точки зрения, философию Гегеля можно рассматривать таким образом, что каждый этап формирования его философии будет иметь собственную диалектику. Поэтому количество версий происхождения

спекулятивного метода будет умножаться пропорционально выделяемым в генезисе мысли Гегеля периодам.

При этом исследование ранних работ Гегеля неизбежно влечёт за собой также проблему взаимовлияния идей немецких философов соответствующего временного отрезка. Первичные установки и принципы философии Гегеля формировались не в некоем вакууме, отдельно от исторического контекста и духа времени, а в процессе взаимообмена идеями с современниками. Поэтому проблема разграничения точек зрения таких немецких философов, как Гельдерлин, Шеллинг, Фихте, Новалис, Ф. Шлегель и других является как никогда актуальной. Даже в рамках одного и того же подхода к интерпретации триадного метода Гегеля точки зрения исследователей по вопросу первенства в открытии тех или иных идей могут кардинальным образом отличаться. Если в одном случае, например, в исследованиях Манфреда Франка, первенство в открытии триадного метода и, соответственно, всего абсолютного идеализма будет приписываться Гельдерлину, а также Шеллингу, то в работах Дюзинга заслуга в реформировании философии немецкого идеализма принадлежит Гегелю.

В основе одного из наиболее популярных подходов решения проблемы триады лежит попытка редуцировать триадную схему к каким-либо терминам гегелевской системы. Преимущество такого подхода, например, в сравнении с органицистской интерпретацией, которая в скрытой форме проводит идею саморазвивающейся системы, как чередования состояний устойчивости и неустойчивости, также состоит в том, что это делает триаду открытой для концептуального анализа и понимания. В зависимости от того, какой смысл в каждом конкретном случае желает подчеркнуть исследователь, выдвигается пара понятий, с помощью которых объясняются основные свойства триады в целом. Например, всеобщность-определенность (Фулда) [54], целое-часть (Винфилд) [184], обусловленное-необусловленное (Рокмор) [153]. С некоторыми оговорками сюда можно отнести также концепцию «тождества не-тождества и тождества» (Дюзинг, Шэффер) [41; 177]. В каждой подобной модели смыслы

соответствующих понятий проецируются на всю триаду в целом. Например, порядок ступеней триады объясняется Гансом Фридрихом Фулдой за счет того, что общее предшествует определению. В случае Винфилда целое предшествует части. Соответственно, в концепции Рокмора безусловное должно определять обусловленное, поэтому безусловное предваряет обусловленное. Таким образом, в моделях подобного типа всегда берутся два каких-либо корреляционных, соотносительных понятия. Переход к синтезу объясняется за счет того, что оба понятия имеют основание друг в друге или несамостоятельны без отношения друг к другу. Зачастую исследователи прибегают также к концепции антиномий или идее основания (Grundlage) системы философии.

В некотором смысле все такого рода подходы могут рассматриваться как случаи одной и той же стратегии. Поэтому различные версии не являются жестко обособленными и могут быть сведены друг к другу. В целом в современном гегелеведении существует множество мнений относительно происхождения триадного метода и роли, которую он играет в системе Гегеля. Но даже несмотря на контрарность иных подходов, последние могут объединяться в рамках мнения одного из исследователей.

Как представляется автору настоящей работы, одна интерпретация является в некотором смысле фундаментальной, во всяком случае, для значительного круга исследователей. В данном случае речь идет о такой теории, согласно которой возникновение спекулятивной логики в немецком идеализме связано с субъектно-объектной проблематикой [39; 99; 57; 105; 30; 93; 24; 126; 103; 177]. Другими словами, термины субъект и объект рассматриваются как фундаментальные понятия, к которым можно свести все другие термины, будь то безусловное-обусловленное, целое-часть или всеобщность-определенность. Из упомянутых выше авторов, каждый, так или иначе, вынужден апеллировать к субъекту и объекту. Таким образом, данные термины можно рассматривать как такие фундаментальные понятия, к которым можно редуцировать триадный метод. В соответствии с этим подходом первые две ступени триады представляют собой субъект и объект, а третья является синтезом субъекта и объекта. Для подобного

понимания триадного метода имеется немало оснований. На протяжении всей истории развития западной философии субъектно-объектная проблематика находилась в центре внимания философов. Основной вопрос, возникавший в пределах этой модели, состоял в том, как осуществляется познание, и что придаёт ему истинный характер. В европейской докантовской философии этот вопрос имел форму психофизической проблемы, что нашло выражение в череде попыток великих философов объяснить взаимодействие субстанции, протяжённой и непротяжённой, а к концу восемнадцатого века размышления о природе познания привели философов к признанию ограниченности познавательных способностей человека. В философии Канта объект познания оказался отделён от познающего субъекта как «вещь-в-себе». Единственной реальностью, доступной для познающего субъекта в философии Канта, стал мир явлений. Уже Фихте, который первым применил триадный метод для выведения всех категорий своей системы, прямо связывал метод триад с понятиями субъекта и объекта. В «Основании общего наукоучения» Фихте писал: «знаменитый вопрос, который Кант остро поставил в «Критике чистого Разума»: как возможны синтетические суждения *a priori*? – получает теперь ответ самым общим и наиболее удовлетворительным образом» [45, S. 34]. Вслед за Фихте субъектно-объектную модель для построения системы принял Шеллинг. В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг противопоставляет природу и интеллигенцию [161, S. 10] как субъект и объект. Однако если Фихте использовал метод триад просто для объяснения происхождения синтетических суждений, то Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» уже отказывается от одностороннего субъективного идеализма [161, S. 12]. Благодаря идее изначального тождества бытия и мышления триадный метод превращается в философии Шеллинга в стратегию преодоления жёсткого обособления субъекта и объекта, существовавшего в философии Канта. Процесс познания здесь становится процессом объединения субъекта и объекта в синтезе.

В рамках субъектно-объектной интерпретации программа триадной методологии Гегеля также зачастую понимается как попытка дать ответ на

кантовский критицизм и преодолеть жёсткое обособление субъекта и объекта [30, р. 149], [53, р. 176]. Способ, который использует Гегель для решения этой проблемы, заключался в том, чтобы придать методу наиндивидуальный характер [99, S.123]. Уже в ранних сочинениях Гегель прямо связывает триадный метод с понятиями субъекта и объекта. В зрелый период философии Гегеля эта тенденция постепенно усиливается. Так в «Науке логики» Гегель истолковывает в качестве субъекта безличную идею. Лишь на одной из ступеней эволюции духа, а именно на стадии «субъективного духа», субъект приобретает форму человеческого сознания. В других разделах системы идея как субъект системы принимает иные формы, отличные как от сознания или чего-либо антропоморфного в целом. Объект познания при этом понимается Гегелем как отчуждённая от себя идея.

В результате такого методологического поворота вопрос о том, как возможно познание и возможно ли оно вообще, отходил на второй план. Ведь если субъект и объект, которые Гегель понял как противоположности, связаны друг с другом диалектической связью, то диалектика становится управляющим принципом по отношению к процессу познания. Поведение сторон познания, субъекта и объекта в данном случае получает подчинённый характер по отношению к диалектическому закону. В такой ситуации субъективный идеализм бессилён, так как сам субъект является одной из сторон диалектической триады. Статус логики при этом также меняется. Логика перестаёт быть органом, внешним инструментом познания и превращается в закон имманентного развития всего сущего. Другими словами, логика становится идентична метафизике.

Субъектно-объектная интерпретация метода Гегеля имеет ещё и то преимущество, что с её помощью можно без труда объяснить триадичную структуру, которая пронизывает всю систему Гегеля. Если принять, что логика Гегеля была направлена на преодоление кантовского дуализма, то каждую ступень триады можно представить как своеобразный субъект и объект в триаде, а синтез, соответственно, как истину, то есть снятие, устранение противоречия субъекта и объекта. Таким образом, первые два термина в схеме тезиса, антитезиса и синтеза понимаются как субъект и объект. Аналогию усиливает ещё

и то, что субъект и объект, так же как и любые две противоположности в философии Гегеля, связаны понятийно и не могут существовать друг без друга. Нельзя представить субъект отдельно от объекта и наоборот. Другими словами, субъект и объект представляют собой коррелятивные понятия. Аналогичным образом понятие истины предполагает субъект и объект и не может существовать без последних. При этом понятие истины предполагает только одну пару субъекта и объекта. То есть в каждой триаде не может быть субъекта и объекта больше или меньше, чем два.

Указанная интерпретация также подталкивает к выводу, что в каждом конкретном случае в элементах триады должны обнаруживаться смыслы чего-то субъективного и объективного. Действительно, эти смыслы присутствуют во множестве триад системы Гегеля. Такова, например, самая масштабная триада философии Гегеля «Наука логики – Философия природы – Философия духа». В некоторых случаях Гегель особо подчёркивает субъектно-объектный характер отношения понятий в триадах, давая соответствующие названия параграфам своей системы. Например, в третьем томе «Науки логики», то есть в учении о понятии, имеется три раздела: субъективность, объективность и идея. В «Философии духа» большая триада представляет собой субъективный дух, объективный дух, абсолютный дух. Абсолютный дух в качестве цели своей системы Гегель также прямо описывает как «единство субъективного и объективного» [69, S. 237].

Конечно, применительно к некоторым триадам наличие данного принципа кажется неочевидным. Так, например, в триаде «искусство – религия – философия», по крайней мере с первого взгляда, не возникает прямой ассоциации с субъектно-объектными отношениями. Однако в целом данная интерпретация позволяет объяснить характер и назначение метода в философии Гегеля, который по большей части сводится к преодолению скептицизма.

Не меньшую роль при интерпретации философии Гегеля имеет уже упоминавшийся вскользь выше вопрос о повороте немецкого философа от субстанции к субъекту. Данную проблему чаще всего именуют в гегелеведении

проблемой субъективности [39; 156]. С этой точки зрения философию Гегеля отличает от систем предшествующих мыслителей то, что объект в ней является в некотором смысле и субъектом, то есть объект является структурированным саморазвивающимся целым. Субъектом и объектом познания в равной мере выступает мышление. Такая философская программа также именуется философией абсолютного идеализма. В этой парадигме вопрос об объективности, то есть соответствии реальности понятиям более не стоит, поскольку сама реальность истолковывается как понятие. Исследователей в данном случае волнуют причины и способы обоснования в гегелевской философии такого поворота. Здесь, как представляется автору настоящего исследования, необходимо выделить два момента. Во-первых, если проблему субъективности истолковать как решающий момент, определивший специфику философии Гегеля, то это естественным образом предполагает, что триадный метод будет, так или иначе, затрагивать категории субъекта и объекта. Во-вторых, в исследовательской науке проблема субъективности часто рассматривается в качестве фактора, который обусловил разрыв Гегель и Шеллинга. То есть, совершив поворот к субъекту и выдвинув программу абсолютного идеализма, Гегель одновременно отошел от системы Шеллинга. Однако, по мнению автора настоящего исследования, вопрос о том, почему Гегель совершил субъективный поворот, то есть поставил субъект, ступень логики в качестве первой ступени большой триады своей системы, можно заменить вопросом, почему Гегель поставил природу на место второй ступени большой триады. Следствием такой постановки вопроса будет смещение акцента с логики на проблему природы в философии Гегеля. В данной диссертации автор постарается обосновать, что в принятой Гегелем схеме «логика – природа – дух» основополагающую роль играл вопрос о месте природы в системе, а не вопрос логики, трансцендентальной методологии и т.д.

Стоит также отметить, что ряд авторов, например, Дитер Генрих, Манфред Франк, Фредерик Байзер, подчеркивая значение проблемы субъективности, предполагают, что программа абсолютного идеализма принципиальным образом

отличается от системы Фихте и стоит ближе к философским идеям Шеллинга и Гельдерлина. Согласно версии указанных исследователей начало программы абсолютного идеализма было положено Гельдерлином в небольшой работе «Суждение и бытие». Соглашаясь в целом с такой трактовкой, автор настоящей работы, будет подчеркивать, что идеи Гельдерлина были основаны на взглядах Шеллинга, представленных в его статье «О мифах...» и диссертации «О начале зла...». При этом основой для философских построений Шеллинга послужила идея естественного состояния, воспринятая из философии просвещения. Идея тождества Шеллинга обусловлена субстанциализацией этических понятий философии просвещения. Отвергнув философию Шеллинга по причине несогласия с её этическими установками, Гегель в Йенский период приступает к построению собственного идеалистического проекта, в котором природа становится на место второй ступени большой триады системы.

Степень научной разработки тематики:

В исследованиях, посвященных философии Гегеля, проблема триадного метода занимает одно из центральных мест. Фактически любая работа, рассматривающая фундаментальные основания философии Гегеля, затрагивает проблему происхождения, генезиса и назначения диалектики Гегеля.

Фундаментальным проблемам философии Гегеля, а также логике и спекулятивному методу Гегеля посвятили свои труды следующие исследователи: К. Дюзинг, Р. Шэффер, Р.-П. Хорстман, Т. Кессльринг, Х. Ф. Фулда, Д. Генрих, Д. Штурма, В. Хесле, В. Йешке, В. Янке, Т.С. Хоффманн, Х. Киммерле, М. Тауниссон, М. Вольф, Д. Вандшнайдер, П. Гуйер, М. Габриель, Ф. Байзер, К. Бонет, Т. Рокмор, С. Хулгейт, К. Лауэр, Н. Г. Лимнатис, П. Реддинг, Д. В. Барбидж.

В данной диссертации отправным пунктом является субъектно-объектная интерпретация в самом общем виде, поэтому, прежде всего, интерес представляют работы таких исследователей, как К. Дюзинг, Р. Шэффер, Р.-П. Хорстман, Х. Ф. Фулда, Д. Генрих и т.д. При этом указанная интерпретация должна быть рассмотрена под углом этических проблем и связанной с ними

категорией природы, а не самосознания, абсолютной идеи или проблемы поиска фундаментального основания системы.

Существенное значение для понимания особенностей становления триадного метода в философии Гегеля имеет проблема природы. Авторы, известные своими исследованиями на темы философии природы немецкой классической философии: М. Шлейден, О. Брайдбах, Ф. Байзер, К. Глой, В. Нойзер, Марко Борман, Д. Вандшнайдер, К. Райх, М. Ветцел, К.-Н. Имиг, Т. Пош. Указанные работы затрагивают как натурфилософский аспект философии природы Гегеля и Шеллинга, так и вопрос о месте природы в философии немецкого идеализма в целом.

Тематика данной диссертации предполагает, помимо прочего, обращение к историко-философскому контексту, поэтому важным представляется рассмотрение работ, которые дают необходимый контекст и генезис немецкой идеалистической философии. Здесь, прежде всего, следует назвать таких авторов, как М. Франк, Ф. Байзер, Д. Генрих, В. Плудер, И. Штофферс, Д. Штурма, В. Вайшедель, Т. Рокмор.

Также в настоящей работе необходимо обратиться к мыслителям, труды которых важны для понимания ситуации, в которой развивалась мысль Гегеля и Шеллинга: Ф. Гельдерлин, Новалис, Ф. Якоби, Ф. Шлегель, Иоганн Вольфганг Гете, И. Г. Гердер, И. Синклер. Соответственно, интерес представляют статьи и монографии, в которых затрагивается романтический аспект природы в связи с названными мыслителями, или же в связи с немецким идеализмом. Среди таковых следует назвать исследования следующих авторов: А. Нивала, Э. Миллан-Зайбер, Р. Финхэм, Ч. Лармор, Д. Штурма.

Важные труды по интересующей тематике в отечественной традиции принадлежат таким авторам, как А. В. Гулыга, П. П. Гайденок, Т. Б. Длугач, А. В. Кричевский, Н. В. Мотрошилова, Ю. Р. Селиванов, Э. Ю. Соловьев.

Цели и задачи исследования:

В рамках настоящей работы автор, отталкиваясь от интерпретации триадного метода Гегеля, в которой триада трактуется как схема субъектно-

объектных отношений, намерен показать иные, помимо гносеологических, источники происхождения этих идей, что, в конечном счёте, должно позволить прояснить роль триадного метода в системе немецкого мыслителя. При этом перспективным, с точки зрения автора, является подход, в соответствии с которым в основании триадного метода Гегеля лежат мотивы этического и ценностного характера. Сама система Гегеля не является конгломератом абстрактных понятий и категорий, но направлена на осуществление определенной цели. Последняя достигается в самом финале системы и имеет практическую ориентацию. По этой причине подход, согласно которому в основе схемы триады лежит некая этико-ассерторическая проблематика, позволит связать самые абстрактные логические теории и понятия системы Гегеля с другими разделами его философии. В соответствии с таким подходом можно выделить следующие задачи: во-первых, определить специфику триадного метода Гегеля, во-вторых, определить источник триадичности метода Гегеля, в-третьих, показать связь триадного метода с категорией природы и теми этическими понятиями, которые в немецкой философии природа наследует из философии просвещения.

Объект исследования:

В данном случае объектом исследования является структура и источник происхождения триадного метода в философии Гегеля, его специфика и роль в системе немецкого мыслителя.

Предмет исследования:

Предметом исследования является триадный метод Гегеля, в контексте его отношения к категории природы, которая, согласно гипотезе настоящей работы, определяет специфику триадной методологии немецкого мыслителя.

Методология исследования:

Методология исследования определяется характером объекта исследования. В настоящей работе автор обращается к анализу ранних трудов Гегеля, а также историческому контексту, в котором жил и работал немецкий философ. Реконструкция генезиса мысли Гегеля позволит показать специфику его философии и оригинальность гегелевского триадного метода. В соответствии с

таким подходом существенным представляется сравнение философии Гегеля с принципами системы Шеллинга. При этом, как будет показано, триадный метод Гегеля отличается как от идеи триады Шеллинга, так и от других подходов современников Гегеля. Становление философии Гегеля происходило под влиянием «кружка франкфуртских друзей» [39, S. 55], однако это влияние скорее побудило Гегеля к формированию собственного независимого способа мышления.

Систематическое описание и обоснование триадной схемы отсутствует в трудах Гегеля. Единственное место, где Гегель описывает триадный метод, находится в разделе предварительного понятия Малой логики. Однако даже в данном разделе триадная схема излагается не прямо, но только через описание Гегелем этапов развития философской мысли предшествующих Гегелю философов. По этой причине в данной диссертации автор будет обращаться к широкому кругу текстов Гегеля. Пассажи, касающиеся проблемы спекулятивного метода, широко разбросаны во всех трудах Гегеля, потому для решения проблемы происхождения и роли триадного метода необходимым представляется рассмотрение указанной темы в контексте различных работ немецкого мыслителя. Помимо прочего, в сочинениях Гегеля, отражающих отдельные стадии развертывания идеи, например, логика, природа, дух, зачастую происходит дублирование одних и тех же категорий. Подобный параллелизм обнаруживается при сравнении систем Шеллинга и Гегеля. Таким образом, как исследование параллелей и сходств в трудах самого Гегеля, так и сопоставление гегелевских работ с работами Шеллинга, может многое сказать о специфике абсолютного идеализма. Среди примеров такого рода параллелизма можно назвать, например, сопоставление категорий рассудка и разума, поскольку последние составляют содержание не только логики, но и философии духа. Такая структурная особенность системы Гегеля может быть связана с вопросом о содержательности логики, а также с проблемой использования референтных терминов в философии немецкого мыслителя.

Научная новизна диссертации:

Новизна данной работы заключается в доказываемых в ней тезисах. Прежде всего, согласно мнению, представленному в данной диссертации, триадный метод Гегеля основан на расхождениях с Шеллингом по вопросу места и статуса природы в системы. Распространённой является точка зрения, согласно которой в становлении Гегеля как оригинального мыслителя существенную роль сыграл разрыв в отношениях с Шеллингом. Несмотря на то, что основные принципы системы Шеллинга формировались в связи с проблемой природы, и само становление Шеллинга как оригинального мыслителя происходило, в свою очередь, в процессе разрыва его расхождений с Фихте именно в вопросе природы, исследователи редко рассматривают системы Шеллинга и Гегеля под углом философии природы. В тех случаях, когда природа становится во главе угла при интерпретации систем Шеллинга или Гегеля, её роль формулируется исходя из натурфилософского содержания. Таким образом, исследователи упускают из внимания то значение природы, которое она имела в философии просвещения и романтизма. В рамках романтизма и просвещения природа рассматривалась не только под углом натурфилософии, но также и этики, антропологии, философии свободы, философии истории и т.д. В настоящем исследовании будет продемонстрировано, как самые отвлеченные принципы и категории триадного метода Гегеля формировались исходя из разногласий Гегеля и Шеллинга по вопросу статуса природы в системе. При этом проблема природы в данном контексте напрямую связана с философией свободы в системах Шеллинга и Гегеля. Тем самым вопрос свободы, рассмотрение которого занимает значимое место в работах Шеллинга и Гегеля, во многом определяет характер триадного метода в философии немецкого идеализма. В процессе исследования данной проблемы будут выявлены различия в триадных методах Шеллинга и Гегеля, а также будет обоснована оригинальность концепции триадного метода Гегеля. Как полагают исследователи [39, S. 59], [100, S. 69], специфика философствования Гегеля и Шеллинга во многом определяется влиянием идеи Спинозы о единстве субстанции и мысли. Однако, как будет обосновано в ходе данной работы,

указанный принцип философии Бенедикта Спинозы лишь частично определяет подходы Шеллинга и Гегеля. Решающую роль в формировании специфики философствования немецких философов сыграла, опять же, категория природы. Таким образом, подходы Шеллинга и Гегеля к триадной методологии отличаются как в отношении друг друга, так и в отношении подходов их предшественников.

В данном исследовании автор исходит из традиционного деления философии Гегеля на Тюбингенский, Франкфуртский, Йенский и т.д. периоды. Согласно распространённому мнению разрыв Шеллинга и Гегеля, предполагающий начало полностью самостоятельного философствования Гегеля, был положен в «Феноменологии духа» [99, S. 52], [56, S. 37]. В ряде случаев исследователи подчеркивают, что формирование оригинального мышления Гегеля происходило не одномоментно, а постепенно, в течение Йенского периода философствования [177]. В некоторых версиях самобытный характер мысли Гегеля, принципиальным образом отличный от мышления Шеллинга, обнаруживают уже в самых ранних сочинениях Гегеля [39], или подчеркивается связь триадной методологии Гегеля с идеями иных философов, например, Якоба Цвилига [52]. В настоящем исследовании автор исходит из того, что обособление Гегеля от Шеллинга произошло на основании тех принципов, которые были высказаны именно в «Феноменологии духа». Гегель прямо указывает на категорию тождества [72, S. 22] как основной пункт расхождения с Шеллингом. При этом, как будет показано в ходе настоящего исследования, данная категория в философии Гегеля имеет отчетливое этическое звучание. Киммерле в своей работе, посвященной принципам философии Гегеля [111], также указывает на роль идеи естественного состояния. Однако в работе Киммерле эта проблема имеет скорее производный от установок трансцендентальной методологии характер. Момент натурального сознания толкуется в качестве противоположного дальнейшей рефлексивной эволюции сознания. Отход Гегеля от концепции естественного состояния, с этой точки зрения, связан с желанием немецкого философа усилить роль самосознания. Таким образом, концепция естественного состояния ни в коем случае не становится во главу угла в версии Киммерле. По

мнению автора настоящей работы, критика Гегелем концепции естественного состояния в основе своей имеет субстанциализацию понятия простоты (Einfachheit), поэтому становление триадного метода определено именно этической проблематикой теории естественного состояния.

В заключение стоит отметить, что различия в понимании Шеллингом и Гегелем в категории тождества не могли не отразиться на особенностях их методов. Если в философии Шеллинга процесс познания представлял собой одновременно процесс отождествления субъекта и объекта, то в философии Гегеля место тождества занял синтез. В системе Гегеля процесс познания, точно так же как в философии Шеллинга, является процессом соединения субъекта с объектом, однако, различия между противоположными сторонами в финале системы не исчезают, а сохраняются в синтезе. И этот поворот в философии Гегеля, по-видимому, был инспирирован желанием лишить природу статуса основной цели человека.

1. Рассудок и разум в философии Гегеля

1.1. Критика корреспондентной теории истины и закон тождества в философии Гегеля

В становлении методологии Гегеля, по-видимому, большое значение принадлежит критике такого закона формальной логики, как закон тождества [2, с. 398]. Казалось бы, принцип тождества представляет собой нечто настолько очевидное, что его просто невозможно отрицать, однако, Гегель понимает закон тождества гораздо шире, чем он даётся в формальной логике. Претензия Гегеля заключается в том, что принцип тождества ничего не даёт познанию, так как утверждение, что нечто тождественно самому себе, является бессодержательным и пустым (*leer*) [75, S. 40]. «Например, когда на вопрос «что есть растение» даётся ответ «растение это растение», то истинность такого предложения признаётся всем обществом, на котором она опробована, и в то же время будет единодушно сказано, что этим ничего не сказано» [75, S. 40]. Другими словами, эквивалентные высказывания не утверждают никакого нового знания, не прибавляют ничего к уже ранее известному.

При этом бросается в глаза то, что критика Гегелем закона тождества имеет множество параллелей с его критикой корреспондентной теории истины. Гегель, как известно [105, S. 151], [153, p. 63], [93, S.44], [16, S. 163], [155, p. 190], отрицал корреспондентную теорию истины, гласящую, что истина есть соответствие мысли и объекта. «Эти взгляды на отношение субъекта и объекта друг к другу выражают природу нашего обыденного, ещё проявляющегося сознания; но когда эти суеверия приносятся в разум, как будто в нём имеют место те же отношения, как будто эти отношения содержат истину в себе и для себя, они являются заблуждениями, которые с помощью философии опровергает каждая часть духовного и природного универсума, или даже более того, поскольку они блокируют любую философию, они должны быть удалены из неё ещё раньше» [74, S. 43]. При этом связь критики теории истины и критики закона тождества Гегелем в «Энциклопедии ...» представляется достаточно очевидной. Саму

корреспондентную теорию истины Гегель понимает, как теорию тождества мысли и объективности. Тем самым основания критики закона тождества те же самые, что и в случае с корреспондентной теорией истины. Концепцию, которая предполагает установление тождества между мыслью и объективностью, Гегель отвергал на том же основании, что и закон тождества. Уже в предисловии «Феноменологии духа» Гегель применяет свои аргументы к понятию тождества [72, S. 22]. Неслучайно также то, что в «Феноменологии духа» субъект впервые становится систематическим началом философии. Появление сознания в качестве главного актора философского процесса представляет собой поворотный момент в философии немецкого мыслителя. Именно в «Феноменологии духа» Гегель переходит к субъектно-объектной модели, где сам объект познания является в то же время и субъектом, то есть духом. Дюзинг, Хесле, Шафер и др. называли эту особенность системы Гегеля принципом субъективности. В философии Йенского периода речь ещё не шла о систематическом начале как введении в систему [56, S. 93], [39, S. 317]. Отправным пунктом в разных версиях Йенской философии были то натурфилософия, то логика. В этот период Гегель не рассматривал части своей системы как ступени большой триады. Таким образом, только в «Феноменологии духа» началом генетического развития системы становится субъект. При этом именно в «Феноменологии духа» Гегель впервые открыто обращается с критикой к Шеллингу [140, p. 134], [99, S. 52], [56, S. 37], [177, S. 177], [110, S. 31], [36, p. 74] на том основании, что в философии последнего выдвигается на первый план именно понятие тождества. Как утверждает Гегель, в такой философии «спекулятивным рассмотрением считается... растворение (auflösung) различий и определений» [72, S. 22] (перевод Густава Шпетта), а абсолютное выдается за «ночь, в которой все кошки серы» [72, S. 22]. Метафора ночи, в которой все кошки черные, выражает не что иное, как идею тождества. В своей философской программе Шеллинг предполагает окончательное объединение противоположностей, их упразднение и слияние до полного тождества. Последнее, согласно Шеллингу, может быть познано только с помощью особой интеллектуальной интуиции.

В философии Гегеля, напротив, субъект в процессе своего развития обогащается новым содержанием. В своих работах Гегель неоднократно подчёркивал, что форма и содержание, всеобщее и конкретное не существуют друг без друга [67, S. 18], [72, S. 13]. Это означает, по Гегелю, что разум обязательно должен мыслить конкретное. Нельзя отрывать понятия от конкретной, многообразной действительности, поскольку в таком случае эти понятия будут пусты. Именно на этом основании Гегель критикует формальную логику, помещая её понятия в разделе о субъективности, и тем самым подчёркивая её оторванность от объекта.

Таким образом, Гегель совершенно явно противопоставляет тождеству Шеллинга синтез в своей системе. Если в системе Шеллинга развитие заканчивается полным упразднением субъекта и объекта, то в философии Гегеля понятия объединяются. В системе Гегеля понятия, проходя через ряд последовательных синтезов, становятся на каждой следующей ступени развития всё более конкретными и содержательными [112, S. 187].

Из вышесказанного становится понятна природа и роль синтеза в философии Гегеля. Критика Гегелем классической теории истины не только показывает, как он пришёл к своей идее синтеза, но также как Гегель понимал этот синтез. В основе замены классической теории истины единством понятий в синтезе лежит отрицание Гегелем закона тождества, поскольку аналитические процедуры, опирающиеся на этот закон, не способны дать новое знание. Вместо идеи истины как тождества мнения и действительности Гегель выдвигает идею синтеза, в котором осуществляется возникновение нового содержания. Понятие (Begriff) в «Энциклопедии ...», так же как и сознание в «Феноменологии духа», проходя через ряд, следующих друг за другом синтезов, обогащается новым содержанием, становясь всё более конкретным. Вместе с этой конкретностью возрастает истинность категорий. Таким образом, быть истинным в философии Гегеля означает прибавлять новое знание. Это позволяет Гегелю превратить свой философский метод в метод генезиса, то есть метод порождения новых сущностей.

Из сравнения критики тождества и классической теории истины также видно, что Гегель представлял процесс познания совершенно иначе, чем предшествующие философы. Субъект в философии Гегеля, входя в процесс познания, сам подвергается изменению. То есть сознание, получив новое знание, не остаётся тем же самым, каким оно было прежде, поскольку помимо того, чем оно являлось, к нему добавилось новое знание. Независимо от того обратимся ли мы к рассмотрению «Феноменологии духа» или к разделу о «Субъективном духе» в зрелой философии Гегеля, сознание вначале всегда есть нечто простое и тождественное [72, S. 29] в том специфическом значении, которое использует Гегель. Затем с каждой новой ступенью развития сознание становится все более конкретным. Таким образом, Гегель понимает процесс познания так, что объект познания включается в субъект и изменяет последний. Работа мышления есть приобретение содержания (*inhalt*). Включение объекта в субъект предполагает сохранение объекта, то есть сохранение различия, противоречия.

В такой философии можно усмотреть также скрытую полемику с идеями Канта. Кантовский критицизм выявлял то, как деятельность субъекта отражается на объекте, но оставлял без внимания обратный процесс. Субъект в философии Канта конструирует объект, в итоге субъект и объект оказывались полностью оторванными друг от друга. Гегель преодолевает эту обособленность субъекта и объекта за счёт идеи, что процесс познания изменяет самого познающего. Тем самым субъект в философии Гегеля не остаётся изолированным от объекта [67, S. 79]. Акт познания активно формирует (*gestalten*) не только объект, но самого познающего. Сам процесс познания понимается как приобретение нового содержания (*inhalt*), схватывание (*umfassung*) объекта познания. На эту особенность философствования Гегеля также указывает Нанси [131, p. 5]. Таким образом, если Кант полагал, что наличие форм мышления в явлениях свидетельствует о том, что подлинная реальность нам не дана, то в философии Гегеля субъект и объект понимаются как активно взаимодействующие друг с другом. «Поскольку «Я» одновременно присутствует во всех моих ощущениях, представлениях, состояниях, то мысль как категория пронизывает все эти

определения и наличествует в них» [67, S. 75]. В философии Гегеля мышление является не отвлеченным познанием, но способом реализации «жизни абсолютного духа» [72, S. 581]. Тем самым от Гегеля не ускользает экзистенциальная сторона познания. Процесс познания в философии Гегеля порождает внутренние противоречия индивида. Субъект поэтому эволюционирует, принимая различные формы социальной жизни.

Идея синтеза как включения объекта в субъект также даёт ключ к пониманию критики Гегелем формальной логики. Формальную логику Гегель отвергал не только потому, что логические формы абстрактны и пусты. Термин «формальный» (formal) в философии Гегеля сближается также с понятием «внешний» [67, S. 85] и «конченный» [67, S. 87]. Говоря о формальной логике, Гегель часто имеет в виду что-то внешнее. То есть формальная логика, будучи бессодержательной, затрагивает только поверхность объекта мысли и не проникает в самую глубь вещей. Это только «внешнее познание» (äußere Erkenntnis) [67, S. 69], которое не включает в себя идею и не изменяет, таким образом, сам субъект. Поэтому рассуждая о каком-либо предмете познания, Гегель утверждает, что последний не дан с самого начала, но должен быть получен как результат развития духа, то есть через эволюцию объекта в процессе познания. Поэтому также разделы, посвящённые рассмотрению категорий формальной логики, то есть суждения, умозаключения и т.д., даются Гегелем в главе «Науки логики», которая носит название «Субъективной логики».

В то же время формальная логика является, по Гегелю, формальной ещё и в том смысле, что она оперирует чистыми формами без содержания. Всякое понятие в представлении Гегеля должно быть посредством генетического метода выведено одно из другого. Напротив, категории формальной логики представляют собой только чистый синтаксис. Своё содержание формальная логика заимствует, по Гегелю, извне [67, S. 85].

Гегель также поясняет значение категории формы на примере идеи бога: «если я представляю бога, то такое содержание действительно является чисто мысленным, но форма (Form), как я нахожу её непосредственно в себе, все еще

чувственная» [67, S. 83]. И далее: «мысль является источником этого содержания, но через форму содержание становится данностью, и поэтому оно приходит к духу внешним образом» [67, S. 84]. Этот фрагмент можно интерпретировать так, что, по Гегелю, идея бытия бога ещё не является доказательством его существования, то есть является только данностью, непосредственным знанием. С точки зрения Гегеля, мысль о божестве должна быть выведена умозрительно, в противном случае, идея бога останется изолированным от действительности понятием. То есть всякое разделение Гегель ассоциирует с понятием формы. И по этой причине Гегель также зачастую связывает формальную логику с деятельностью рефлексии и рассудка [75, S. 30]. Подлинная бесконечная форма, соответствующая мысли о боге, представляет собой соединение, связь идей. Подобно тому, как бог есть бесконечная идея, форма этой идеи также должна быть бесконечной, то есть всеобщей, всеохватывающей. Таким образом, критика Гегелем формальной логики и отвлеченного познания в целом имеет смысл только в рамках его идеалистической позиции, согласно которой понятие есть некая саморазвивающаяся, живущая своей собственной жизнью сущность.

Эти интуиции философии Гегеля кажутся не столь очевидными, если мы рассматриваем только зрелый период философии Гегеля. В системе периода «Энциклопедии ...» роль субъекта играет безличное понятие, хотя последнее и истолковывается как мышление, то есть разум [158, S. 353]. Однако первоначально в «Феноменологии духа» роль субъекта отводилась именно сознанию. И кажется неслучайным, что именно в этом сочинении Гегель выступил как самостоятельный мыслитель, порвав связи с философией Шеллинга. У самого истока философствования Гегеля в качестве всецело оригинального мыслителя обнаруживается связь триадного метода с субъективностью. Если бы Гегель не отказался от теории истины как тождества мысли и действительности, то не смог бы прийти к своей спекулятивной логике и теории синтеза. Синтез в качестве методологической процедуры и раньше присутствовал как в философии Гегеля, так и в философии его предшественников. Однако синтез в «Феноменологии духа» был понят и обоснован совершенно иным образом.

В связи с критикой корреспондентной теории истины в философии Гегеля Вольфганг Янке обращает внимание на важный момент в мировоззрении немецкого философа [105, S. 155]. Янке полагает, что в системе Гегеля речь не может идти о полной отмене корреспондентной теории истины. На место последней ставится то, что Янке называет «адекватностью» (Adäquation) противоположных сторон друг другу. Другими словами, две противоположные стороны, понятые как субъект и объект, должны соответствовать друг другу как дух духу в финале системы или материя материи в философии природы. Две стороны должны быть равными, поэтому познание духа осуществляется только самим духом. В этом плане Янке трактует категорию опосредования Гегеля так, что понятие через опосредование обязательно должно вернуться именно к самому себе. В связи с этим понятным также становится определение мышления как чистого мышления в «Науке логики». Понятие чистого мышления не имеет ничего общего с абстрактным познанием. «Логика – постольку самая сложная наука, поскольку она не связана ни с созерцанием, ни с абстрактными чувственными представлениями, но только с чистыми абстракциями, которые требуют силы и умения удаляться в чистую мысль, схватывать её и двигаться в ней» [67, S. 67]. В данном случае понятие «чистый», которое Гегель повторяет здесь два раза, явно связано с возможностью мышления «двигаться», то есть так, что ей ничего не противостоит и не мешает. Поэтому Гегель далее замечает, что мышление есть «самое лёгкое... самое простое и элементарное» [67, S. 67]. При этом данную идею можно толковать в том смысле, что только подобное может познать подобное. Как пишет Гегель, «только дух может познать дух» [67, S. 70]. Субъект должен соответствовать познаваемому объекту, быть с ним одной природы. С этой точки зрения дополнительное обоснование получает идея абсолютного субъекта в системе Гегеля. Познание должно осуществляться таким образом, что в финале субъект должен сам познавать субъект.

1.2. Три отношения мысли к объективности

Если обратиться к философии Гегеля периода «Энциклопедии...», где представлена завершённая система философии немецкого мыслителя, то в первую очередь бросается в глаза то, что Гегель описывает три главных стадии своего триадного метода исключительно в связи с субъектно-объектными отношениями. Наиболее подробное и системное описание триадного метода Гегель даёт в разделе о трёх отношениях мысли к объективности в «Малой логике». Все три стадии спекулятивного, представленные в «Трёх отношениях мысли к объективности» Гегель ассоциирует с понятиями рассудка и разума. Гегель формулирует структуру своего триадного метода следующим образом: «Логическое по форме имеет три стороны: а) абстрактную или рассудочную б) диалектическую или отрицательно-разумную у) спекулятивную или положительно-разумную» [67, S. 168]. По этой причине представляется, что рассмотрение спекулятивного метода возможно только через призму категорий рассудка и разума. Указанные категории, по всей видимости, Гегель использует в своем описании триадного метода не только потому, что данные понятия отсылают к предшествующим системе Гегеля проектам немецкого идеализма, но потому что сами эти понятия связаны с категорией субъекта. То есть тот факт, что Гегель описывает моменты своей триадной методологии через категории рассудка и разума предполагает, что носителями трёх моментов логического являются некие субъекты – рассудок и разум.

Примечательно также, что раздел о трёх отношениях мысли к объективности представляет собой историко-философский обзор. Именно в рамках краткого историко-философского экскурса Гегель решает изложить основные положения своего триадного метода. Данный факт опять же указывает на то, что триадный метод связан с субъектно-объектной проблематикой, поскольку актёрами философского процесса в разделе о трёх отношениях являются реальные исторические персоналии. Но представляется, что описание Гегелем триадного метода в рамках историко-философского контекста имеет и другую причину. Если обратиться к структуре системы «Энциклопедии...» Гегеля

в целом, то в самом финале развития системы речь также идёт об истории философии как высшей стадии развития духа. Такой параллелизм, кажется, был допущен Гегелем неслучайно. Раздел о трёх отношениях мысли к объективности не входит в основную триаду Малой логики, то есть в триаду бытия, сущности и понятия. Однако данный раздел не относится и к предисловию. Гегель предпочитает вынести его в самостоятельную главу предварительного понятия, которая, таким образом, предпосылается триаде логики. Как пишет Гегель: «В отношении этих определений, равно как и других определений, содержащихся в предварительном понятии, верно все то же самое, что и в отношении всех предпосланных понятий в философии вообще, а именно то, что они сделаны из обозрения целого и после него» [67, S. 67]. Иначе говоря, предварительный раздел в системе Гегеля даётся после обозрения целого, поэтому все его определения могут быть отнесены ко всей системе. В данном конкретном случае начало системы, то есть содержание раздела о трёх отношениях мысли к объективности и последнего этапа развития абсолютного духа фактически совпадают. Если учесть, что система Гегеля представляет собой кольцо, где начало совпадает с финалом [74, S. 164], [67, S. 63], то методологический экскурс, введённый Гегелем до логики в разделе «Три отношения мысли к объективности», полностью соответствует основным принципам философии немецкого мыслителя. Система начинается с того момента, на котором она заканчивается в финале своего развития, то есть с истории философии.

Как указывают специалисты, исследование метода философии Гегеля представляет собой трудную задачу, поскольку таковой фактически должен отсутствовать в системе Гегеля [97, p.242], [123, p.356]. С точки зрения Гегеля, метод это то, что должно появиться в конце системы, поскольку системе ничего не должно предшествовать. Если бы метод давался с самого начала, то ему в эксклюзивном порядке пришлось бы давать собственное основание. Такой подход не соответствовал бы основным установкам гегелевской философии. Понятие в системе развивается свободно в том смысле, что оно, по мысли Гегеля, само себя определяет. Таким образом, метод должен формироваться в самом процессе

развития системы. Однако Гегель находит способ описать свой метод прежде других разделов системы. Именно поэтому Гегель даёт наиболее ясное описание своего триадного метода в «Трёх отношениях мысли к объективности». По сути, этап историко-философского развития духа находится одновременно и в начале системы и в финале, поскольку сама система замкнута в круг. При этом данный раздел вынесен за пределы основной триады логики. Все это свидетельствует в пользу того, что раздел о трёх отношениях содержит крайне значимый в методологическом отношении материал. Можно выдвинуть обоснованное предположение, что «Три отношения мысли к объективности» - это единственный раздел в рамках системы «Энциклопедии...», где Гегель может открыто изложить методологические основания своего триадного метода.

В то же время историко-философский экскурс, представленный в разделе о трёх отношениях мысли к объективности, имеет ряд особенностей, отличающих его от «Истории философии» в финале Философии духа. Прежде всего, структура раздела составляет триаду, включающую в себя описание сначала метафизики, затем эмпиризма и системы Канта и, наконец, философии Фридриха Якоби. То есть Гегель использует только некоторые моменты историко-философского процесса в качестве материала для своей теории триадного метода. Под метафизикой Гегель подразумевает, прежде всего, лейбнице-вольфианскую метафизику. Хотя Гегель называет ещё имя Декарта [67, S. 165], а также, что немаловажно, упоминает философию просвещения [67, S. 164]. То есть содержание раздела определяется, очевидно, не хронологией, а моментами логического. Гегель подбирает исторические этапы развития философии именно в соответствии со стадиями триадного метода.

Содержание раздела о трёх отношениях мысли к объективности, а также порядок его моментов несложно расшифровать, если применить к ним логику субъектно-объектных отношений. Такой интерпретации этого раздела придерживается, например, Рольф-Петер Хорстман [93, S. 24]. Предметом первого отношения мысли к объективности в разделе является новоевропейская метафизика. Гегель, очевидно, выбирает этот момент в качестве начала триады,

поскольку он отсылает к субъективности в самом широком смысле. Метафизика, в представлении Гегеля, есть способ познания, который не достигает самого объекта познания. Последнее объясняется тем, что метафизика использует лишь умозрительный метод, то есть оперирует процессами, которые локализованы исключительно в мышлении, в субъекте, остающимся независимым от объекта познания. В своём «Различии...» Гегель также ассоциирует рассудок исключительно с субъективной способностью [66, S.14]. Для сравнения следующий раздел о трёх отношениях мысли к объективности начинается с эмпиризма, то есть с такого мышления, которое уже в некоторой степени достигает объективного. Однако эмпирическая философия, по Гегелю, не способна осуществить синтез с объектом познания, поскольку обращается исключительно к данным наших ощущений. Соответственно, на третьей ступени развития, которую Гегель определяет как непосредственное знание, достигается единство субъекта и объекта. Этот этап соответствует философии Якоби. Несмотря на то, что на этой стадии процесс познания истолковывается как синтез субъекта и объекта, Гегель также считает установку непосредственного познания недостаточной, поскольку указанное единство субъекта и объекта, по мнению Гегеля, осуществляется таким образом, что исключает всякое различие. То есть в представлении Гегеля такое непосредственное единство является пустым тождеством и, соответственно, пустым знанием. Таким образом, все три этапа отношения к объекту можно представить как единый линейный процесс развития субъектно-объектных отношений. Где, на первом этапе, метафизика ещё не достигает познания объекта, на втором – эмпиризм и кантианство хотя и затрагивают объект познания, но только частично, а на третьем – в философии Якоби, хотя и с оговорками, осуществляется единство субъекта и объекта.

Все три этапа отношений мысли к объективности Гегель также связывает с категориями рассудка и разума. Эти связи также несложно обнаружить, если сопоставить три момента логического и три отношения мысли к объективности. Этапу новоевропейской метафизики соответствует абстрактно-рассудочный момент, кантианству соответствует отрицательно-диалектический момент, а

философии Якоби, хотя и с некоторыми оговорками, соответствует спекулятивно-положительный. При более подробном рассмотрении всех трех отношений, структурная логика триадного метода Гегеля также станет более наглядной.

1.3. Соотношение триадного метода и категорий рассудка и разума в философии Гегеля

В первом отношении, как уже упоминалось, метафизика понимается как умозрительная стадия философии, в которой познание не достигает реальности, поскольку предмет этого познания остается исключительно умозрительным. Свой метод познания Гегель, разумеется, исключает из такого типа философствования, поскольку он подразумевает субъектно-объектный синтез.

В отношении же метода метафизики Гегель утверждает, что он является «абстрактным мышлением» [67, S. 100], оперирует «абстрактными определениями» [67, S. 94] и тем самым «не выходит за пределы рассудочного понимания» [67, S. 94]. Таким образом, способ познания, которым оперирует метафизика, в представлении Гегеля, идентичен рассудочному познанию. Сам термин «абстракция», который здесь употребляет Гегель, отсылает также к деятельности человека, поскольку абстрагирование – это деятельность мышления. То есть данный термин имеет значение не только чего-то одностороннего, отделенного, оторванного от целого, но и субъективного способа познания. Понятие абстракции подразумевает нечто, что произведено субъектом, и поэтому находится только в самом субъекте.

Помимо прочего, рассудок имеет также отношение к категории конечного (Endlichkeit) в философии Гегеля. Так, например, Гегель пишет: «мышление, производящее только конечные определения и движущееся в таковых, называется рассудком» [67, S. 91]. То есть Гегель прямо ассоциирует рассудок с деятельностью разделения, поскольку рассудок оперирует лишь конечными понятиями (endliche Bestimmungen). В то же время конечность мышления означает также и то, что сам рассудок конечен, то есть он не вступает в связь с объектом. Гегель прямо говорит о рассудке: «ближе эту конечность мысленных

определений следует понимать таким образом, что, во-первых, они являются только субъективными» [67, S. 91]. Таким образом, сам рассудок, деятельность которого состоит в различении, является в то же время отличным от объекта познания. Поэтому деятельность рассудка, а вместе с тем и метафизики, имеет исключительно субъективную природу. Как пишет Гегель, метафизика представляет собой «конечное познание» [67, S. 94], поскольку она «не выходит за пределы рассудочного понимания» [67, S. 94]. Поэтому Гегель также говорит о деятельности рассудка и рассудочной метафизики как о чем-то «внешнем» [67, S. 96], приходящем «извне» [67, S. 96], или таком, что оперирует лишь «высказыванием» (Äußerung) [67, S. 96] об объекте. Также Гегель представляет рассудочное мышление как ограниченное своей «формой» [67, S. 107]. Другими словами, рассудок, с точки зрения Гегеля, не может достичь объекта, то есть не может осуществить синтез субъективной и объективной сторон познания. Неслучайно категории формальной логики, такие как суждение, умозаключение и т.д., описываются Гегелем именно в разделе субъективной логики. Рассудок формален в этом специфическом смысле, то есть как ограниченный своей формой от объекта субъект. На протяжении всего текста о рассудочной метафизике Гегель также повторяет, что метафизика оперирует только предикатами. Если, как упоминалось выше, познание истины, с точки зрения Гегеля, есть синтез субъекта и объекта, то рассудочная метафизика не может достичь реальности и «лишь внешне прикладывает предикаты к объекту» [67, S. 96].

Примечательно, что если мы обратимся к другим категориям познания в системе Гегеля, то существует ещё одна категория, которую Гегель прямо связывает с субъективностью – это рефлексия. Так Гегель часто говорит о рассудке в связи с рефлексией [67, S. 94], использует характерное словосочетание «рефлексирующий рассудок» [67, S. 145], а также «рефлексирующая метафизика» [67, S. 164]. Само по себе понятие рефлексии очевидным образом отсылает к субъективности. Для Гегеля рефлексия – это не просто размышление, но размышление, которое осуществляется в самом субъекте и только в нём. При этом последнее очевидно уже в самых ранних произведениях Гегеля. Таким образом, в

своём понимании рассудка Гегель воспроизводит ту же идею, которую он уже использовал в работе «Различие» применительно к критике Фихте. Согласно аргументам, которые Гегель использует против Фихте в этой работе, субъект остаётся запертым в себе, не достигая объекта познания.

В то же время критика Гегелем рефлексии в «Различии» позволяет прояснить многие смыслы в отношении понятий рассудка и метафизики в «Энциклопедии...». Как обращают внимание исследователи, первая ступень гегелевской триады обычно, так или иначе, связана с понятием тождества или же с категорией всеобщности [112, S. 186]. Гегель, как указывалось выше, помещает категорию рассудка на место первой ступени триады спекулятивного в разделе о трёх отношениях. В данном случае такая локализация может показаться несколько необычной, поскольку рассудок в философии Гегеля связан с категорией конечности, и, соответственно, различия. Гегель прямо указывает на свойства односторонности (*Einseitigkeit*) и разделения (*Trennung*) применительно к метафизике в «Энциклопедии...» [67, S.99]. При этом Гегель также сообщает, что рассудку свойственно тождество [42, S.16]. Стремление Гегеля представить рассудок не только как нечто ограниченное, но и как тождество станет более понятным, если рассмотреть концепцию рефлексии, которую Гегель развивает в работе «Различие...». Понятие рефлексии Гегель ассоциирует прежде всего с философией Фихте. Согласно теории, представленной в «Различии...», рефлексия есть такой противоречивый способ познания, при котором имеет место и тождество, и различие. По сути, в этой концепции видны корни идеи дурной бесконечности (*schlechte Unendlichkeit*). Рефлексивный процесс представляет собой повторение одного и того же сущего, поэтому в некотором смысле рефлексия означает сохранение тождества. Стоит отметить, что в этой работе Гегель ещё не вкладывал в понятие тождества, в котором отсутствует всякое противоречие, негативного оценочного смысла. Предмет критики Гегеля – исключительно субъективность тождества в философии Фихте. Если принять во внимание критику Фихте в «Различии ...», то стремление Гегеля связать субъективность и тождество в «Энциклопедии ...» представляется достаточно

закономерным. В «Различии» Гегель критиковал Фихте именно на том основании, что тот остаётся в рамках тождества. То есть субъект в случае Фихте является чем-то сугубо самотождественным, поэтому не достигает объекта познания. В разделе о трёх отношениях мысли к объективности Гегель фактически воспроизводит данную концепцию, однако, добавляет ещё и новое значение, а именно свойство пустоты тождества. Субъект в системе Гегеля становится не только замкнутым, но и простым, в том смысле, что он не содержит ничего конкретного. По этой причине рассудок в «Трёх отношениях мысли к объективности», будучи конечным, то есть отделённым от объекта, становится ещё и всеобщим, самотождественным, пустым.

Понятия всеобщего (*Allgemeinheit*) и пустоты в категориальном аппарате Гегеля концептуально связаны. Самое общее в философии Гегеля является одновременно самым пустым, отражающим только самые общие признаки. Гегель поэтому называет общее также «чистым» [42, S.16]. В «Малой логике» Гегель пишет о Понятии (*Begriff*), что оно состоит из трёх моментов: «момента всеобщности» (*Allgemeinheit*), «момента частности» (*Besonderheit*) и «момента единичности» (*Einzelheit*) [67, S. 331]. В «Вере и знании» Гегель также высоко оценивает идею Канта, изложенную в разделе «Как возможны синтетические суждения a priori?», о том, что в суждении субъект и предикат представляют собой частное и всеобщее, где субъект есть нечто частное, а предикат соответственно всеобщее (*Allgemeine*) [70, S. 17]. Аналогия с концепцией рассудочной метафизики в «Энциклопедии ...» кажется очевидной. Отношения субъекта и объекта в первом отношении мысли к объективности фактически уподобляются отношениям субъекта и предиката в суждении. Подобно тому, как метафизика, по выражению Гегеля, лишь приписывает предикаты объективной реальности, не достигая её, в суждении субъект и предикат могут рассматриваться как такие сущности, которые не связаны имманентной, внутренней связью.

В «Науке логики» Гегель также много внимания уделяет категории рассудка и рефлексии. Гегель пишет, что «рефлексия рассудка имеет своими определениями частное и всеобщее» (*Besondere und Allgemeine*) [75, S. 31]. При

этом Гегель прямо заявляет, что заимствует определение рефлексии из «Критики способности суждения» Канта. По мысли Гегеля в «Критике способности суждения» Кант выделяет два определения рефлексии: рефлексия, которая устанавливает отношение всеобщего с частным, и рефлексия, которая устанавливает отношение частного со всеобщим [75, S. 30]. То есть во всех пассажах, касающихся рассудка или же рефлексии, Гегель ассоциирует данные категории с понятиями всеобщности и частности. Основание такого понимания Гегелем указанных понятий можно без труда обнаружить в концепции тождества. Как уже упоминалось в первом разделе настоящей работы, Гегель понимал закон непротиворечия как обратную сторону закона тождества. Закон непротиворечия в данном случае можно также трактовать как принцип различия в самом широком смысле, поскольку запрет противоречия предполагает различение противоположных понятий. Таким образом, закон тождества и закон непротиворечия оказываются сопряженными друг с другом положениями. Признание закона тождества одновременно влечёт за собой и принятие принципа непротиворечия. Категория рассудка в этом плане полностью отражает такую интерпретацию законов формальной логики. Рассудок, по сути, сочетает в себе функции пустого тождества и различия. Будучи тождественным себе, рассудок не соприкасается с объектом, то есть остается противоположным объекту.

Применительно к метафизике в «Трёх отношениях мысли к объективности» Гегель использует все вышеназванные смыслы всеобщности. Прежде всего, Гегель понимает метафизику как нечто бессодержательное. Гегель прямо заявляет, что рассудочная метафизика «делает своим принципом абстрактное тождество» [67, S. 106]. Также, например, в качестве области интересов рассудочной метафизики Гегель выделяет познание души, мира и бога [67, S. 97]. При этом душа и бог в рамках интеллектуального интереса рассудочной метафизики, по Гегелю, являются чем-то простым и бессодержательным. Душа, как нечто неделимое, есть «абстрактная простота» [67, S. 101], а бог есть «пустая абстракция неопределённой сущности, чистой реальности или позитивности, мертвый продукт современного просвещения» [67, S. 103]. Поэтому рассудочное

представление о божестве есть «самое бедное и попросту пустое» (*schlechthin Leere*) [67, S. 105]. Все категории, которые относятся к рассудочной метафизике, Гегель также связывает с понятием всеобщности. Сам субъект является всеобщим, то есть простым. Его понятия, то есть категории метафизики также являются простыми, всеобщими. При этом всеобщность ещё имеет значение чего-то, что лежит в основании, то есть настолько общего, что охватывается всё сущее и лежит прежде всякого различия. Это самое общее, широкое основание, на котором возводятся все остальные, более конкретные категории. Поэтому в системе Гегеля самые общие понятия кладутся в основание системы. В триадах Гегеля каждая первая ступень триады всегда представляет собой категорию, которой приписывается свойство всеобщности или непосредственности, или тождества.

Рассудок и рефлексия, таким образом, являются глубоко взаимозависимыми понятиями в философии Гегеля. Если вновь обратиться к утверждению Гегеля о том, что «рассудок выделяет лишь конечные определения» [67, S. 109], то можно допустить ещё одно толкование этой взаимосвязи. Отношение конечности и рассудка в указанном фрагменте выражается ещё и в том, что сам отделённый от объекта субъект может мыслить только конечные понятия, как бы ограничивая их самим собой. Так Гегель пишет о метафизике следующее: «это бесконечное содержание становится затем конечным (*verendlichen*) посредством конечной формы рассудка» [67, S. 110]. «Форма рассудка» в данном случае означает не только абстрактное понятие, но и сам конечный субъект, который имеет такую форму, то есть такое ограничение, которое не позволяет ему достигнуть подлинной реальности, а также делает конечным все то, что рассудок стремится мыслить. Всякая мысль, находясь в рассудке, становится конечной в силу того, что сам рассудок конечен и ограничивает эту мысль в себе. Бесконечное содержание, которое Гегель ассоциирует с объективным миром, просто не может целиком находиться в ограниченном субъекте [34, р. 80]. Также Гегель подчеркивает, что рассудочная метафизика есть некая умозрительная деятельность, заключенная в субъекте. То есть рассудок не достигает объекта

познания, а берёт содержание из себя. В этом плане концепция рассудочной метафизики опять же подобна рефлексии, поскольку последняя также предполагает, что рефлексирующее сознание берёт содержание только из себя. Не достигая объекта, рассудок может извлекать объект познания только из самого себя. При этом получить такое содержание рассудок может только посредством некоего внутреннего различения, то есть рефлексии. В этом смысле, с точки зрения Гегеля, всякий субъективизм предполагает рассудочное мышление и конечность. Функции понятий субъективности и рассудочности для Гегеля практически идентичны – там, где присутствует одно, обязательно должно присутствовать и другое. Всякое мышление, понятия, определения, согласно Гегелю, являются субъективными, а вместе с тем и всеобщими в специфически гегелевском понимании этого термина. Поэтому метафизическое познание может черпать свои понятия только из духовного, из субъективного. И поэтому метафизика оперирует только духовными, метафизическими сущностями. Даже такие понятия как душа, бог и т.д. в рамках рассудочной метафизики Гегель рассматривает как лишённые конкретного содержания. Субъективность является всеобщей и пустой, поскольку субъект в понимании Гегеля отделён от конкретного мира.

Таким образом, рефлексия и рассудок сходны ещё и в том, что они не способны, по Гегелю, мыслить бесконечное. При этом под бесконечностью понимается не только материальный мир, но также и абсолют, то есть бог. Только в разуме, который отвечает за синтез, то есть за единство в широком смысле, может быть достигнута неразрывная связь с объектом. И тем самым только разум может мыслить абсолютное и бесконечное.

В то же время согласно Гегелю рассудок является неотъемлемой частью триадного метода. Как было показано выше, Гегелю зачастую свойственны критические замечания в отношении роли рассудка в познании. Двойственность Гегеля объясняется тем, что данная критика направлена исключительно на рассудок сам по себе, то есть на рассудок, когда он ещё не является частью триадного метода. Согласно немецкому философу рассудок всегда стремится к

отделению от разума [66, S. 15], ибо его принципом является сохранение всякого различия, а разум, поскольку он выражает синтетическую способность, наоборот, не может не быть всем сущим, в том числе рассудком. То есть функцией разума является охватывание любого сущего, поэтому он обязательно включает в себя и рассудок. По всей видимости, в философии Гегеля существует два состояния рассудка: когда он является частью триады спекулятивного и когда функционирует самостоятельно.

В разделе о втором отношении мысли к объективности Гегель переходит к рассмотрению эмпиризма, который, как уже упоминалось выше, в отличие от стадии метафизики представляет собой не просто субъект, но субъект, который уже обращается к объекту. Однако эмпирическая гносеологическая установка, по Гегелю, ещё не является синтезом субъекта и объекта, поскольку исходит из «потребности... в прочной опоре» [67, S. 107]. Последняя ремарка Гегеля относится к объективному миру, который эмпиризм рассматривает как прочный и непоколебимый, поэтому не достигает с ним единства.

В разделах, непосредственно предшествующих триаде трех отношений мысли к объективности, Гегель говорит о понятии истины как о «соответствии» (*Übereinstimmung*) мысли и объекта познания [67, S.47]. Гегель также упоминает, что данная концепция непосредственно связана с понятием опыта, что можно истолковать как отсылку к эмпирическому способу познания [67, S.47]. Как замечает Гегель, концепция соответствия сознания и реальности может рассматриваться «по крайней мере, как внешний пробный шар истины философии» [67, S.47]. На значение этой теории, как уже упоминалось выше, указывал в своих работах Вольфганг Янке. Гегель истолковывает концепцию соответствия в широком смысле как понимание сознанием духовной природы реальности. То есть сознание в данном случае должно встать на один онтологический уровень с объектом познания. По мысли немецкого философа положительный смысл учения о корреспондентной истине заключается в том, что подобное должно познаваться подобным. Если обратиться к разделам об эмпиризме в «Трёх отношениях ...», то недостаток эмпирической программы как

раз состоит в том, что сознание обращается только вещественному миру, не постигая его духовной основы. Из этого следует, что именно теория корреспондентной истины, являясь основой, на которой строится эмпирического программа философии, в то же время представляет собой тот пункт, в котором эмпиризм сам себе противоречит.

Здесь стоит также отметить, что указание Гегеля на связь корреспондентной теории истины и опыта не противоречит тому, что было сказано о понимании корреспондентной теории истины как теории тождества в первом разделе настоящей главы. Примечательно, что пассажи, касающиеся истины как «соответствия» мысли и объективности, даются Гегелем не в разделе об эмпирической философии, а в параграфах, предшествующих триаде трех отношений мысли к объективности. Гегель, таким образом, относит корреспондентную теорию истины ко всем трем отношениям, включая метафизику, эмпиризм, философию Канта и философию Фридриха Якоби. Отношения субъекта и объекта начинаются уже в умоглядном познании метафизики. Но только в философии Якоби данная программа реализуется, по Гегелю, в полной мере. Таким образом, говоря о концепции соответствия, Гегель подразумевает всю философскую традицию. Корреспондентное понимание истины как тождества определяет развитие трех стадий в разделе о трех отношениях мысли к объективности.

В связи с эмпиризмом стоит упомянуть также проблему холизма в философии Гегеля. Во втором разделе о трех отношениях Гегель приписывает эмпирической философии аналитический подход к познанию. Эмпиризм, по Гегелю, разрушает конкретную объективную действительность и получает, таким образом, абстрактные представления. Анализ, с точки зрения Гегеля, является не порождением нового конкретного содержания, а разрушением последнего, упразднением различий. «Эмпиризм, анализируя предметы, оказывается в заблуждении, что оставляет их такими, какие они есть, поскольку на деле он превращает конкретное в абстрактное» [67, S. 110]. «Это разделение... имеет значение растворения» определений [67, S. 109]. То есть Гегель рассматривает

плоды аналитического исследования опять же как нечто пустое и бессодержательное.

Ряд исследователей [101; 145; 44; 102; 129] полагает, что в основе системы Гегеля лежит идея холизма. Согласно данной интерпретации в философии Гегеля никакой феномен или явление не могут быть подвергнуты анализу. Рассуждения Гегеля об эмпиризме как будто подтверждают такую точку зрения. По мысли Гегеля на стадии эмпиризма в аналитической процедуре участвует субъект, поэтому последний лишь превращает конкретную многообразную действительность в нечто субъективное, абстрактное. Так, например, Гегель пишет применительно к анализу, что последний «ничего не добавляет, кроме субъективной деятельности разложения» [67, S. 109]. Как уже упоминалось, субъект в представлении Гегеля есть нечто всеобщее, поэтому анализ в данном случае становится «растворением» [67, S. 109]. Однако из этого не следует, что Гегель отвергал аналитическую процедуру познания как таковую. Сама ступень анализа встроена в систему Гегеля. По этой причине можно не без основания допустить, что нападки Гегеля на анализ в «Трёх отношениях мысли к объективности» относятся только к анализу, который функционирует независимо от синтеза, то есть к анализу, который так же, как и в случае с рассудком, рассматривается отдельно от всего метода в целом. Если во всякой триаде Гегеля вторая ступень предполагает некоторое различие, то первая ступень представляет собой нечто тождественное. Данную структурную особенность можно истолковать ещё и таким образом, что различия должны происходить из некоторого общего основания, то есть должны быть связаны друг с другом единым тождественным началом. Всякая аналитическая процедура поэтому должна быть моментом спекулятивного метода. Таким образом, критическую позицию Гегеля в отношении категории анализа нужно рассматривать исключительно в контексте, в котором она была высказана.

После эмпиризма, согласно Гегелю, следует скептицизм кантианства, который разрушает наивную, непосредственную установку эмпиризма на познаваемость действительности. Парадоксально, но с точки зрения Гегеля Кант

оказывается ближе к объективному миру, чем метафизика и эмпирическая философия. Разумеется, субъект и объект в кантианстве ещё отделены друг от друга, поскольку «вещь-в-себе» не доступна познанию. Однако, по мнению Гегеля, Кант гораздо ближе подошёл к идее единства субъекта и объекта, чем метафизическая и эмпирическая философии. Так эмпиризм ориентируется на ощущение, восприятие, которое есть также нечто субъективное. Только Кант привнёс синтез в ощущение, что означает, с точки зрения Гегеля, проникновение мышления в объект. Гегель также полностью разделяет тезис Канта о том, что всякое единство привносится в объект сознанием. По той же причине Гегель крайне высоко оценивает идею трансцендентального единства апперцепции Канта [67, S. 118]. Кроме того, концепция трансцендентального единства апперцепции предполагает единство некоторого множества, то есть процедуру синтеза. Субъект в данном случае объединяет многообразие впечатлений уже потому, что он представляет собой субъект, то есть нечто единое, и потому объединяющее. Гегель сравнивает трансцендентальное единство апперцепции с плавильным котлом, который все сплавляет воедино [67, S. 118]. Таким образом, трансцендентальное единство апперцепции имеет значение для Гегеля не только потому, что субъект истолковывается в рамках этой теории как наиндивидуальный, общий всем индивидам, но и потому, что он связывает все многообразное чувственного мира воедино. Здесь субъект не просто обращается к объекту, как в случае с точкой зрения эмпирической философии, а взаимодействует с ним. По сути, в системе Канта субъект и объект оказались неразрывно взаимосвязаны. Всякий познаваемый объект в кантианской философии не существует отдельно от познающего индивидуума. Именно за эту идею Гегель ценит подход, который был осуществлён Кантом.

Выше уже упоминалось, что некоторые исследователи рассматривают концепцию триадного метода в философии Гегеля в качестве стратегии преодоления кантовского дуализма, однако задачи теории триадного метода гораздо шире. По крайней мере, можно утверждать, что Гегель в своём учении пошел гораздо дальше, чем того требовала проблема познания. Благодаря

пониманию идеи синтеза как единства субъекта и объекта, в системе Гегеля происходит преодоление не только гносеологического, но и онтологического разделения субъекта и объекта. С этой точки зрения кажется понятной позиция Гегеля в отношении предшествующих философов и метафизиков. В представлении Гегеля последние так и не смогли достичь бытия как такого. Единство субъекта и объекта должно быть достигнуто только на третьей ступени «Трёх отношений мысли к объективности».

Содержание последнего раздела о трёх отношениях мысли к объективности составляет философия Фридриха Якоби. Как уже упоминалось во введении настоящего исследования, третья ступень всякой триады Гегеля, то есть синтез, предполагает возникновение нового содержания. Если тождество как первая ступень предполагает устранение различий и является, как говорит Гегель, чем-то «пустым» [67, S. 103], то синтез должен выступать носителем противоположной функции. В философии Фридриха Якоби уже осуществляется, как полагает Гегель, единство объекта и субъекта, однако само по себе это единство является как раз таким пустым тождеством. В этом отношении кажется странным, что Гегель помещает точку зрения Якоби в раздел именно третьего, последнего отношения мысли к объективности. По-видимому, здесь может быть несколько возможных объяснений. С одной стороны, данный факт обусловлен тем, что Якоби имеет преимущество в глазах Гегеля по сравнению с Шеллингом, поскольку предметом познания в философии Якоби является только бог. С другой стороны, Гегель стремится показать, что теория познания Якоби, поскольку она предполагает устранение различий подобно всякому тождеству, должна возвращаться к началу. То есть теория познания Якоби, с точки зрения Гегеля, является по сути тождественной с рассудочной метафизикой [67, S. 165]. Таким образом, развитие метода в «Трёх отношениях мысли к объективности» приводит к возвращению триады к своему началу.

Таким образом, Гегель критически оценивает не только односторонний рассудок, но и все остальные ступени в данной триаде. Это можно объяснить тем, что каждая из стадий неполна сама по себе, но только соединённые воедино три

стадии составляют единый триадный метод. При рассмотрении третьего отношения мысли к объективности привлекает внимание тот факт, что не только философия Шеллинга не упоминается в этом разделе, но и сама философская система Гегеля. Было бы логично допустить, что если ни один из методов предшествующих философских систем, с точки зрения Гегеля, не обладает совершенством, то в финале триады должна находиться именно гегелевская теория синтеза. Однако, вероятно, Гегель хотел лишь подчеркнуть, что все три исторические стадии метода должны рассматриваться как единое целое. Последнее как раз осуществляется в разделе о «Трёх отношениях мысли к объективности» в идее спекулятивного, изложение которой дается после трех отношений.

Свою точку зрения Гегель не высказывает открыто, предпочитая закладывать основной смысл в структуру следования разделов системы. Такой способ философствования вполне согласуется с основными установками гегелевской системы. Все то, что Гегель называет «внешним», «формальным», «конечным» [67, S. 86] характером рассудка, имеет также отношение к теории свободы Гегеля. Последняя чрезвычайно многогранна, но применительно к логике теория свободы подразумевает, что её строгий, формальный характер препятствует развитию понятия, то есть ограничивает свободу последнего. Немецкий мыслитель пишет, что необходимо «предоставить эти понятия самим себе» [67, S. 85]. Гегель также утверждает: «когда я мыслю, я отказываюсь от моей субъективной особенности, и погружаюсь в предмет, позволяю мышлению быть предоставленным самому себе» [67, S. 85]. В этом смысле формальность логики означает искусственное ограничение, не позволяющее понятию развиваться самостоятельно.

1.4. Интерпретация М. Тойннисена

Рассмотренная интерпретация триады ближе всего стоит к точке зрения немецкого исследователя Михаэля Тойннисена. Последний, схожим образом, подчеркивает в своих работах «вещественность» [159, S. 117], субстанциальность

понятий в философии Гегеля. Согласно Тойниссону такое понимание триады Гегелем основано в первую очередь на концепции тождества в философии Гегеля. Тойниссен особо подчеркивает, что Гегель интерпретирует бытие как тождество, которое одновременно означает также субстанциальную простоту. Если, например, другой немецкий исследователь Киммерли интерпретирует простоту и пустоту тождества исключительно через понятие сознания [111, S. 19], то есть как пустое и простое сознание, противопоставленное возрастающей сложности метафизических категорий, которая достигается в процессе развития системы, то Тойниссен делает акцент на субстанциальных интуициях указанных понятий. Точка зрения Киммерле во многом основана на желании подчеркнуть трансцендентальный аспект в философии Гегеля. Согласно распространенному мнению «Науку логику» Гегеля следует читать так, что категории, представленные в этой работе, имеют как онтологическое, так и гносеологическое измерение [40, p. 105], [35, p. 20]. Например, пассажи в «Науке логики», касающиеся категории сущности (Wesen) и её рефлексивного характера, британский исследователь Барбидж истолковывает так, что речь здесь идет не только о сущности, но и о способе познания. Установкой всякого познания является поиск причины, основания какого-либо феномена. Сущность это как раз такое основание, которое лежит за явлением. Но поскольку у всякой причины и основания есть более глубокая причина, то сущность приобретает бесконечный, рефлексивный характер. Схожим образом британский исследователь рассматривает категорию бытия. Всякий индивид, приступая к познанию, начинает с самого общего, то есть с категории бытия. Поэтому общие категория всегда являются отправным пунктом познания. Стоит отметить, что исследователи обычно связывают критику непосредственного познания и интеллектуального созерцания Шеллинга в философии Гегеля с трансцендентализмом его философии и логики периода «Энциклопедии...». Непосредственное познание предполагает пустоту сознания, в котором не дано ничего конкретного. Поэтому, как полагает, например, Киммерле, Гегель в своей системе совершает разворот к установкам Фихте и Канта.

Таким образом, с этой точки зрения Гегель описал в своей философии априорные формы познания. Такое онтологически-трансцендентальное прочтение, по мнению исследователей, дает ключ к правильному пониманию содержания «Науки логики». Однако Тойниссен выделяется на фоне многих указанных исследователей, поскольку в первую очередь делает акцент на вещественности понятий в философии Гегеля. Познание не является простым актом отражения реальности в сознании, но представляет собой синтез познающего и объекта познания. Именно субстанциальное понимание Гегелем бытия, по Тойниссену, является источником субстанциализации последующих категорий системы. Поэтому, чтобы раскрыть содержание философской системы Гегеля, Тойниссен анализирует, прежде всего, категорию бытия [159, S. 112]. Влияние понятий бытия и тождества на систему обосновывается Тойниссеном за счет того, что бытие, которое наделяется в философии Гегеля свойством простоты и пустоты [159, S. 103], занимает в системе место первой, отправной категории системы. В «Науке логики» Гегеля понятие бытия занимает место первого члена самой первой триады «бытие – ничто – становление». Соответственно, свойства первой триады системы должны проецироваться на все последующие триады.

Для Тойниссена пустота бытия это в первую очередь пустота в вещественном смысле. Тойниссен предлагает свою авторскую версию происхождения такого понимания бытия. Как полагает Тойниссен, данная концепция сформировалась в философии Гегеля под влиянием Парменида [159, S. 103]. Мышление и бытие в философии Парменида тождественны. Поэтому мышление в системе Гегеля должно приобретать вещественный характер. При этом тождественными в логике Гегеля оказываются также категории ничто и бытие, поскольку субстанциальная пустота бытия одновременно означает отсутствие, то есть ничто. Эта точка зрения несколько контрастирует с идеями Парменида, но Тойниссен дает объяснение, которое призвано показать более глубокую зависимость Гегеля от философии Парменида. По Пармениду ничто не существует. Тойниссен полагает, что эта идея выражается в философии Гегеля в том положении, что всякое сущее, даже отрицание, должно быть понято как

субстанциальное, вещественное. Ничто в качестве полного ничто не существует, следовательно, единственное возможное понимание ничто это его понимание как вещественного, сущего.

Тойниссон также активно подчеркивает зрительную интуицию в философию, аспект воображения, который участвует в продуцировании категорий метафизики Гегеля. В связи с этим немецкий исследователь особое внимание уделяет категории явления (Schein) [159, S. 116]. Все развитие в философии Гегеля представляет собой высвечивание, выявление новых метафизических форм. Поэтому философский метод Гегеля включает в себя уровень визуализации. Сама категория явления связана с категорией отрицания. Именно благодаря пониманию отрицания как некоего сущего, вещественного отрицания, становится возможным созерцание бытия. Это выражается, прежде всего, в том, что понятия бытия и ничто Тойниссон связывает с понятиями позитивного и негативного. Таким образом, если первая ступень триады представляет собой позитивную ступень, то вторая, соответственно, негативную. Понятие становления (Werden) в философии Гегеля как единство бытия и ничто определяет в «Науке логики» все последующее категориальное развитие.

По Тойниссону именно специфика истолкования Гегелем бытия как пустого бытия лежит в основании требования содержательности, конкретности применительно к понятиям системы. Развитие в системе Гегеля совершается от самых общих понятий к самым конкретным. Само требование конкретности идеи Тойниссон понимает в качестве стремления овеществить, субстанциализировать идею. Поскольку идея субстанциальна, то рост этой субстанциальности приводит к конкретизации, к воплощению идеи в природе и т.д. Отсюда, по Тойниссону, в философии Гегеля возникает понимание развития системы как движения в направлении все большего увеличения многообразия. Поскольку первая категория системы Гегеля есть чистое бытие, которое при этом тождественно ничто, то последующие категории должны отражать возрастающую сложность бытия. Это представление также видоизменяет теорию истины. Истина должна иметь некоторое содержание (inhalt), то есть должна обладать чем-то, поскольку

она не пуста (leer). Стремление овеществлять мышление лежит, таким образом, в основании представления Гегеля об истине как некоем сущем в другом сущем.

Тойниссен, как представляется автору данного исследования, указал на существенную особенность философии Гегеля. Однако сама концепция происхождения идеи пустоты бытия, которую Тойниссен целиком связывает с влиянием Парменида, кажется несколько произвольной. Такие существенные признаки гегелевского философствования как требование конкретности и содержательности применительно к понятиям системы могут быть выведены с большей достоверностью из истории эволюции триадного метода в немецкой философии.

2. Философия природы Шеллинга и Гегеля как источник триадного метода

2.1. Понятие «тождество» (Identität) и концепция естественного состояния

При исследовании гегелевской критики принципа тождества бросается в глаза то, как специфически Гегель трактует это понятие. Независимо от того, идёт ли речь о познавательном процессе или об онтологии, Гегель истолковывает тождество буквально, то есть как «упразднение» (Auflösung) [72, S. 22] различий, а также как «пустое» (Leer) [72, S. 22]. Специфичность понимания Гегелем категории тождества очевидна при рассмотрении, например, первой триады в «Науке логики», а именно триады «Бытие – Ничто – Становление». В «Науке логики» Гегель понимает бытие как тождество [74, S. 85], как «равное самому себе» [74, S. 82]. Это означает, что бытие является также «неопределённым» (unbestimmt) [74, S. 83], «непосредственным» (unmittelbar) [74, S. 82], «пустым» (leere) [74, S. 82], то есть представляет собой несоставную сущность, лишённую какого-либо содержания. Другими словами, тождество истолковывается буквально, как отсутствие различий. Самые общие понятия в философии Гегеля являются самыми тождественными в этом специфическом смысле. То есть это самые чистые, лишённые смысла и содержания понятия. Именно в этом отношении бытие является равным самому себе. Поскольку бытие является самым пустым и бессодержательным понятием, оно оказывается фактически равно понятию ничто [74, S. 83]. Конечно, в философии Гегеля понятие тождества имеет не только такие негативные коннотации, как неопределённость, пустота или ничто. Будучи самым общим понятием, бытие также становится самой первой категорией системы. Как пишет Гегель о мышлении: «если мы рассматривает мышление как истинно всеобщее всего природного и духовного, то оно охватывает их всех и составляет основу всего» [67, S. 82]. Точно также бытие, будучи самым всеобщим, составляет основание всего. И точно таким же образом первая категория всякой триады у Гегеля представляет собой нечто общее.

Отсюда видно, как Гегель приходит к отрицанию классической теории истины. Установление тождества между какими-либо понятиями в представлении Гегеля есть устранение различий. Чем более сходны две какие-либо сущности, тем более они тождественны. Полностью тождественными являются те сущности, у которых нет вообще никаких различий. Благодаря буквальной трактовке тождества, Гегель интерпретирует классическую теорию истины, опять же, буквально, как субстанциальное единство. При этом установление тождества между мыслью и действительностью означает в таком случае уничтожение этих различий [159, S. 99], то есть упразднение субъекта и объекта.

По-видимому, такому специфическому пониманию тождества Гегель обязан Шеллингу. Прежде всего, данный тезис представляется обоснованным, поскольку именно Шеллингу Гегель приписывал такую точку зрения в «Феноменологии духа». Фредерик Байзер по этому поводу пишет: «примерно в 1801 году Шеллинг определил абсолютный идеализм как доктрину о том, что абсолют является чистой идентичностью субъекта и объекта» [26, p.140]. То есть Шеллинг понял финальный синтез субъекта и объекта как устранение всех противоречий и различий в тождестве. В сочинении «Различие систем философии Фихте и Шеллинга» Гегель ещё защищает эту философию Шеллинга, отстаивая её преимущество по сравнению с субъективным идеализмом Фихте [66, S.60]. Тогда Гегель полагал, что Шеллинг правильно мыслит взаимодействие субъекта и объекта в отличие от Фихте, в системе которого достигалось только тождество субъекта с самим собой. При этом подлинное тождество субъекта и объекта, согласно мнению Гегеля, высказанному в «Различии...», достигается только как единство с природой [66, S.6]. Таким образом, именно в философии Шеллинга процесс познания превратился в процесс отождествления субъекта и объекта. Фактически Шеллинг использовал здесь метафизическую уловку, соединив два совершенно разных смысла в одном термине. В философии Фихте мы ещё не можем обнаружить такой приём, поскольку у Фихте речь идёт ещё о процессах сугубо субъективных. Во всяком случае, именно так философию Фихте истолковывает Гегель. Объект в системе Фихте порождается самим субъектом и

является только представлением. Поэтому Гегель называет тождество Фихте «субъективным субъект-объектом» [66, S.5]. Таким образом, именно в философии Шеллинга процесс познания и процесс отождествления субъекта с объектом, гносеологический и онтологический смыслы, соединяются воедино. Именно к Шеллингу Гегель обращался с критикой в «Феноменологии духа». В таком случае можно задать вопрос: «Каким образом Шеллинг пришёл к своей концепции тождества?» Почему в философии Шеллинга процесс познания это одновременно процесс соединения субъекта и объекта в тождестве? Если сравнить систему Фихте и Шеллинга, то система последнего имеет то новшество, что включает в себя природу, как важную составную часть системы. Природа играет роль объекта, а интеллигенция представляет собой, соответственно, субъективную сторону. Обе стороны рассматриваются как противоположности друг друга. Представляется обоснованным предположение, что именно ради соединения субъекта с природой Шеллинг стал толковать процесс познания как осуществление тождества.

Ещё прежде своей «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинг активно занимался натурфилософией. Однако тема природы в философии Шеллинга имела не только натурфилософское звучание. Начиная с философии просвещения, тема природы заняла особое место в европейском мировоззрении и мироощущении [151, p.199], [22, p.137], [175, S. 220], [27, p. 18]. Жан-Жак Руссо противопоставлял природу обществу и общественным установлениям [14, с.52]. В обществе Руссо видел источник несвободы, а природа, соответственно, понималась как состояние, которое предшествует жизни индивида в обществе. То есть природа в противовес обществу олицетворяла собой свободу. Природа воплощала естественное состояние, которое человек потерял в социуме. В дальнейшем эти идеи были усвоены философией романтизма. Так, например, Гете, тяготея к пантеизму, обожествлял природу [63, S. 365]. При этом, поклонение природе Гете также ассоциировал с желанием вернуться в некое «простое естественное состояние» [63, S. 372]. Немецкий просветитель Гердер в своих работах также описывает теорию, согласно которой человек должен

вернуться к природе [89, р. 275] и духу детства, который она олицетворяет. Однако в отличие от Руссо Гердер склоняется к более реалистическому видению естественного состояния [89, р. 277]. Так, например, по мысли Гердера, восточные народы, будучи естественными, не склонны оказывать сопротивление деспотическому правлению. Детское доверие к природе трансформируется в неспособность народов сопротивляться власти. Всякое совершенствование основывается на образовании, культурном развитии, поэтому в историософских построениях Гердера восток с необходимостью должен быть замещён греческим миром [89, р. 288]. Таким образом, во второй половине восемнадцатого века тема естественного состояния начинает всё больше привлекать внимание философов.

2.2. Романтизм и теория естественного состояния

В мировоззрении немецкого романтизма конца 18-го века проблема природы также играет значимую роль. Так, например, тема отчуждения человека от природы занимает важное место в повести Новалиса «Ученики в Саисе» и романе «Гиперион» Гельдерлина. Помимо этого, проекты философских систем Новалиса, Ф. Шлегеля, Гельдерлина, представленные в различных собраниях фрагментов, включают природу в качестве неотъемлемой стороны Абсолюта. В философии Новалиса дух и природа понимаются как два противоположных начала [139, S. 28], которые должны достичь единства. «Высшая философия касается брака природы и духа» [139, S. 7]. Такое единство Новалис также ассоциирует с присущим природе духом детскости [139, S. 15]. При этом объединение природы и духа достигается, по мысли Новалиса, посредством искусства. В отличие от Шеллинга, единство природы и духа в проекте Новалиса осуществляется не как онтологическое субстанциальное единство, а только как гармония, воплощённая в идее искусства. То есть в идеях Новалиса ясно прослеживается тенденция к объединению природы и культуры таким образом, чтобы они составляли гармоническое целое, поскольку по отдельности природа и дух являются недостаточными и неполноценными. Объединение природы и духа Новалис также истолковывает как бесконечное стремление [14]. В данном случае

находит отражение представление о стремлении к идеалу, как о бесконечном стремлении, почерпнутое из философии Фихте. Однако в философских построениях Новалиса бесконечное стремление приобретает также некоторую религиозную специфику. В философии Новалиса такое стремление понимается ещё и как вера, как религиозная жажда абсолютного.

Теория естественного состояния оказала влияние и на мировоззрение Фридриха Шлегеля [138, р. 84]. В основу своего синтеза Шлегель, по всей видимости, также кладёт природу. В одном из фрагментов Шлегель утверждает, что поэзия есть абсолютное тождество «идеального и реального» [168, S. 240]. Манфред Франк полагает, что философия Шлегеля в своих основных чертах схожа с философией Новалиса, то есть Шлегелю свойственно понимание процесса осуществления единства как бесконечного стремления [52, р. 180]. Брайзер кроме того подчеркивает, что Шлегель понимает синтез как иррациональное единство [24, р. 129]. Например, в своих записях Шлегель утверждает, что идеал должен быть противоречивым [168, S. 302]. То есть немецкий поэт и философ в данном случае истолковывает такое единство как парадоксальное единство, «абсолютный синтез абсолютных антитезисов» [168, S. 207], достигаемый посредством иронии [28, р. 129].

В философских текстах Гельдерлина также есть описание такого состояния природы, в котором чувственное и святое, безусловное и обусловленное соединены, при этом в качестве цели этого единства Гельдерлин кладет естественную невинность [98, S. 3], гармонию с природой [98, S. 26]. В то же время в философских фрагментах Гельдерлина можно обнаружить антирационалистический пафос, рассуждения об идеале как о чем-то бесконечном, не укладывающемся в определённые границы [98, S. 9], а вместе с тем и сожаление немецкого поэта о недостижимости этого совершенства.

Природа, по всей видимости, неслучайно является составным элементом таких рассуждений в мировоззрении немецкого романтизма. Помимо просвещенческой теории естественного состояния, у синтеза, предложенного в романтизме, был и другой источник – «Критика практического разума». В

философии Канта разум даёт человеку этический идеал. При этом в практической сфере разум не ограничен пределами чувственности. Поэтому этический идеал в то же время оказывается бесконечным. Кажется, что романтики вслед за Кантом, а также Фихте стремились сохранить в своей философии этот существенный признак идеала. Поэтому, например, в философии Новалиса единство субъекта и объекта понимается как бесконечное стремление. Но в отличие от Фихте обязательной стороной такого синтеза является природа. То есть в своей философии романтики пытались объединить идеи Канта и философии просвещения таким образом, чтобы сохранить бесконечное стремление к идеалу, и в то же время принять природу в качестве цели такого стремления.

Таким образом, как было показано выше, проблема отчуждения от природы отражается на мировоззрении целой плеяды мыслителей-романтиков. Шеллинг, находясь в контексте своей эпохи, также испытывает влияние этих идей [182, S. 40]. Именно поэтому Шеллинг стал понимать познание одновременно и как познание природы, и как соединение с природой. Человек неполноценен до тех пор, пока он не соединится с природой. Поэтому достижение истины в философии Шеллинга является не только познавательным актом, но и особым состоянием тождества с природой. Неслучайно в системе Шеллинга тождество лежит как в финале, так и в начале системы. При этом данное представление свойственно Шеллингу как в ранний, так натурфилософский период. В «Системе трансцендентального идеализма» развертывание категорий начинается с простого, а именно с простой материи (*einfaches stoff*), а затем «бессознательно продуктивная природа возвращается к себе» [161, S. 305]. Эта идея имела чрезвычайное значение для Шеллинга, поскольку тождество в таком случае было не только тем состоянием, которого человеку необходимо достичь, но тем, что ему необходимо было вернуть. Человек теряет первоначальное единство с природой, поэтому стремится восстановить утраченную целостность. Таким образом, Шеллинг пытался воспроизвести в своей философии теорию возвращения к природе. При этом тема природы вошла в философию Шеллинга в качестве элемента системы гораздо раньше, чем это произошло в философии

Новалиса, Гельдерлина и Шлегеля, о чем более подробно будет сказано в следующей главе.

Подход Шеллинга к данной проблеме имел ещё и ту особенность, что единство человека и природы истолковывалось в философии немецкого мыслителя именно как простое тождество [161, S. 296]. В финале своей «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинг указывает на полях, что абсолют прост (einfaches) [161, S. 296]. И далее, что абсолют не может быть «схвачен ни через изображение, ни через понятие» [161, S. 296], то есть опосредованно. Некоторые исследователи даже приписывают Шеллингу пантеизм [174, S. 196]. Эта особенность мышления немецкого философа объясняется, по всей видимости, стремлением передать некоторые положения теории естественного состояния. В философии просвещения природа часто ассоциировалась с простотой как в онтологическом плане, то есть с точки зрения рационального порядка, присущего природе, так и в этическом. Применительно к человеку простота означает безыскусность, бесхитрость, наивность. Например, в философской художественной прозе Вольтера [1, с. 135] простота зачастую противостоит условностям культуры европейской цивилизации. Главные герои таких произведений Вольтера как «Простодушный» и «Кандид» являются наивными, невинными и в силу этого противопоставляются человеку, испорченному цивилизацией. Поднятая в философии просвещения тема простоты впоследствии получила существенное развитие в романтическом мировоззрении, что видно из стремления немецких романтиков мыслить единство с природой как осуществление детского духа. Простота, таким образом, превращается в некий этический идеал. В философии Шеллинга, соответственно, соединение субъекта и объекта как финал всей системы представляет собой и осуществление этого этического идеала просвещения и романтизма. Поэтому простота как этическая категория была истолкована в то же время и как онтологическое, простое тождество.

В философии Йенского периода Гегеля влияние этих идей Шеллинга кажется существенным, однако в системе Берлинского периода ясно видно, что

природа имеет совершенно иной по сравнению с философией Шеллинга статус. В трудах берлинского периода Гегеля затрагивается тема отчуждения, однако гегелевский подход к данной проблеме предполагает диаметрально противоположные философии просвещения решения. По мысли немецкого философа, именно идея отчуждает от себя природу. То есть именно природа должна возвыситься до духа, а значит, и до человека. На примере темы отчуждения прекрасно виден контраст, существующий в подходах обоих мыслителей к теме природы. Подобно Шеллингу в системе Гегеля также речь идёт о возвращении духа к самому себе. Гегель часто говорит о процессе возвращения духа к самому себе как о возвращении домой, то есть в данном случае предполагается, что дух утратил нечто в процессе развития. По-видимому, в этом аспекте своей философии Гегель не был склонен полностью отвергать наследие Шеллинга. Однако философия Гегеля имеет существенные отличия от подхода Шеллинга, поскольку, во-первых, в философии Гегеля дух возвращается к себе уже обогащённым новым содержанием, а во-вторых, дух возвращается не к природе, а к самому себе, то есть к идее. Гегель, стремясь отвергнуть романтические мотивы философии Шеллинга, в то же время вбирает в свою философию некоторые её элементы. Прежде всего, это выражается в понимании Гегелем познания как онтологического, субстанциального единства субъекта и объекта.

В то же время Гегель, усвоив в целом идею истины как соединения субъекта и объекта, отказал природе в том месте, которое она занимала у Шеллинга. Гегель не считал, что свобода является каким-то изначальным состоянием, которое человек потерял, и которое теперь ему необходимо вернуть. Свобода в философии Гегеля, так же как и в философии Шеллинга является целью познания и одновременно состоянием, которое достигает индивид. Но в отличие от Шеллинга Гегель не ассоциирует свободу с природой. Уже в «Феноменологии духа» Гегель подверг критике философию просвещения [72, S. 408]. В философии зрелого периода эти идеи нашли отражение в том, что Гегель поместил раздел о природе до разделов, посвящённых философии духа. То есть природа является

пройденным этапом развития для общества, а не его целью. Поэтому познавательные силы человека и общества в системе Гегеля направлены не на природу, а на познание различных духовных сущностей. К таковым относятся, например, категории искусства, религии и философия, представляющие собой этап последней, высшей триады в системе Гегеля. Гегель не готов был пожертвовать этими высокими культурными ценностями, благами цивилизации, выработанными ею на протяжении всей длительной эволюции человеческого общества. В конечном счёте абсолютный идеализм Гегеля предполагает, что в основании всего сущего лежит мысль. Поэтому истинная реальность, которую познает субъект, это не реальность материальная, не реальность природы, а реальность мысли, духа и культуры.

Эти различия в мировоззрении Шеллинга и Гегеля не могли не отразиться на особенностях их методов. Если в философии Шеллинга процесс познания представлял собой одновременно процесс отождествления субъекта и объекта, то в философии Гегеля место абсолютного тождества занял синтез. В системе Гегеля процесс познания точно так же как в философии Шеллинга является процессом соединения субъекта с объектом, однако, различия между противоположными сторонами в финале системы не исчезают, а сохраняются в синтезе. Таким образом, в философии Гегеля система всё более усложняется в процессе своего развития.

Если обратиться к раннему периоду, то уже в Йенских лекциях Гегель говорит о единстве многообразия и всеобщности. В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинга категории в синтезе представляют собой также единство некоторого различия, но последнее понимается как противоречие, которое не позволяет категориям системы прекратить движение. Противоречие в понятиях приводит к дальнейшему развитию, пока не будет найдено окончательное тождество в финале. В «Энциклопедии ...» и других зрелых работах Гегеля противоречие точно таким же образом является двигателем развития системы. Однако в финале системы находится отнюдь не тождество как нечто простое, а Абсолют, соединяющий и сохраняющий

противоречия. Поэтому противоречие в каждом синтезе в системе «Энциклопедии ...» Гегеля является неотъемлемой стороной синтеза в триаде. Различие обогащает понятие в системе Гегеля, тем самым триадный метод Гегеля в корне отличается от метода Шеллинга в «Системе трансцендентального идеализма». По этой причине от того, каков финал системы, кажется, многое зависит в вопросе о том, что собой представляет спекулятивный метод. В Йенских проектах системы природа ещё занимает значительное место. Обращает на себя внимание ещё и тот факт, что Гегель в «Йенских лекциях» много рассуждает о простоте, а также зачастую говорит о категориях на стадии синтеза как о чем-то, что обладает «неподвижным спокойствием» [81, S. 4], «высшим покоем» [81, S. 261] или является «непосредственным простым единством» [81, S. 261]. В других работах раннего периода встречаются похожие идеи. Например, в сочинении «Вера и знание» Гегель описывает единство с богом как примирение и умиротворение [70, S. 204]. Тожество есть нечто простое и неподвижное, поэтому Гегель приписывает ему такое качество как спокойствие. Однако в поздней философии Гегель явно избегает такого словоупотребления. Если Гегель и употребляет термин «тождество» в поздних работах применительно к Абсолюту, то часто оговаривается, что речь идёт о подлинном тождестве, которое не есть просто пустое тождество или простое единство [69, S. 398].

Вместе с тем неопределённость Гегеля в отношении идей Шеллинга в Йенский период выражается и в том, что Гегель колеблется в выборе начала системы. Началом в различных проектах Йенской системы становится то логика, то натурфилософия. Напротив, в зрелых работах, как в «Феноменологии ...», так и в «Энциклопедии ...» и «Науке логики», Гегель в качестве начала системы использует только тождество как самое пустое понятие. В «Феноменологии духа» это было обыденное сознание, а в «Энциклопедии ...» – бытие как первая категория логики. Простое и пустое тождество закладывается Гегелем в начало системы в том числе и потому, что оно есть нечто обратное развитию и содержательности понятий. Если система развивается таким образом, что категории на каждой стадии обогащаются новым содержанием, то, очевидно, она

должна начинаться с самого бессодержательного понятия. В Йенской системе такой подход ещё совершенно неочевиден. Поэтому, по всей видимости, Гегель в Йенских лекциях ещё далек от понимания синтеза как противоположности тождества, а вместе с тем и от принципа триады, как процесса эволюции понятия от более простого к более сложному.

Таким образом, диалектика Гегеля становится возможна только после разрыва с Шеллингом. Поэтому именно с «Феноменологии духа» следует отсчитывать начало подлинной диалектики Гегеля. Именно в «Феноменологии духа» Гегель отправным пунктом системы становится естественное сознание (*natürliche Bewußtsein*) [72, S. 90]. Неслучайно также Гегель заканчивает своё предисловие, которое предшествует началу развёртывания категорий в «Феноменологии духа», критикой философии Шеллинга. В философии Гегеля этого периода происходит поворот, который затрагивает методологические основания системы. И этот поворот был инспирирован желанием лишить природу статуса основной этической цели человека.

В то же время следует сказать, что современное гегелеведение даёт различные трактовки назначения триадного метода в философии Гегеля. Например, как упоминалось выше, триадный метод играет важнейшую роль в преодолении дуализма Канта [30, p. 149], [53, p. 176], [23, p. 68], [64, S. 57]. Кроме того, специалисты указывают на роль метода в обосновании процесса богопознания и хилиастические функции триады [103, p. 389], [39, S. 308], [30, p. 161], [10, с. 171], [95, p. 264], [116, S. 99], [96, S. 262]. Так в важнейшем для понимания философии Гегеля его раннем сочинении «Вера и знание» Гегель упрекает Фихте, Канта и Якоби в том, что их системы отдалили человека от бога, отказали человеку в богопознании и заперли его в границах субъективности [70, S.2]. В таком контексте, кажется, что процесс познания мог быть понят как объединение субъекта с объектом ради того, чтобы преодолеть барьер между богом и человеком. В конечном счете проблемы познания бога или преодоления скептицизма и релятивизма представляются гораздо более значимыми, чем проблема природы. Однако аргументы, приведенные выше, позволяют

предположить, что именно тема природы имела первостепенное значение для формирования методологии Шеллинга, а затем и Гегеля как реакции на философию последнего. Конечно, у подобного соединения онтологического и гносеологического смыслов в едином методе есть разные функции. Но именно концепции природы принадлежит решающая роль в том, что познание приобрело смысл синтеза субъекта и объекта. Именно соединение с природой было фактической целью философии тождества Шеллинга. Стремление Шеллинга представить единство субъекта и объекта как тождество было неслучайным, поскольку тождество ассоциировалось также с простотой [161, S. 107], а значит и с идеалом философии просвещения. Субъект, таким образом, достигая единства с объектом, преодолевает в системе Шеллинга отчуждение от природы. В дальнейшем буквальное понимание тождества, которое возникло в философии Шеллинга ради соединения природы и человека, естественным образом привело Гегеля к идее синтеза. Отталкиваясь от трактовки тождества как процесса объединения субъекта и объекта, Гегель пришёл к пониманию пустоты тождества как упразднения противоречий и различий. Если для Шеллинга тождество было возвращением в первоначальное состояние, то для Гегеля оно представляло собой лишь полное ничто, отсутствие какого-либо качества и содержания. Разумеется, в системе Шеллинга также имеет место метод синтеза, но он выполняет совершенно иные функции. Если метод Гегеля представлял собой метод порождения новых сущностей, новых качеств, то синтез Шеллинга, в глазах Гегеля, ещё не мог иметь такой функции. Последнее возможно только при условии противопоставления тождества и синтеза, которое было введено в философии Гегеля. Именно Гегель понял синтез как процесс обратный тождеству, то есть процесс обратный тому, что есть ничто. По-видимому, Гегель, осознавая разницу между своим синтезом и синтезом в философии Шеллинга, постоянно упрекал Шеллинга в том, что синтез в его философии носит сугубо формальный характер [72, S. 454]. Представляется сомнительным, что эти нападки относились только к спекулятивным способностям лично Шеллинга. Скорее они касались самой сущности синтеза в философии последнего. Синтез Шеллинга потому

формален, что он не может прибавить ничего нового к тому, что уже ранее было известно. И именно поэтому дедукция категорий Шеллинга вызывала критику Гегеля. Только если синтез понимается как процесс обратный тождеству, подобная функция может быть введена в систему. Пафос философии Гегеля состоит не только в том, что противоположности должны объединиться, но и в том, что благодаря синтезу противоположностей возникает новое содержание. Именно синтез порождает всё сущее в системе Гегеля. Таким образом, именно благодаря синтезу система Гегеля становится одновременно и методом генетического развертывания категорий.

Тот факт, что Гегель был убеждён в том, что метод Шеллинга основывался на теории естественного состояния, можно точно установить по нескольким фрагментам. Прежде всего, в Малой логике есть интересный пассаж по поводу теории непосредственного знания. В этом тексте Гегель называет идею возвращения к природе идеей «Райского сада» [67, S. 87]. Стоит отметить, что данный фрагмент важен ещё и потому, что он непосредственно предшествует разделу о трёх отношениях мысли к объективности, то есть практически единственному разделу, в котором Гегель описывает свой триадный метод. Тем самым Гегель явно придавал критике теории естественного состояния большое значение в своей концепции спекулятивного метода.

В этом фрагменте Гегель прямо называет идею непосредственного знания «непосредственным естественным единством» [67, S. 87]. При этом естественное единство есть нечто такое, что человек «покинул» [67, S. 88]. Употребление термина «естественный» применительно к знанию в данном контексте является неслучайным, поскольку ниже Гегель будет говорить о теории непосредственного знания как о стремлении к естественному состоянию. Далее, в том же месте, Гегель пишет о том, что, по его мнению, включено в названную теорию непосредственного познания: «В эту форму входит все то, что с моральной точки зрения называется невинностью (Unschuld – также можно прочесть как отсутствие долга), затем религиозное чувство, наивное доверие (unbefangen – также неопределённое, непринужденное), любовь, верность и естественная вера»

[67, S. 87]. Первое, что привлекает внимание, Гегель здесь прямо ассоциирует гносеологию с этической проблематикой. При этом среди перечисленных этических категорий мы видим такие, которые, в первую очередь, отсылают к невинности. Использование данной категории, опять же, представляется неслучайным, поскольку именно с невинностью, простотой, духом детства в философии просвещения и романтизме была связана идея природы.

Стоит также отметить, что для обозначения наивности Гегель в данном случае использует два термина. Непосредственность, непринуждённость в тексте Гегеля даётся в смысле *Unschuld* и *unbefangen* – первое в значении бездолжного, второе в значении непредвзятого, непредумышленного. Так термин *unbefangen* имеет этические и гносеологические коннотации в значении непредвзятый, непредубежденный. То есть непредубежденность в данном случае обозначает ещё и определенную познавательную установку сознания по отношению к объекту. Данный термин также используется Гегелем в «Феноменологии духа» применительно к критике религии в рамках философии просвещения. Вера, с этой точки зрения, должна быть непринуждённой, непредвзятой, то есть безрелигиозным, исключительно непосредственным восприятием бога, без каких-либо посредников [72, S. 401]. Очевидным образом Гегель описывает здесь позицию деизма. Если обратиться к «Лекциям о философии религии», то Гегель говорит о непосредственной религии как о деизме и естественной религии [77, S. 259], особо подчеркивая связь этого воззрения с понятием невинность (*Unschuld*) [77, S. 260]. При этом в том же месте Гегель, опять же, упоминает теорию золотого века и райского сада [77, S. 262]. Восприятие божественного в рамках концепции естественной религии Гегель прямо называет созерцанием (*Anschauung*) [77, S. 262]. Таким образом, употребление данных этических категорий в связи с непосредственностью ни в коем случае не является случайным. Гегель прочно ассоциирует ансамбль указанных понятий, включая понятие золотого века, с философией просвещения. В Малой логике Гегель также описывает метафизическую философию Нового времени в разделе о первом отношении мысли к объективности как «наивный

(unbefangen) подход» [67, S. 93]. Термин «наивность» здесь употребляется ещё и в том смысле, что в рамках метафизической философии объекты познания необоснованно изображаются как полностью доступные для мышления и умозрительного восприятия.

Таким образом, понятия, которые Гегель применяет для характеристики теории золотого века, явно сочетают в себе этическую и гносеологическую функции. Сходный подход можно обнаружить и в философии Шеллинга. Благодаря онтологизации этических понятий Шеллинг превращает теорию естественного состояния в гносеологическую теорию, где сам процесс познания субъектом объекта изображается как процесс осуществления онтологического единства. Указанное единство индивида и реальности предполагает не просто гармонию, как это истолковывал, например, Новалис, а состояние покоя [165, S. 230]. Отсюда видно, что в философии Шеллинга этические категории взаимодействуют с онтологическими понятиями. Покой как этическая категория в онтологическом плане означает также и метафизическое тождество субъекта и объекта. Такой подход, по-видимому, основывается на просвещенческом представлении, поскольку именно в философии просвещения этическое оказывается зависимым от онтологического состояния единства человека и природы.

В рассмотренном выше пассаже Малой логики о теории золотого века Гегель явно даёт понять, что, по его мнению, идея естественного состояния предполагает связь определённого этического и гносеологического идеалов. При этом далее в тексте названного фрагмента Малой логики о теории золотого века Гегель пытается показать необоснованность данного синтеза. В противовес теории естественного состояния Гегель утверждает, что «невинность и наивное доверие» [67, S. 88] есть состояние духа, а не природы. Природе же наоборот свойственна «животная жизнь» [67, S. 88]. Таким образом, поскольку в природе нет такого состояния невинности, то акт познания должен быть направлен не на природу.

Далее Гегель указывает, что подобная гносеологическая теория также основана на библейском мифе о грехопадении. «Представляется целесообразным рассмотреть миф о грехопадении человека в самом основании логики, поскольку её основание посвящено познанию, и в этом мифе также речь идёт о познании, о его происхождении и значении» [67, S. 88]. Как утверждает Гегель, в рамках этой концепции миф об исходе человека из Райского сада интерпретируется как историческое событие потери человеком состояния единства с природой. Последнее представляет собой такое состояние человека, когда его жизнь не была омрачена никакими тяготами, поэтому она также уподобляется жизни в Раю. Однако, по мысли Гегеля, эта теория является неправильной, поскольку человек расстается не с природой, а с духом, то есть с богом. Именно эта идея, по мнению Гегеля, выражена в библейской истории грехопадении на самом деле. Поэтому восстанавливать утраченное единство следует опять же не с природой, а именно с богом. «Что касается отказа от естественного единства, то это чудесное разделение духовного» [67, S. 88], «в природе такого внутреннего разделения не происходит» [67, S. 88]. Как будет показано в следующей главе, упоминание библейского сюжета о грехопадении в данном случае является неслучайным. Это прямая отсылка к философии Шеллинга, при этом к самым ранним его работам. И тот факт, что Гегель стремится переинтерпретировать библейский сюжет, говорит о полемическом характере занимаемой им позиции. Если бы Гегель принял теорию, согласно которой необходимо воссоединение с природой, то ему пришлось бы принять метод философии тождества. Поэтому Гегель использует свои аргументы не только против самого триадного метода Шеллинга и философии тождества, но против тех теорий, которые лежат в основании философии Шеллинга.

Таким образом, факт потери первоначального единства признаётся Гегелем, но, во-первых, Гегель связывает эту идею с утратой единства с богом, а не с природой, а во-вторых, то, что человек утратил первоначальное единство, ещё не означает, что он должен вернуться к этой первоначальной простоте. То есть Гегель, понимая естественное единство как единство с богом, пытается в то же

время представить такое единство как недостаточное. Само состояние невинности Гегель, опираясь на миф об Адаме и Еве, уподобляет состоянию неведения. Тем самым Гегель стремится отстоять значимость разделения на субъект и объект в познании. «Точка зрения всеобщего разобщения... может рассматриваться как источник всего порока и зла, ... и потому может показаться, что мышление и познание должно быть отброшено, чтобы достичь возвращения и примирения» [67, S. 87], однако, по мысли Гегеля, такое разобщение является чудесным [67, S. 88]. Данная трактовка библейского сюжета полностью согласуется со структурой всей философской системы Гегеля. Подобно тому, как Адам и Ева расстаются с Богом, обнаруживая собственную субъективность, в системе Гегеля дух в своем развитии также становится субъектом. Возврат к первоначальному единству, таким образом, означал бы восстановление именно пустого тождества. В «Энциклопедии философских наук» Гегель также пишет следующее: «Глубокое церковное учение о первородном грехе находится в оппозиции к современному учению просвещения, в котором человек от природы добр и, следовательно, должен оставаться верен природе. Но выход человека из своего природного бытия есть разделение его как самосознающего от внешнего мира. Тем не менее, эта, относящаяся к понятию духа, точка разделения, также не является и той, на которой должен оставаться человек» [67, S. 90]. Гегель, таким образом, прямо отвергает идеи философии просвещения.

Примечательно также, что природу в своей философии Гегель трактует как некую конечность и разделённость. Так Гегель пишет: «природа находится в узах разделённости» [67, S. 87]. В этой формулировке, по-видимому, скрыт ещё и тот смысл, что никакого тождества природы и человека быть не может, поскольку природа противостоит тождеству как нечто раздробленное и множественное. Данная точка зрения могла быть опять же направлена против романтической концепции природы Шеллинга. Поскольку первоначальное единство есть нечто пустое, с одной стороны, а с другой, сама природа является царством разделения. Гегель, таким образом, пытается отрезать даже теоретическую возможность концепции единства с природой. То есть синтез с природой никак не может быть

тождеством. Природа представляет собой исключительно множественность [67, S. 77], а не простоту. О том, какую роль играет представление о множественности, которая присуща природе, будет также сказано ниже в главе о влиянии философии свободы на спекулятивный метод.

3. Философия мифа в ранних работах Шеллинга

3.1. Связь теории интеллектуальной интуиции и теории золотого века с точки зрения Гегеля

Фрагмент о золотом веке, рассмотренный в предыдущей главе, позволяет предположить, что теория триадной структуры метода была сформулирована Гегелем в противовес концепции естественного состояния и золотого века. Другой важный пассаж Гегеля, касающийся концепции золотого века, можно найти во введении к Философии природы. Если во фрагменте, который был приведён выше, Гегель прямо не говорит о системе Шеллинга, то данный пассаж из Философии природы позволяет прочно связать Шеллинга и теорию естественного состояния. В этом фрагменте, также как и в рассмотренном ранее Гегель упоминает «первоначальное состояние невинности (Unschuld)» [68, S. 17]. Данная идея, с точки зрения Гегеля, представляет собой простейший способ разрешения противоречия между объективным и субъективным, интеллигенцией и бытием [68, S. 17]. В соответствии с этим воззрением первоначальное состояние невинности, как указывает Гегель, есть единство человека и природы [68, S. 17]. Гегель видит в теории естественного состояния также религиозный аспект. Так Гегель указывает, что согласно данной теории состояние первоначальной невинности является одновременно и «райским состоянием» [68, S. 17], то есть, по сути, Райским садом. Соответственно, разделение духа и природы представляет собой в рамках теории золотого века «состояние грехопадения». Последнее должно быть устранено посредством возвращения в первоначальное состояние.

Интеллектуальную способность, которая ответственна за осуществление такого единства человека и природы, Гегель называет созерцанием, а также «первоначальным созерцанием», «фантазией», «интеллектуальным созерцанием» [68, S. 17]. «Эксцентричная натурфилософия отчасти имеет своим основанием именно это представление» [68, S. 17]. Можно предположить, что Гегель в данном случае подразумевает не только Шеллинга, но и Гельдерлина. Такие

категории, как «интеллектуальное созерцание» [98, S. 7], «фантазия» [98, S. 3], «естественное состояние воображения» [98, S. 3] также находились в центре внимания немецкого поэта. Многие исследователи [24, p. 375]. [48, S. 105], [88, S. 71], [46, S. 158], [37, S. 330] приписывают Гельдерлину основную заслугу определения понятия интеллектуального созерцания как единства субъекта и объекта, а значит и заслугу первооткрывателя, родоначальника программы абсолютного идеализма. Исторически именно Гельдерлин в своем тексте «Суждение и бытие» первым увязал фихтеанское понятие интеллектуального созерцания и идею субъектно-объектного единства. Впоследствии Шеллинг присоединился к данной программе, сделав интеллектуальное созерцание одной из основных категорий своей системы. Именно интеллектуальное созерцание Шеллинг положил в финал «Системы трансцендентального идеализма» в качестве точки зрения единства интеллигенции и природы. Таким образом, Гегель в своей критике теории золотого века должен был подразумевать в первую очередь Гельдерлина, или, по крайней мере, обоих мыслителей, тем более что Гегель не называет никаких конкретных имен. Однако из текста Философии природы, как будет показано ниже, вытекает, что Гегель приписывает теорию интеллектуального созерцания исключительно Шеллингу, что идёт в разрез с той реконструкцией генезиса абсолютного идеализма, которую проводят Манфред Франк, Фредерик Байзер и другие упомянутые ранее исследователи.

Факты, которые позволяют связать Шеллинга и указанный выше фрагмент Философии природы, состоят в следующем: во-первых, Гегель упрекает концепцию интеллектуального созерцания в том, что данная способность является достоянием лишь немногих избранных. Этот ироничный комментарий Гегель многократно высказывал применительно к теории созерцания Шеллинга. Эзотеричность интеллектуального созерцания является излюбленным поводом для критики именно Шеллинга. Во-вторых, Гегель упоминает в пассаже, посвященном описанию теории интеллектуального созерцания, мифологические образы Протея и Исида. Образ Протея символизирует изменчивую природу, над которой, как над мифологическим персонажем нужно совершить насилие, чтобы

выведать его тайны. Далее, в том же смысле Гегель говорит об Исиде, которая скрывает за своим покрывалом тайны природы. То есть проблема исследования природы с точки зрения Гегеля предполагает не просто созерцание, но труд, который надо совершить для выведывания секретов природы. Таким образом, персонажи Протея и Иисиды употребляются Гегелем в полемических целях. Оба образа явно отсылают к философии Шеллинга, поскольку последний часто использовал их в своих натурфилософских работах для метафорического обозначения природы. В-третьих, Гегель в данном разделе прямо говорит об указанной точке зрения как о философии тождества (Identitätsphilosophie) [68, S. 20]. В данном случае Гегель, по всей видимости, приписывает теорию интеллектуального созерцания как единства природы и интеллигенции не только философии Шеллинга периода «Системы трансцендентального идеализма», но и философии тождества. Таким образом, указанных аргументов достаточно для того, чтобы отнести критические пассажи Гегеля именно на счёт Шеллинга. Однако самой важной ссылкой на систему Шеллинга, как представляется автору, является упоминание в связи с теорией интеллектуального созерцания темы мифа. Упоминание мифа в данном контексте позволяет установить не только адресанта критических высказываний Гегеля, но и мотив самой гегелевской критики. Важный вопрос, который здесь возникает, заключается в том, почему Гегель приписывал теорию золотого века именно Шеллингу, утверждая при этом, что данная теория сыграла определённую роль в генезисе идеи интеллектуального созерцания. Если обратиться к натурфилософским сочинениям Шеллинга и его «Системе трансцендентального идеализма», то мы увидим, что Шеллинг, хотя и упоминает теорию естественного состояния и концепцию золотого века, делает это лишь эпизодически. Однако Гегель в данном случае утверждает, что концепция золотого века послужила одним из источников идеи интеллектуального созерцания. Именно на Шеллинга Гегель возлагает основную ответственность за создание такой концепции интеллектуального созерцания, в которой интеллектуальное созерцание понимается как осуществление «состояния первоначальной невинности». Таким образом, концепция золотого века, с точки

зрения Гегеля, это не только историософская концепция, но основание системы Шеллинга. Ответить на этот вопрос можно обратившись к теме мифа, которую упоминает Гегель в своей критике интеллектуального созерцания.

Как утверждает Гегель, согласно указанной теории единства субъекта и объекта «такое состояние совершенной науки предшествовало нынешней истории мира, и что после выхода из этого единства в мифах, традициях или других следах остались некоторые руины и отдаленные сумерки этого духовного состояния света» [68, S. 18]. Далее Гегель замечает, что эта идея служит для обоснования «всего научного познания», а также начала «образования (Bildung) человеческого рода». [68, S. 18]. Тема мифологии была довольно распространённым мотивом философии Шеллинга не только в поздний период, но и на протяжении всего становления немецкого мыслителя. Например, сходные функции с описанными Гегелем Шеллинг приписывает мифу уже в «Системе трансцендентального идеализма» [161, S. 300]. Шеллинг упоминает в данном случае как сюжет о грехопадении, так и идею золотого века, который предшествует истории человечества. Начало исторического процесса как такового Шеллинг видит в первоначальном разрыве с природой и концом золотого века. При дальнейшем развертывании истории «исчезнет произвол и человек вернется благодаря свободе к тому состоянию, которое ему изначально было дано природой, и из которого он вышел, когда началась история». Однако ещё раньше, чем Шеллинг высказал данные утверждения, так и раньше всех упоминаний естественного состояния и золотого века в натурфилософских работах, тематика мифа встречается в самых ранних работах Шеллинга в период и после обучения в Тюбингене. Тематика мифа и естественного состояния, таким образом, находится у истоков формирования мышления Шеллинга. К данным ранним работам относятся, прежде всего, написанная на латыни диссертация Шеллинга от 1792-го года под заглавием «Опыт критического и философского истолкования древнейшей философии о начале человеческого зла по третьей книге Бытия» и первая статья Шеллинга «О мифах, исторических сказаниях и философемах древнего мира», опубликованная в 1793-ем году. Именно в этих работах Шеллинг впервые

высказывает концепцию золотого века [165, S. 120]. И в данном случае проблема мифа и теория золотого века являются уже не эпизодическими мотивами, а основным предметом исследования Шеллинга. Из рассмотрения соответствующих фрагментов «Системы трансцендентального идеализма», а также натурфилософских работ Шеллинга никак не следует, что идея золотого века, является чем-то большим, чем концепцией истории. Однако в диссертации и статье «О мифах...» идея золотого века это основа, на которой Шеллинг выстраивает свои гносеологические концепции. При этом Шеллинг прямо ассоциирует концепцию золотого века с библейским сюжетом о грехопадении. В диссертации немецкий философ перетолковывает библейский миф о грехопадении как отпадение от природы, которое предполагает, соответственно, возвращение в первоначальное состояние. Шеллинг называет такое состояние «естественным состоянием», что опять же является отсылкой к соответствующей концепции философии просвещения.

3.2. Концепция «золотого века» в диссертации и статье «О мифах» Шеллинга

Именно Шеллинг в диссертации сравнивает такое естественное состояние с библейским сюжетом о Райском саде [165, S. 118]. Согласно мнению Шеллинга, Райский сад, описанный в Библии, есть единство человека и природы, которое впоследствии было им потерянно. Шеллинг называет грехопадение также отделением от первоначальной простоты (*ursprünglichen einfalt*) [165, S. 122], от царства природы (*reich der natur*) [165, S. 122], выходом из золотого века (*goldenen Zeitalter*) [165, S. 122]. Кроме того, Шеллинг описывает это состояние как простейшее блаженство (*einfachsten Glückseligkeit*), или самое простое блаженство, которое сохранилось в нашем детстве (*einfachsten Glückseligkeit, die uns sozusagen aus unserer Kindheit bewahrt geblieben ist*) [165, S. 123]. Описание Шеллингом первоначального состояния как простоты и духа детства точно соответствует тому, что Гегель говорит об интеллектуальном созерцании в «Энциклопедии...» и в своей критике Шеллинга в «Феноменологии духа».

Интерпретация Шеллингом библейского сюжета о грехопадении основана на идее, что миф в своей основе передает некую истину о доисторическом, дорациональном периоде существования человечества. Шеллинг, указывая на параллели в мифах разных народов, пытается доказать, что за мифом о змее-искусителе скрывается реальное историческое (или, опять же, доисторическое) событие, а именно разрыв человека с природой и потеря первоначального состояния единства. При этом тот факт, что данный миф является достоянием многих народов, Шеллинг использует в качестве подтверждения того, что это событие не является выдумкой и оно действительно предшествовало истории всего человечества, ещё до разделения последнего на отдельные народы [165, S. 123].

Вильгельм Якобс указывает на кантианские мотивы в диссертации Шеллинга, а именно влияние работы Канта «Предполагаемое начало человеческой истории» [20, с. 102]. В этом сочинении Кант также упоминает первоначальное состояние, оговариваясь, что будет именовать это состояние «Райским садом» [107, S. 49]. При этом в данной работе Кант отрицает идею возвращения в первоначальное состояние. В своей диссертации Шеллинг, как может показаться на первый взгляд, также отнюдь не во всем принимает идею возвращения. Так в финале своей работы Шеллинг пишет, что человек должен вернуться в первоначальное состояние золотого века, но «только под управлением и водительством разума» [165, S. 147]. Шеллинг в данном случае, по всей видимости, пытается сочетать идеи Канта и Руссо. Разделение природы и человека по Шеллингу имеет своей конечной целью утверждение разума в финале человеческой истории. Термин «разум» при этом следует понимать исключительно в значении, которое разум имеет в этической философии Канта, то есть в качестве подателя этического идеала, а вместе с тем цели и смысла человеческой жизни. Шеллинг даже утверждает, что все зло, с которым человечество сталкивается в процессе исторического развития, являлось, по сути, неизбежным и необходимым злом, поскольку оно позволило в финале исторического развития достичь разумного состояния человечества и этической

жизни. В финале диссертации Шеллинг пишет: «тем не менее, остаётся предуготовленным более счастливый период времени, который приведёт к нисхождению с небес на землю познанной и воспринятой истины». В своей диссертации Шеллинг также много рассуждает об истине как о высшем. Метафора неба и земли, таким образом, отражает настрой Шеллинга на понимание будущего человечества как следования высокому этическому идеалу, который ещё не дан на земле, то есть в природе. Однако этот кантианский по своему настрой резко меняется уже к следующим работам Шеллинга «О мифах...» и «О возможности формы философии вообще». В финале «О возможности формы» Шеллинг снова пишет: «ищите приметы, по которым все должны познать вечную истину, сначала в самом человеке, а уж потом призывайте её в божественной форме с небес на землю!» [165, S. 267]. Это обращение к неназванным философам представляет собой прямую отсылку к тексту диссертации самого Шеллинга. Учитывая критический настрой Шеллинга к философии Канта, в статье данный афоризм, по всей видимости, означает перемену позиции немецкого философа по отношению к идее этического идеала разума как цели человеческого развития. Шеллинг больше не является сторонником возвышенного этического идеала. Вместо этого немецкий философ предлагает обратиться к самому человеку, то есть отказаться от попыток исправить человека, задав тому возвышенный этический идеал. Эти настроения Шеллинга во многом определяются содержанием его работы «О мифах...».

В целом в статье «О мифах...» общая схема развития человечества совпадает с концепцией, представленной в диссертации. Миф, согласно мнению Шеллинга, представляет собой след глубокого, доисторического прошлого, поэтому через исследование мифа становится возможным установление истины в отношении начала человеческой истории. Библейский сюжет о грехопадении выражает опять же не что иное, как доисторическое событие потери первоначального единства с природой. Существенным изменением по сравнению с диссертацией является то, что Шеллинг, по-видимому, вводит дополнительные гносеологические функции для своей теории мифа. В своей статье Шеллинг

самым явным образом выдвигает идею, что первоначальное состояние связано с процессом познания. Так согласно Шеллингу, миф сам по себе содержит информацию о первоначальном состоянии, то есть о состоянии единства человека и природы. Через исследование мифов и познание, осуществляемое посредством мифов, индивид становится причастен к первоначальному состоянию. Таким образом, акт познания в представлении Шеллинга уже является не только познанием, то есть получением нового знания, но и способом достижения познающим субъектом определенного состояния - «духа детства» [165, S. 217]. «Дух детства - глубокая простота, и он также веет на нас из древнейших легенд народов» [165, S. 204]. Шеллинг также пишет: «страдание людей - это главным образом их неудовлетворенность настоящим, их постоянное стремление к все более высокому блаженству, более высокому знанию, более высокой свободе, без абстрактного мышления и абстрактного представления» [165, S. 228]. Вместо абстрактного представления, которое не может удовлетворить человека, Шеллинг предлагает свой идеал блаженства, естественного состояния в единстве с природой. Именно на достижение такого блаженства направлена гносеология Шеллинга, представленная в его раннем учении о мифе. Человек, таким образом, «возобновляет здесь сладкие воспоминания о счастливых днях, когда ему снился первый золотой сон жизни» [165, S. 229]. При этом акт познания является не просто отражением, рефлексией, то есть идеей соответствия бытия и мысли о бытии, как она представлена в классической теории истины, но актом «ассимиляции», который осуществляется между природой и человеком. Индивид «только через образы своей жизни, своих обычаев, своих действий связывает явления с самим собой», чтобы, как утверждает Шеллинг, «сделать их равными себе» [165, S. 233]. Указанное первоначальное состояние единства Шеллинг также ассоциирует с состоянием «невинности» (Unschuld).

Кроме того, в данной статье Шеллинг пытается сделать свою теорию всеобщим основанием всякого познания в принципе. Так Шеллинг связывает мифологию и философию, выводя последнюю из мифа. Согласно генезису, который проводит Шеллинг, античная философия возникает из мифологии и в

ранних своих формах неотличима от мифологии. Таким образом, философия происходит именно из мифологических опытов древности. Это означает также, что позитивные идеи, которые находятся в философии античной и более поздней метафизике, возникают из первоначального стимула, заложенного в них мифом. Согласно Шеллингу мышление человека в этом первоначальном состоянии также связано с образным мышлением. Концепция образов, которые мыслит индивид в этом первоначальном состоянии, позволяет Шеллингу обосновать требование содержательности мышления, поскольку сами образы относятся к опыту, ощущению, то есть содержанию, а не форме. В следующей своей работе «О возможности формы философии вообще» Шеллинг развивает эту идею. Немецкий философ связывает идею безусловного принципа системы с идеей содержательности. По Шеллингу «это возможно только в той мере, в какой это содержание является чем-то изначально положенным» [165, S. 279]. То есть только полученные первоначально образы, способны придать нашему познанию истинный характер. Образы являются по Шеллингу чем-то изначально связанным с природой в непосредственном единстве, и по этой причине они передают истину о природе. Индивид в первоначальном состоянии был тождественен природе. Природа, объект первоначально были даны человеку непосредственно, поэтому мифы несут в себе истину об объекте. Стоит отметить, что такая точка зрения резко контрастирует с подходом Гегеля в его Философии природы. В системе Гегеля логическая идея переходит в природу таким образом, что феномены природы остаются непроницаемыми для мышления и лишёнными содержания, поскольку они остаются лишь явлениями [31, S. 67], [86, S. 137]. По этой причине Гегель, например, утверждает, что чувственная форма искусства в финале эволюции духа должна быть снята как несоответствующая содержанию идеи. Явление, таким образом, представляет собой отчуждённую от себя идею. Шеллинг, напротив, использует термин «образ» в том числе и для того, чтобы придать ценность воображению. В основании всякого познания, даже если оно является отвлеченным, исторически лежит именно созерцание, опыт, образ. Именно в древности опыт по Шеллингу был дан человеку во всей полноте. И

поскольку древность не отстоит от первоначального состояния так, как современная Шеллингу европейская культура, то истина была дана античной философии в более явной форме.

Шеллинг здесь явно подразумевает, что образы, полученные в состоянии единства с природой, попадают в язык, тем самым гарантируя, что слова отражают подлинную действительность. Метафизика получает, таким образом, основание для осуществления умозрительного познания действительности. При этом философия, с этой точки зрения, должна апеллировать к образной составляющей слов, а язык философии должен быть наполнен образным содержанием. Диаметралью противоположной является позиция Гегеля периода «Энциклопедии ...». В философии природы Гегеля первичные этапы развития системы природы представлены феноменами механической природы. Явления природы не имеют никакого смыслового содержания, поскольку природа есть инобытие идеи. Именно это позволяет естествознанию изучать природу с помощью формальных языков, но только в явлениях механической природы. По мысли Гегеля органические и химические явления не поддаются классическому рациональному анализу. Например, Гегель полагает, что химические соединения имеют холистские свойства, то есть физические свойства химического соединения как целого не равны свойствам его частей.

Примечательно, что Шеллинг не ограничивается пониманием первоначального состояния как невинности. В статье немецкий философ выделяет также вторую форму естественного состояния – состояние варварства. Как утверждает Шеллинг, естественное состояние как состояние невинности имеет место в южных странах, а состояние варварства, жестокой борьбы за жизнь в северных странах. В своей работе «Примитивизм и связанные с ним идеи в античности» Боас и Лавджой выделяли слабый и сильный примитивизм [122, p. 10]. Проводимое Шеллингом различие полностью соответствует различению слабого и сильного примитивизма, которое проводят Боас и Лавджой в отношении истории античной философии. Признание Шеллингом сильного примитивизма в качестве одной из форм естественного состояния может

свидетельствовать в пользу того, что немецкий философ в действительности не идеализировал естественное состояние, принимая тот факт, что естественная жизнь сопряжена с соответствующими тяготами. Однако в данном случае Шеллинг скорее пытается объяснить, почему философия возникает именно в античной Греции. То есть само разделение на южные и северные народы необходимо Шеллингу для того, чтобы обосновать преимущество античной культуры по сравнению с культурой северных народов. По Шеллингу только в южных странах, где природа благосклонна к человеку, могла возникнуть философия. При этом Шеллинг, таким образом, устанавливает связь античной философии и духа детства, представленного в опыте южных народов. Кроме того, Шеллинг, по всей видимости, не обделяет определённым достоинством и народы севера. Совмещая в своей теории оба смысла примитивизма, Шеллинг признает ценность как идеала невинности, так и идеала варварства, понятого как отважность. Таким образом, «сильный примитивизм» в теории Шеллинга не может свидетельствовать об отсутствии идеализации естественного состояния. Причиной первоначального разрыва с природой, как пишет Шеллинг, является «непослушание богам, несчастная надежда на более высокое состояние, губительное желание божественного познания». Но человек, как утверждает Шеллинг, оказывается «печально обманут в своих ожиданиях к награде за его непослушание» [165, S. 230].

Вместе с тем, как уже упоминалось, в гносеологическом учении статьи «О мифах...» отчетливо проявляется полемический настрой Шеллинга в отношении философии Канта. Теория Шеллинга, по сути, претендует на то, чтобы заменить собой элементы гносеологии Канта. Так образы и следы древности, выраженные в мифах, имеют те же функции, что и кантовские априорные идеи, с той лишь разницей, что Шеллинг в качестве носителя, субъекта этих идей понимает всемирно-исторический процесс в целом. Сам миф является той мерой, с помощью которой Шеллинг определяет то, что дозволено в познании, и что не позволено. Только возвращаясь к первоначальному состоянию, которое дано в мифах, можно придать познанию и философскому мышлению истинный

характер. Если же философ погружается в абстракции, то тем самым он отрывается от мифологических корней философии. Таким образом, Шеллингу удаётся дать свой ответ на вопрос, почему позднейшие европейские метафизические проекты оказались провальными. Чем больше философия отдалялась от первоначального состояния, тем более отвлеченной и менее истинной она становилась.

Таким образом, как очевидно, статья Шеллинга содержит не частное учение о мифе, не разработку конкретной историософской проблемы, а полноценную программу философии. Шеллинг устраняет границы метафизики, которые возвёл для неё Кант, и ставит вместе с тем свои собственные. Правильное познание может быть основано только на тождестве, на естественном состоянии единства природы и человека, где последний делает явления природы «равными себе». Только в этом состоянии природа явлена человеку. При этом мифологическая гносеология Шеллинга призвана обосновать не только характер и возможность познания, но и ответить на экзистенциальные вопросы, стоящие перед человеком. Акт познания уже в столь ранний период мышления Шеллинга понимается как путь к достижению особого состояния, духа невинности и простоты. Как пишет Шеллинг, с помощью этой теории «перспектива единства знания, веры и воли» наконец-то оказывается достижима.

В статье «О мифах...» также можно обнаружить зачатки идей философии искусства Шеллинга, поскольку формой мифа по Шеллингу в данном случае является поэзия. Здесь можно увидеть как анти-рационалистическую, анти-рассудочную тенденцию мышления Шеллинга, так и намек на более поздние идеи немецкого философа о синтезирующей роли искусства. В финале «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинг ассоциирует единство субъекта и объекта с поэзией, которую немецкий философ понимает равным образом и как античный *poiesis*.

Вместе с тем миф очевидным образом содержит в философии Шеллинга религиозный аспект. С этой точки зрения учение Шеллинга представляет собой высказывание и по проблеме художественной религии (*Kunstreligion*). Данная

проблематика отражается не только в представлении о разделении человека и природы как об акте грехопадения, но термина «блаженство» (Glückseligkeit), который широко использует Шеллинг. В немецком языке данный термин имеет отчетливо религиозное звучание. Как утверждает Шеллинг, в природе «человек, словно теряя себя, исчезает в неизмеримом» [165, S. 238]. Таким образом, Шеллинг пытается придать религиозности не только моральное звучание, но и эмоциональный характер, наделив объект поклонения эстетическими функциями.

Конечно, в рассмотренных текстах Шеллинга нет и намека на триадный метод, также как нет никаких упоминаний понятия интеллектуального созерцания. Однако тексты диссертации и статьи «О мифах...» дают ответ на вопрос, почему Гегель, во-первых, приписывал концепцию интеллектуального созерцания как единства субъекта и объекта именно Шеллингу, а во-вторых, почему он полагал, что данная идея единства основана на теории золотого века и мифа о райском саде. Среди круга немецких философов, заложивших фундамент программы абсолютного идеализма, Шеллинг был, возможно, первым, кто обратился к идее возвращения к первоначальному состоянию, при этом истолковывая данную идею в гносеологических категориях.

3.3. «Примитивизм» и идея технического прогресса в философии Шеллинга и Гегеля

В философских построениях Шеллинга, которые последовали за ранним учением о мифе, также можно обнаружить существенное влияние примитивистских идей. Подтверждение того, что теория естественного состояния играла значимую роль в последующих работах Шеллинга, выражается в высказываниях немецкого философа по проблеме технического прогресса. Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» различает продукт природы и продукт искусства. Категорию продукта искусства Шеллинг использует для обозначения искусственного в самом широком смысле. Будучи сторонником примитивизма и концепции естественного состояния, Шеллинг определяет роль прогресса в обществе и истории крайне отрицательно. Так в

«Системе трансцендентального идеализма» он пишет: «о прогрессе в искусстве и науке, которые с исторической (практической) точки зрения является скорее регрессом или, по крайней мере, антиисторическим прогрессом» [161, S. 263]. Искусство и наука предполагает идею линейного прогресса, в котором общество, отрываясь от природы и примитивного состояния, достигает этапа цивилизационного развития. Однако по Шеллингу этот прогресс имеет антиисторический характер и является в действительности регрессом. Негативную роль этой идеи в истории Шеллинг объясняет следующим образом: «открытия в области искусства и науки в основном служат как средство причинения вреда друг другу» [161, S. 262]. То есть технологический прогресс по Шеллингу одновременно является прогрессом в осуществлении средств ведения войны. Соответственно, Шеллинг именно на прогресс возлагает ответственность за многочисленные конфликты, происходившие на протяжении истории человечества. Данная идея является общим мотивом сторонников примитивизма [138, p. 27]. В случае Шеллинга самое раннее упоминание этой концепции мы находим в диссертации. «Здесь лежат первые начала обработки земли... Здесь возникла культура, подчинение одних живых существ другим, использование различных вещей для нужд человека и изобретение первых ремесел, которое сделало обязательным потребность, и все вещи, которые служат в качестве средств к существованию. Отсюда и различные типы труда, конфликты интересов и первые начала войны и раздора. Позже появилось общество, чтобы защитить людей от врагов и облегчить получение ими того, что им нужно. Такое общество раньше было случайным, но теперь, когда одно нуждается в ином, оно стало необходимым». Таким образом, идея прогресса лежит в основании теории Шеллинга о происхождении человеческого зла. С помощью идеи технического прогресса Шеллинг демонстрирует, как отказ от естественного состояния, порождающий первоначальное зло, приводит к его возрастанию в ходе дальнейшего развития общества. Данная теория сохраняет свою силу и в более поздних работах. Поэтому схему эволюции системы в дальнейших работах Шеллинг выстраивает таким образом, чтобы процесс развития природы и

человека происходил не линейно, а через возврат к первоначальному состоянию. Модель эволюции категорий в философии Шеллинга в этом случае опять же резко контрастирует с системой Гегеля, поскольку в философии последнего развитие категорий происходит поступательно, через снятие, предполагающее сохранение противоречий в синтезе.

«Примитивистские» настроения Шеллинга и его критическая позиция в отношении техники выражаются также в критике механицизма в период натурфилософских изысканий. Так, например, Шеллинг изображает механические явления в качестве чего-то вторичного по отношению к природе. «Не должен ли организм быть раньше, чем механизм, позитивное раньше, чем негативное?» [166, S. 9]. Организм в этом контексте понимается Шеллингом как нечто первичное и одновременно подлинное, настоящее в противовес искусственному. Это объясняется также тем, что механические явления имеют причину не в самих себе, а во внешней среде. Механицизм, с этой точки зрения, понимается не только как механицизм в физической природе, но и как способ мышления, способ механического объяснения, который всегда нуждается в основании. Так Шеллинг утверждает, что механицизм вторичен, поскольку механистическому объяснению необходимо начало, а последнее механический подход вывести не может или же стремится предложить в качестве такого начала покой [164, S. 6]. Напротив, организм истолковывается Шеллингом как круговое, замкнутое отношение. Организм содержит в себе и свою цель, и свою причину. Идея органической целостности важна для Шеллинга, поскольку организм, с этой точки зрения, является первичным по сравнению с явлениями механической природы.

Вместе с тем искусственность и механицизм предполагают также исключительно практическое, потребительское отношение к природе, то есть насилие над природой как частный случай насилия, порождаемого техникой. При этом насилие над природой также истолковывается достаточно широко, например, в «Введении к наброску...» Шеллинг писал «подобное вмешательство в природу называется экспериментом» [164, S. 9]. И далее «Наша цель состоит в том, чтобы... освободить эмпирию от любых теорий и взять её в первоначальной

нетронутости» [164, S. 20]. Таким образом, Шеллинг толкует теоретическое познание как процесс вмешательства в природу.

Полностью противоположно теории Шеллинга учение Гегеля о технике и механицизме. Согласно Гегелю вмешательство в природу является необходимым условием взаимодействия с ней [111, S. 145], [29, S. 220], [150, S. 66]. В философии природы Гегель называет такую точку зрения «практическим отношением» [68, S. 13] к природе. Данная концепция Гегеля связана также с философией телеологии, то есть с учением о целесообразности. По Гегелю целесообразность есть неотъемлемая составляющая высших ступеней эволюции духа, поскольку дух является целью для самого себя. Природа, напротив, существует не для себя, а для осуществления более высоких целей духа. Эта теория известна в философии Гегеля как «хитрость разума» (*List der Vernunft*) [68, S. 14]. Подробное описание этой концепции Гегель даёт в *Философии истории*. Во всемирно-историческом процессе идея «хитрости разума» [76, S. 49] выражается в том, что дух через конечные цели человека осуществляет свои собственные более глобальные исторические задачи [35, p. 143]. Гегель прямо заявляет, что человек в таком случае является на определённом этапе истории только средством [76, S. 49]. Применительно к природе Гегель воспроизводит те же самые идеи. Природа в своем генезисе осуществляет конечные цели, которые в то же время служат для достижения более глобальных целей духа. Фактически Гегель пользуется целесообразностью системы природы, возникающей в процессе эволюционного развития, для обоснования её подчинённого положения по отношению к духу. Согласно Гегелю, «внешняя целесообразность» [68, S. 14] является только кажущейся, и природа в действительности служит целям духа. По этой причине природа также не имеет сама по себе ценности. «Природа не содержит в себе конечной цели» [68, S. 13]. Эта мысль служит Гегелю для обоснования практического использования природы. С точки зрения Гегеля, практическое отношение, а значит и внешнее вмешательство, может осуществляться только, когда нечто существует ради другого. Для подтверждения своей точки зрения Гегель приводит пример из животного мира. В отличие от Шеллинга Гегель

полагает, что даже животные для целей своей жизни используют природу, как выражается Гегель, «схватывают» (erfassen), «пожирают» (aufzehren) её объекты.

Это означает также, что Гегель оправдывает вмешательство в природу, которое осуществляется субъектом в процессе познания. Стоит отметить, что ряд исследователей приписывают Гегелю, напротив, холистское понимание природы, которое предполагает невмешательство со стороны субъекта в явления природы. Данная интерпретация будет более подробно описана в пятой главе настоящей работы. Здесь же следует, по крайней мере, упомянуть, что Гегель оправдывал науку, утверждая, что последняя должна добывать материал для философии посредством экспериментального метода. Именно эту точку зрения Гегель отстаивает, заявляя, что «когда мы учиняем насилие над Протеєм..., он вынужден сообщать нам истину» [68, S. 19].

Таким образом, подходы Шеллинга и Гегеля в отношении природы являются диаметрально противоположными. Шеллинг в своей натурфилософии стремится представить природу как единое одушевлённое целое. Механической деятельности Шеллинг противопоставляет «продуктивность», как особую способность, которой обладает природа. При этом продуктивность, как утверждает Шеллинг, снижается, когда природа достигает ступени человека. Как пишет Шеллинг: «индивидуум... перестаёт быть продуктивным» [164, S. 79]. Таким образом, последовательность категорий в натурфилософии Шеллинга такова, что механизм является чем-то вторичным по отношению к природе. Напротив, система Гегеля предполагает обратный порядок категорий. В «Науке логики» Гегель формулирует свою триаду механизма, химизма и телеологии. Эта схема служит основой для всей системы Философии природы. В начале своей работы Гегель описывает поэтому механические процессы, затем химические явления и уже в последнюю очередь органическую природу. Таким образом, механические процессы, составляя содержание первой ступени триады, оказываются включёнными в химические явления и органическую жизнь. Развитие категорий в системе происходит эволюционно, от более низших стадий к высшим. Данный порядок, опять же, свидетельствует о том, что Гегель в

отличие от Шеллинга стремился сохранить идею прогресса. Движение категорий в философии Гегеля осуществляется как переход от простого к сложному, при этом каждая предшествующая ступень включается в последующую [43, S. 49]. В триадном методе эта идея также выражается, например, в концепции снятия (aufheben). То есть процесс эволюции категорий Гегель мыслит так, что всякое понятие возвышается (heben sich) до следующей ступени триады.

4. Понятие «тождества» в работах Франкфуртского периода и Йенского периода философии Гегеля

4.1. Значение работ Франкфуртского периода и Йенского периода в философии Гегеля

Как уже упоминалось выше, подлинным началом триадной методологии Гегеля следует считать «Феноменологию духа», то есть момент, когда Шеллинг и Гегель кардинально разошлись в своих взглядах по вопросу тождества. Однако многие исследователи обнаруживают идею триадного метода и в более ранних сочинениях Гегеля. Так, например, Дюзинг ссылается на текст франкфуртского периода «Вера и бытие», в котором, как он полагает, представлен ранний вариант диалектики. Согласно точке зрения Дюзинга диалектика на этом раннем периоде выражается в идее «тождества тождества и не-тождества» [39, S. 138]. При этом в работе Дюзинга имеется намёк, что такой синтез тождества и не-тождества уже подразумевает идею тождества субъекта и объекта, в котором противоречия сохраняются. Как полагает Дюзинг, зачатки таких идей уже присутствуют в текстах франкфуртского периода философии Гегеля. Несмотря на то, что Дюзинг оговаривается, что каждому этапу философии Гегеля свойственен свой уникальный проект диалектики, все же вариант диалектики, представленный в «Вере и бытии», сохраняет своё влияние, по мнению Дюзинга, на протяжении всего творческого пути Гегеля. Окончательное формирование идея «тождества тождества и не-тождества» получает, по Дюзингу, в Йенский период [39, S. 75], а затем без существенных изменений она переходит в работы зрелого периода. В Большой и Малой логике эта концепция выражается, соответственно, в теории отрицания отрицания. Хотя интерпретация, которую высказывает Дюзинг, не является бесспорной, она прекрасно демонстрирует то, какое значение имеет для гегелеведения ранний период философии Гегеля. Всякая интерпретация с необходимостью затрагивает проблему источника происхождения диалектики и субъектно-объектного подхода немецкого идеализма в целом. Тем самым

исследование ранних работ Гегеля предполагает реконструкцию пути формирования спекулятивного метода.

4.2. Влияние системы Спинозы на триадный метод Гегеля и философию «франкфуртского кружка»

Значимой стороной диалектики Гегеля, как уже упоминалось в первой главе настоящего исследования, является субстанциализация логики. В исследовательской литературе данную особенность спекулятивного метода Гегеля, несмотря на то, что сам немецкий мыслитель говорил о роли античной философии, принято возводить к влиянию системы Спинозы [39, S. 134], [36, p. 74], [24, p. 358], [84, S. 214]. Система Спинозы имела решающее влияние на формирование идеализма Шеллинга и Гегеля [100, S. 69], [88, p. 50], [42, S. 192], [171, p. 176]. Дюзинг также в своей работе «Проблема субъективности в логике Гегеля» указывает на «онтологическое значение» спекулятивного метода Гегеля [39, S. 59]. В рамках такого субстанциального подхода Гегелю присуще, по сути, двойственное понимание каждого мыслительного акта. Всякий познавательный акт Гегель трактует не только как действие, совершаемое в мысли, но и как субстанциальное изменение субъекта. Специфика такого метода философствования станет ясна, если обратиться, например, к понятию рефлексии. Концепция рефлексии является достаточно ранней концепцией философии Гегеля. Само понятие рефлексии использовали ещё Кант и Фихте. Однако в философии Гегеля это понятие используется скорее для критики системы Фихте. С одной стороны, рефлексия – это некий субъективный акт самосознания, с другой стороны, рефлексия представляет собой субстанциальное изменение субъекта. С этой точки зрения, рефлексия – это деление субъекта в самом себе и одновременно умножение однородных, одинаковых сущностей. Как пример такого отношения Гегель приводит первое основоположение системы Фихте, где «Я» находится в отношении к самому себе. Поэтому, по мысли Гегеля, субъект в акте рефлексии не достигает действительного познания объекта, замыкаясь в своей субъективности. Само по себе отрицание в рамках этого подхода Гегеля

понимается не как полное ничто, но как определение, ограничение какого-либо сущего в другом сущем. То есть отрицание представляет собой некоторый субстанциальный акт. Если сравнить данный подход с философскими концепциями Спинозы [21, р. 250], [173, р. 29], то становится совершенно очевидным заимствование Гегелем этой идеи у голландского мыслителя. В рамках системы Бенедикта Спинозы отрицание также понимается как определение. При этом представление Спинозы о том, что отрицание есть субстанциальное действие, находится в явной связи с самыми фундаментальными положениями системы Спинозы. Одним из таких главных принципов системы Спинозы является идея о том, что не существует двух разных субстанций, то есть субстанция протяжённая и мысль являются, по сути, идентичными. Всякий акт мышления поэтому представляется как онтологический процесс, то есть всякий мыслительный акт имеет пространственное измерение. Соответственно, по этой причине в системе Спинозы становится возможен пантеизм, в рамках которого человек должен вернуться к богу как одна субстанция к другой. Само понятие «в себе и для себя», которое Гегель и Шеллинг используют в качестве синонима Абсолюта, отсылает к субстанции Спинозы [24, р. 451]. При этом спинозизм в понимании мышления и его категорий обнаруживается уже в самых ранних работах Гегеля. Тем не менее, не подвергая сомнению факт влияния идей Спинозы на философию Гегеля и Шеллинга, представляется возможным продемонстрировать, что формирование субстанциального понятия о мышлении в немецкой философии происходило также под воздействием проблем, которые накладывала философия природы. Поэтому субстанциальный подход к пониманию категорий представлен в работах франкфуртского ещё в крайне ограниченной форме. Например, несмотря на то, что понимание мышления как субстанциального процесса имеет место в ранних работах Гегеля, идея истины как единства субъекта и объекта, в котором сохраняются противоречия, ещё отсутствует.

Стоит отметить, что описанный спинозистский подход оказал влияние не только на Гегеля, но и на группу философов, которую принято называть «лигой

духов» [88, S. 11] или франкфуртским кружком друзей [39, S. 55]. Также исследователи предполагают, что влияние на теории Шеллинга и Гегеля оказали представители нескольких других важных философских кружков [24, p. 409], [52, S. 130]. Таким образом, становление философских идей Шеллинга и Гегеля происходило не изолировано. Идея субъектно-объектного синтеза немецкого идеализма формировалась в рамках группы философов, таких как: Фридрих Гельдерлин, Исаак фон Синклер, Якоб Цвилиг, а также Шеллинг и Гегель [39, S. 138], [24, p. 349]. Свое название в науке эта группа получила благодаря тому, что собиралась во Франкфурте в 1795-1797 годах. Спинозизм, принятый франкфуртской группой, имел при этом явную анти-фихтеанскую направленность [24, p. 375]. Именно в идеях Бенедикта Спинозы участники франкфуртской группы увидели средство против философии Фихте. Таким образом, важную роль в произошедшем на рубеже веков философском перевороте сыграли не только Шеллинг и Гегель, но целая плеяда молодых немецких философов.

4.3. Влияние Гельдерлина на триадный метод Гегеля и Шеллинга

Как уже упоминалось выше, многие исследователи называют родоначальником абсолютного идеализма именно Гельдерлина. Прежде всего, внимание специалистов привлекает небольшой текст Гельдерлина «Суждение и бытие» [99, S. 41], [52, p. 113], [87, S. 55], датированный рубежом 1794/1795 годов. Фактически этот текст рассматривается в качестве наиболее раннего проекта абсолютного идеализма, в котором уже были заложены основные идеи последовавших затем систем Шеллинга и Гегеля.

В тексте «Суждение и бытие» Гельдерлин уже использует такие понятия как «субъект», «объект» и «тождество». Под тождеством Гельдерлин здесь понимает положение « $A = A$ » или фихтеанское первое основоположение, которое также имеет значение « $Я = Я$ ». При этом основная интенция текста «Суждение и бытие» – опровержение идеи, что такое тождество возможно. Как пишет Гельдерлин: «тождество не есть слияние субъекта и объекта» [98], и далее «тождество не равно абсолютному бытию» [98]. Гельдерлин, по сути, утверждает,

что тождество является отношением двух различных сущностей, несмотря на то, что речь идёт об одном и том же «Я». То есть тезис о том, что «Я = Я», Гельдерлин трактует так, что в нём представлено отношение двух разных «Я». Таким образом, кажется, что в центре «Суждения и бытия» Гельдерлина находится мысль о том, что полное тождество невозможно и недостижимо. То есть, с точки зрения Гельдерлина, даже тождество «Я = Я» не является полным тождеством. Важным в этой работе Гельдерлина, очевидно, является и то, что в ней уже присутствует, пока ещё в очень общей форме, спинозизм в понимании единства субстанции и мысли. Фактически тождество «Я = Я» Гельдерлин понимает как противоречие, потому что мысль является определением, ограничением некоего сущего в самом себе. Весь текст Гельдерлина посвящён обоснованию одного тезиса – субъект и предикат в тавтологических высказываниях являются двумя различными, нетождественными реальностями.

Таким образом, ясно, что ограничение само по себе понимается Гельдерлином как нечто субстанциальное. Поэтому полное тождество оказывается невозможным. Отношение тождества всегда включает в себя субстанциальное различие. Положение «Я = Я» ни при каких обстоятельствах не может быть полным единством, поскольку даже в акте мышления индивида о самом себе всегда сохраняется противоречие. В системе Фихте основоположение «Я = Я» представляет собой первый тезис, запускающий спекулятивную цепочку категорий в системе, но в то же время «Я» в системе Фихте стремится вернуться обратно к своему полному, абсолютному единству. Именно против этой концепции и была направлена аргументация Гельдерлина. Таким образом, идеи Гельдерлина в тексте «Суждение и бытие» имеют явную скептическую направленность. На этот факт указывают также Брайзер и Манфред Франк [52, р. 115]. Скептические тенденции в целом получили широкое распространение в пост-кантианский период немецкой философии [87, S. 37], [92, р. 119], [148, р. 103]. Сторонниками такого подхода в рамках Франкфуртского кружка был Синклер [172, S. 8], среди романтиков, как полагают исследователи, Новалис [24, р. 411] и Шлегель [127, р. 48]. Гельдерлин подобно немецким философам-

скептикам конца 18-го века подвергает сомнению идею основания философии [83, p. 159], которым в случае системы Фихте служит первый тезис «Я = Я».

В то же время, помимо стремления упразднить фихтеанское тождество «Я = Я», в тексте Гельдерлина содержится позитивная программа, которая выражается в концепции тождества как объективного единства субъекта и объекта. Так Гельдерлин вводит в свою систему понятие интеллектуального созерцания, в котором «субъект и объект совершенно (schlechthin)...объединены». Как утверждает Байзер, в этом положении Гельдерлина уже заключены все основные принципы идеализма Шеллинга и Гегеля [24, p. 375]. С точки зрения Фредерика Байзера, Дитера Генриха, Франка Манфреда, а также других исследователей, именно Гельдерлин первым придал понятию «интеллектуальное созерцание» объективно-идеалистический смысл [48, S. 105], [88, S. 71], [125, S. 95], [119, S. 149]. Аргумент, который использует Гельдерлин для обоснования первичности объективного тождества субъекта и объекта, состоит в том, что в форме суждения уже заложена идея тождества. Первичен, по Гельдерлину, не субъект и объект, а связка «ist», то есть бытие «sein». Таким образом, вместо субъективного тождества «Я = Я» следует полагать простое бытие, которое Гельдерлин также ассоциирует с категорией интеллектуального созерцания. Сама теория интеллектуального созерцания важна для Гельдерлина как средство против рационалистического подхода в философии. Используемые Гельдерлином категории опосредствованного (mittelbar) и непосредственного (unmittelbar) имеют отношение не только к онтологии, но и к теории познания. Опосредствованное в данном случае означает также рациональное, то есть познание, осуществляемое через цепочку высказываний в умозаключении. В своем тексте Гельдерлин подчеркивает этот смысл, используя игру слов: суждение (urteil) и часть (teil). Таким образом, природа аргументации Гельдерлина в «Суждении и бытии» сходна с аргументацией Фридриха Якоби против рационального познания, о чем подробнее будет сказано ниже.

Несмотря на то, что исследователи по большей части видят именно в Гельдерлине основателя спекулятивного идеализма, данный тезис можно

подвергнуть сомнению. Источником для рассуждений Гельдерлина в «Суждении и бытии» могли послужить идеи, которые были высказаны Шеллингом в его статье «О мифах...» и в последовавшей за ней работе «О возможности формы философии вообще». Выше упоминалось, что Шеллинг стремился поставить новое основание в философии в своей статье о мифах, однако здесь мы рассмотрим эту точку зрения более подробно, чтобы установить сходства с идеями Гельдерлина.

Так в разделе статьи «О мифах...» под заголовком «Форма мифов» Шеллинг уже в 1803-ом году выдвигает идею, что познание должно быть чувственным. Шеллинг использует применительно к древнему человеку, находящемуся в гармонии с природой, термин «чувственный человек» (*sinnliche Mensch*). При этом немецкий термин «*sinn*» означает также не только чувство, но и смысл. Шеллинг пользуется этой смысловой нагруженностью термина *sinn* для того, чтобы привязать умозрение к чувственному познанию. Размышления Шеллинга так же, как и Гельдерлина, направлены на поиск первоначала, основания познания. Шеллинг при этом отталкивается от концепции первоначального единства человека и природы в мифе.

В следующей своей работе «О возможности формы философии вообще» Шеллинг указывает [165, S. 293], что именно тождество, бытие как таковое является основой всей философии, и противопоставляет данную теорию системе Канта. Ссылаясь на Рейнгольда, Шульце и Фихте, Шеллинг утверждает, что основание необходимо и для самой кантовской философии. Однако Шеллинг идет ещё дальше чем немецкие скептики, и подвергает критике основание системы самого Фихте. По сути, Шеллинг заменяет идею тождества «Я = Я» на первоначальное единство с объектом. Шеллинг называет это основание «первоначальная форма» (*Urform*). Примечательно, что Шеллинг пытается увязать проблему основания познания с рассмотрением структуры суждения. Сам термин «форма» в данном случае говорит о том, что Шеллинг отталкивается от понятия основоположения системы Фихте. То есть Шеллинг исследует саму субъектно-предикатную форму высказывания «А = А». В философии Гельдерлина

имеют место те же самые решения. Оба немецких философа не случайно делают предметом своего исследования именно суждение. Шеллинг и Гельдерлин в данном случае стремятся опровергнуть Фихте изнутри.

Соответственно, в терминах Гельдерлина начало философии обозначается понятием перво-деления «Ur-teilung», а у Шеллинга – перво-формой «Urform». При этом Шеллинг очевидным образом пытается связать понятия суждения «Urteil» и первоначальная форма «Urform». Размышляя далее о первоначальном принципе, Шеллинг поясняет, что «этим принципом является принцип безусловного закона бытия, посредством которого каждый субъект может быть задан с любым предикатом» [165, S. 293]. Можно предположить, что Шеллинг говорит здесь только о тождестве «Я = Я». Но скорее всего в суждении «Я = Я» Шеллинг рассматривает в качестве основания не само «Я», а функцию тождества «=», или связку «есть», то есть опять же бытие (sein). Учитывая тот факт, что работа «О возможности формы философии вообще» непосредственно следует за статьей Шеллинга «О мифах...», в которой немецкий философ уже пытался выдвинуть тождество человека с природой в качестве основного гносеологического принципа, то её можно рассматривать как комментарий к статье «О мифах...». Поэтому именно Гельдерлин здесь следует за Шеллингом и фактически повторяет его аргумент.

Таким образом, можно выдвинуть обоснованное предположение, что Гельдерлин в своих рассуждениях в значительной мере опирался на Шеллинга. Оба текста имеют сходство вплоть до игры слов. Единственным отличием Гельдерлина и Шеллинга в данном случае является только скептицизм Гельдерлина, источник которого, как указывает Манфред Франк, лежит в философии Фридриха Якоби [52, S. 77].

В своей работе «Письма об учении Спинозы» Якоби высказывает идею, что всякая рациональная, научная точка зрения неизбежно ведёт к пантеизму и атеизму (в данном случае под атеизмом понимается замена персонифицированного бога на идею безличной природы). Такое пантеистическое мировоззрение Якоби, в частности, приписывает Лессингу, ссылаясь на его

собственные слова. Якоби утверждает, что всякое познание базируется на принципе *ex nihilo nihil fit*, поскольку данный принцип предполагает, что любое утверждение должно иметь рациональное основание. Указанный метод в свою очередь приводит к бесконечной цепочке рассуждений таким образом, что все сущее оказывается равным богу. Полученная таким способом бесконечность, по словам Якоби, «не имеет ни рассудка, ни воли» [102, S. 25], то есть, по сути, предполагает пантеизм. Если допустить, что существует какая-то первая причина, то в таком случае она не должна иметь воли или сознания, она может быть только безличной первосубстанцией [102, S. 25], потому что воля предполагает цель, а целью первая причина не может обладать в силу того, что она не обладает актуализированным рядом следствий. Данной точке зрения Якоби противопоставляет свою собственную теорию познания. Согласно последней, невозможно вывести бесконечное из конечного, то есть, по мнению Якоби, бог – есть «неразрывное, непосредственное и единое» [102, S. 35], то есть то, что невозможно объяснить и обосновать. Таким образом, Якоби исходит из скептической точки зрения, согласно которой опосредствующее познание невозможно в принципе, поскольку для цепочки умозаключений необходимо какое-либо первое основание, на котором она строится. Соответственно, такое первое основание невозможно указать, поэтому единственным способом познания, который доступен человеку, остаётся познание непосредственное. Под последним Якоби подразумевает знание как акт единства объекта и субъекта. Осуществление такого акта, опять же, возможно только между человеком и богом. Идеи, выдвинутые Фридрихом Якоби, оказали значительное влияние на философию Германии конца 18-го века и спровоцировали так называемый спор о пантеизме. Влияние идей Якоби на Гельдерлина также представляется очевидным, поскольку идеи, высказанные в «Суждении и бытии», направлены на отрицание, с одной стороны, основания системы, то есть тождества «Я = Я» и закона логики «А = А», а с другой стороны, опосредованного знания как такового.

4.4. Эволюция взглядов Гегеля на философию Фридриха Якоби и отношение к скептицизму

Примечательно в этой связи рассмотреть, как менялось отношение Гегеля к Якоби в ранние годы, поскольку оценка Гегелем философии Якоби может одновременно служить маркером отношения Гегеля к проекту Гельдерлина и его скептическим идеям. Изменение отношения Гегеля в разные периоды его творчества к идеям Фридриха Якоби, таким образом, позволит установить различие в идеях Гельдерлина и Шеллинга, под влиянием которого Гегель находился в период своего пребывания в Йене.

В качестве примера философствования Гегеля Франкфуртского периода ниже будет рассмотрен текст «Веры и бытия». В «Вере и бытии», при желании, можно усмотреть ранний проект спекулятивного метода Гегеля, во всяком случае, её диалектической или другими словами скептической стадии. Общеизвестным является тот факт, что «Суждение и бытие» Гельдерлина оказало влияние на Гегеля Франкфуртского периода [85, S. 24], [39, S. 96]. Аллюзии в тексте «Вера и бытие» к работе «Суждение и бытие» представляются достаточно явными. Точно так же как Гельдерлин Гегель стремился показать, что во всяком тождестве, в фихтианском смысле этого термина, то есть тождестве сознания имеет место противоречие. В каком бы отношении познающего субъекта к объекту познания мы не рассматривали субъект, последний всегда содержит в себе противоречие. Гегель в данном случае ещё не мыслит противоречие как неотъемлемую, необходимую составляющую всякого познания. Противоречие понимается пока исключительно как инструмент скептического философствования. Поэтому Гегель в «Вере и бытии» отстаивает невозможность познания абсолюта, по крайней мере, средствами рационального познания. Так как абсолюта был понят в рамках Франкфуртской группы как «чистое существо» [24, p. 355], то его невозможно познать через рациональное мышление, опосредующее мышление, которое всегда содержит определение и противоречие. При этом идея невозможности рационального познания абсолюта используется молодым Гегелем как средство для того, чтобы расчистить место для веры. Если бытие

непознаваемо, тогда единственным способом осуществления контакта с абсолютным остается только вера. То есть связь субъекта и объекта возможна только как отношение человека к богу. Как пишет Гегель: «позитивная вера требует веры в то, чего нет» [79, S. 254] – поэтому субъект в акте веры, понятном как объединение, соединение (*Vereinigung*), не сталкивается с противоречием. Вера, таким образом, является единственным модусом отношения субъекта, при котором не возникает скептического сомнения.

С точки зрения Дюзинга, в «Вере и бытии» уже присутствует в свернутом виде идея «тождества тождества и не-тождества» [39, S. 138]. Однако скорее в Франкфуртском периоде философствования Гегеля ещё не идёт речь о тождестве субъекта и объекта как о синтезе, в котором сохраняются противоречия. В «Вере и бытии» Гегеля точно так же, как и в тексте Гельдерлина отрицание понимается как определение. Поэтому, несмотря на то, что понимание акта познания как объединения субъекта и объекта уже присутствует в «Вере и бытии», синтез как сохранение противоречия в тождестве, как это приписывает Гегелю Дюзинг, ещё отсутствует. Философия Гегеля в данном случае ещё основывается на скептических идеях немецкой философии. В «Вере и бытии» Гегель находился под влиянием Якоби, поскольку вера понимается как непосредственное знание, а скептицизм при этом становится способом обоснования веры как единственного доступного человеку способа достижения объекта познания.

Однако в последующий, Йенский период, отношение Гегеля к Якоби претерпевает существенные изменения. Если в «Вере и бытии» Гегель ещё очевидно находится под влиянием Якоби, то в работах Йенского периода Гегель начинает активно критиковать взгляды последнего. Поскольку на идеях Якоби, а также на скептической философии того времени во многом базировались принципы, которые изложил Гельдерлин в «Сужении и бытии», то можно выдвинуть обоснованное предположение, что Гегель, отвергая Якоби, одновременно отходит и от установок Гельдерлина. Ниже будет показано, какие мотивы лежали в основании критики Гегеля.

Если в «Суждении и бытии» Гельдерлина критике подвергалось рациональное, опосредованное познание, то в работах Йенского периода Гегель отказывается в легитимности также непосредственному познанию Якоби. Так в «Вере и знании» Гегель утверждает, что Якоби является представителем рефлексивного мышления. Претензия Гегеля к учению Якоби в данном случае заключается в том, что в процессе познания объект становится субъективным [70, S. 44]. Гегель также указывает, что вера Якоби представляет собой всего лишь субъективное чувство [70, S. 50]. Таким образом, основная идея критики Гегелем Фридриха Якоби в «Вере и знании» состоит в том, что субъект в гносеологии Якоби не достигает в действительности познания бога. Поэтому философия Якоби, по мысли Гегеля, отдаляет человека от бога. По этой же причине Гегель пытается обвинить Якоби также в эмпиризме, под которым в данном случае понимается философия, ориентированная на чувственное познание, то есть на субъективное восприятие объекта. По Гегелю, эмпиризм, предполагает такой способ познания, который лишь поверхностно затрагивает объект познания. Субъект тем самым остается в рамках ощущения, не достигая подлинного единства с богом. Гегель при этом не останавливается на религиозных идеях Якоби и распространяет свою критику на современное ему состояние религии в целом. Так Гегель утверждает, что протестантизм представляет собой такое религиозное учение, которое только отдаляет человека от бога [70, S. 95].

Гегель также использует применительно к непосредственному знанию Якоби словосочетание «пустое тождество» [70, S. 18] и «пустое единство» [70, S. 75]. Однако эту пустоту не стоит путать с концепцией пустого тождества зрелого периода философствования Гегеля. В данном случае Гегель использует понятие пустоты совершенно иначе, чем в «Феноменологии духа». Когда Гегель приписывает тождеству пустоту в ранних работах Йенского периода, он, прежде всего, подразумевает, что это тождество остаётся в рамках субъективности, то есть остаётся субъективным тождеством. Из контекста работы «Вера и знание» отчетливо видно, что Гегель понимает в данном случае пустое тождество как тождество субъекта с субъектом. Гегель использует в «Вере и знании»

словосочетание «формальное тождество» (formale Identität) [70, S. 60]. Термин «форма» в философии Гегеля отсылает опять же к субъективности. Таким образом, Гегель ещё не сформулировал идею синтеза как единства субъективного и объективного, при котором противоположности должны сохраняться, а пустота ещё не является синонимом простоты. Отсюда также видно, что Гегель не считал такое субъективное тождество не достижимым, в отличие от Гельдерлина. Он лишь полагал, что такое тождество является ограниченным, поскольку оно не достигает объекта, то есть природы.

Критика Якоби в «Вере и знании» имеет существенное сходство с теми аргументами, которые Гегель применяет против философии Фихте, Канта, Шульце в тот же период. Так Гегель критикует понятие тождества философии Фихте в таких работах, как «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» и, опять же, в «Вере и знании». Предметом нападок Гегеля служит понятие тождества Фихте «Я = Я». Однако тождество Гегель в данном случае критикует не за наличие противоречия, как Гельдерлин в «Суждении и бытии», а наоборот, за пустоту тождества. Единственной претензией Гегеля к тождеству, таким образом, является только то, что оно, как и в случае Якоби, осуществляется не между объектом и субъектом, а между субъектом и субъектом. То есть в философии Фихте осуществляется переход субъективности в то, чем она прежде являлась. Именно тот факт, что две стороны синтеза Фихте являются одинаковыми, вызывает критику Гегеля.

В другой работе Йенского периода «Отношение скептицизма к философии» Гегель обрушивается с критикой на Шульце. Идеи последнего находились в русле скептической немецкой философии конца 18-го века, которая была ориентирована прежде всего на критику философии Канта. Немецкий скептицизм в целом базировался на идее, что любой акт познания, даже если это анализ форм познания, должен сам иметь какие-то основания. Данная идея развилась из концепции Рейнгольда о необходимости фундаментальной философии и в последующем легла в основу анти-кантианской программы немецкого скептицизма [50, S. 292], [144, S. 160].

В «Отношении скептицизма к философии» Гегель описывает ведущий принцип философии Шульце выражением «неоспоримая уверенность» (unleugbare Gewißheit) [71, S. 223]. Гегель в данном случае использует двусмысленность звучания термина «unleugbar». С одной стороны, данный термин обозначает неоспоримость в качестве бесспорности, то есть очевидности. Но в контексте работы Гегеля термин «unleugbar» берётся также в значении чего-то, что является непреодолимым, не подлежащим оспариванию (leugnen). Данные коннотации Гегель распространяет на определения, используемые скептицизмом в целом. По мысли Гегеля, определения в философии скептицизма являются конечными, не подлежащими снятию [71, S. 219]. Таким образом, основой скептицизма Шульце служит непреодолимость, неоспоримость определений. В тексте «Суждение и бытие» Гельдерлин также исходит из убеждения, что тождество «Я = Я» невозможно именно из-за того, что процесс мышления предполагает определение, которое оно не может преодолеть. Для Гегеля в Йенский период, напротив, определение не является препятствием для осуществления тождества. Так, в «Различии...» Гегель не сомневается в том, что субъективное тождество возможно, однако, на его место должно прийти тождество бытия и субъекта. Таким образом, отнюдь не невозможность осуществления тождества является объектом критики Гегеля, а напротив, тот факт, что названные философы в своих теориях достигают идеи тождества, но только тождества субъективного. Объективный мир, как объект познания, важен для Гегеля Йенского периода настолько, что немецкий философ даже отказывается в легитимности теории Якоби о непосредственном познании бога в вере.

В таких работах, как «Вера и знание» и «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга», ясно угадывается влияние Системы трансцендентального идеализма, что подтверждают и исследователи [39, p. 136]. Поэтому объяснение такого изменения в оценках Якоби следует, по всей видимости, искать в идеях Шеллинга, которые возобладали в философии Гегеля на тот момент. Так Гегель упрекает практическую философию Канта и этические взгляды Якоби в том, что они направлены «против природы» [70, S. 89]. Гегель

при этом не отказывается от религии, но скорее полагает, что процесс познания природы является одновременно и процессом богопознания. Гегель ставит знак равенства между актом осуществления единства с богом и природой [70, S. 96]. Также, например, Гегель упрекает Якоби в противопоставлении «природного» и божественного [70, S. 96]. Характеризуя взгляды Фихте Гегель пишет, что «этот всеобщий теологический принцип, что природа не есть сама по себе, но только в отношении к другому, абсолютно безбожен и безжизненен и принадлежит также философии Фихте со всей её теологией» [70, S. 122]. То есть Гегель упрекает Фихте за то, что тот не рассматривает природу как нечто самоценное. Если природа – это «только чистое явление», то природа «не имеет ни правды, ни красоты» [70, S. 122]. Фактически Гегель стоит на позициях шеллингианства, поэтому упрекает Якоби и других философов за безосновательное утверждение о непознаваемости действительности и тем самым за принижение объекта познания.

Таким образом, можно сделать вывод, что точка зрения идеализма Гегеля и Шеллинга Йенского периода, с одной стороны, и точка зрения Гельдерлина, с другой, в своей основе различаются. В Йенский период Гегель находится под влиянием именно Шеллинга, поэтому он и обращает свои аргументы против философии Якоби. Для Гегеля имеет значение уже не критика опосредствованного знания и рефлексии, как было в франкфуртский период, а критика пустого тождества. Последнее истолковывается Гегелем как субъективное тождество. Тем самым для Гегеля значимым уже представляется не преодоление противоположности в принципе, а преодоление противоположности между субъектом и объектом, под которым понимается единство человека и природы. Другими словами, существенным для философии Гегеля является то, что подразумевается под объектом. В качестве конечного объекта познания Гегель признает именно природу, а в качестве цели онтологическое единство с природой. От скептицизма в качестве основы философии Гегель переходит к гносеологическому оптимизму.

При этом парадоксальным образом Гегель мыслит результат тождества субъекта и объекта в системе Шеллинга идентичным результатом, например, фихтеанского субъективного тождества «Я = Я». Оба процесса приводят к одному и тому же итогу. Гегель даже утверждает, что рефлексия, под которой Гегель подразумевает метод рефлексии Фихте, и разум не должны быть противниками друг друга, поскольку окончательный итог разума состоит в «сознании», где рассудок и разум «могут встретиться друг с другом» [66, S. 20]. Гегель в данном случае целиком следует за Шеллингом в понимании тождества. Рассудок и разум встречаются в финале, поскольку Гегель ещё предполагал в качестве результата этого единства устранение противоречий и тем самым простое тождество. Синтез осуществляется в отношении категорий субъекта и объекта, однако сам результат этого синтеза остаётся чем-то простым. Казалось бы, если результат один и тот же, то не имеет значения, являются ли объект и субъект сторонами этого синтеза, или же субъект познаёт только сам себя. Однако для Шеллинга и Гегеля разница в том и другом была существенной, поскольку единство, как единство человека и природы, предполагает в качестве идеала естественное состояние человека.

По сравнению с Гельдерлином точка зрения Шеллинга и Гегеля предполагает обоснование единства мышления и бытия не от противного, через невозможность осуществления субъективного тождества, а через признание субъектно-объектного единства в качестве особого состояния, ценного самого по себе. Этот подход основывается, в том числе, и на понимании мышления в духе Спинозы как протяженной субстанции. В текстах Гельдерлина понимание мышления, рефлексии также включает в себя спинозистский подход. Однако Шеллинг и Гегель, кажется, идут дальше, поскольку различия в целом не являются препятствием для познания.

Вместо идеи невозможности осуществления субъективного тождества на первое место выходит критика неспособности Якоби и других философов достичь природы. В этом смысле Шеллинг отталкивался от идей своей статьи «О мифах...», в которой познание было одновременно понято как достижение

особого онтологического состояния единства с природой. Именно стремление создать философию, которая бы отражала в полной мере идеалы романтизма, лежала в основании идеи тождества бытия и мышления «Трансцендентальной системы идеализма». Как пишет Шеллинг в «Изложении...»: «идея, которая всегда была перед глазами... как в Трансцендентальной системе, так и в Натурфилософии» [163, S. 40]. Именно ради соединения природы и человека, которое в свою очередь предполагает понимание такого соединения как субстанциального, Шеллинг выдвигает идею тождества бытия и мышления. Таким образом, Шеллинг стремился преодолеть не только гносеологическое разделение субъекта и объекта, но и онтологическое.

В зрелый период философствования Гегель отходит от такого понимания, что опять же отражается на его отношении к философии Якоби. Если в «Вере и знании» Гегель критиковал Якоби за то, что тот не достигает действительного познания бога, то в «Энциклопедии ...» непосредственная вера Якоби интерпретируется как осуществление такого единства. Поэтому в триаде «Трёх отношений мысли к объективности» в «Энциклопедии ...» Гегель помещает Якоби на третью ступень, отличая, таким образом, его точку зрения от рассудочного и рефлексивного способов мышления. Тем самым тождество Якоби в глазах зрелого Гегеля представляет собой тождество именно субъекта и объекта, а не субъекта и субъекта. Однако такое единство субъекта и объекта на третьей ступени раздела «О трёх отношениях мысли к объективности» оказывается пустым единством, то есть тем самым пустым тождеством, за которое в частности Гегель критиковал Шеллинга в «Феноменологии духа». Таким образом, Гегель совершает в «Энциклопедии...» полный поворот в своем понимании философии Якоби. Фактически интерпретация Якоби, представленная в Энциклопедии, полностью противоположна тому, что Гегель излагает в «Вере и знании». Если в «Вере и знании» Гегель рассматривал Якоби как философа, который не выходит за пределы идеи субъективности, то в «Энциклопедии...» Якоби оказывается единственным философом, который осуществляет познание объекта в тождестве.

Примечательно также, что в разделе «О трёх отношениях мысли к объективности» Гегель обходит вниманием как Шеллинга, так и Гельдерлина. Во введении к Малой логике и в Философии природы Гегель приписывал именно Шеллингу идею интеллектуального созерцания, то есть идею тождества субъекта и объекта, поскольку последняя была основана на концепции золотого века и философии мифа Шеллинга. Однако в «Трёх отношениях мысли к объективности» в качестве представителя такой философии фигурирует только Якоби. В представлении позднего Гегеля именно Якоби достиг идеи единства субъекта и объекта, хотя в Йенский период Гегель нападал на Якоби, упрекая последнего в субъективизме. Можно предположить, что в данном случае сыграл свою роль разрыв личных отношений Гегеля и Шеллинга, который, как известно [4, с. 175], последовал после расхождения во взглядах мыслителей. Однако более вероятным представляется, что Гегель отдавал предпочтение Якоби, поскольку идея тождества Шеллинга касалась в первую очередь природы. В этом смысле Якоби имел некоторое преимущество в глазах Гегеля, поскольку он первым выдвинул идею непосредственного познания бога. Тем самым природа, имевшая приоритетную роль для Гегеля в Йенский период, теряет свое значение в работах позднего периода.

5. Различные подходы к проблеме источника и цели идеи синтеза в философии Шеллинга и Гегеля

5.1. Место природы в системе Гегеля

Как было показано выше, концепция синтеза в философии Шеллинга и Гегеля не сводится только к гносеологической проблематике. Цели триадного метода гораздо шире, чем обоснование возможности познания и преодоление кантовского дуализма. Именно мировоззренческие проблемы лежали в основании формирования триадного метода, а отнюдь не общетеоретические проблемы и вопросы философии познания. Поэтому спекулятивный метод несёт на себе определенную ценностную нагрузку. Натурфилософия Шеллинга в этом смысле не является натурфилософией в привычном понимании. Философия природы Шеллинга в полной мере пропитана духом романтизма и решает проблемы, присущие философии романтизма. Соответственно, спекулятивный метод Гегеля, по всей видимости, формировался в оппозиции к тем философским решениям, которые использует Шеллинг в рамках проблематики романтизма. По этой причине проблему триадного метода следует рассматривать в контексте разногласий Шеллинга и Гегеля по вопросу места природы в системе.

Философия природы Гегеля в целом меньше привлекала к себе внимание исследователей по сравнению с другими разделами системы немецкого мыслителя. См., например, некоторые работы, где освещается эта проблематика [38; 61; 118; 117; 130; 136; 137; 169; 180; 183]. Сам Гегель, как может показаться на первый взгляд, высказывался несколько пренебрежительно о природе. Например, во втором томе «Энциклопедии ...» Гегель утверждает, что природа есть та сфера, в которой господствует случайность [68, S. 34]. В «Философии духа» Гегель также говорит, что «природа требует множественности и единичности» [67, S. 91] в противовес разуму, который требует «единства как такового» [67, S. 91]. Гегель также использует словосочетание «бессилие природы» [68, S. 35], подчеркивая, в противовес Шеллингу, неполноценность, недостаточность природы.

Первоначальное равнодушие исследователей к натурфилософскому учению Гегеля объясняется ещё и тем, что Гегель допустил ряд неточностей и анахронизмов в своем учении о природе. Воззрения Гегеля на природу противоречат не только современной науке, но научным представлениям, признанным уже при жизни немецкого философа [94]. Так, совершенно неубедительной, например, выглядела критика Гегелем небесной механики Ньютона, чей вклад в физическую науку на тот момент не вызывал сомнений в научном сообществе. В натурфилософии Гегеля видели худший пример вмешательства метафизики в науку [168, S. 60]. Вероятно, поэтому исследователи обратились к изучению натурфилософии Гегеля только во второй половине двадцатого века [26, p. 136], [146, p. 380]. Между тем Гегель в ранний период своего философствования посвятил изучению натурфилософии значительные силы. Уже в одной из самых ранних своих работ, своей диссертации «Об орбитах планет», Гегель рассматривает современные ему космологические представления. В Йенский период Гегель также много занимался проблемами философии природы [см. 80; 81], тематика которой теперь включает не только небесную механику, но и другие отрасли естествознания. В дальнейшем содержание натурфилософии Йенского периода немецкого мыслителя послужило основой для учения о природе, представленного в работах Берлинского периода.

В «Энциклопедии ...» Гегель отводит природе место одной из стадий большой триады. Конечно, философия природы является только второй ступенью системы. Соответственно, роль природы в «Энциклопедии ...» ниже, чем в философии Шеллинга. Однако эти изменения в статусе природы, которые произошли в системе Гегеля по сравнению с его собственной ранней философией и с «Системой трансцендентального идеализма» Шеллинга, имеют существенное значение. Изменение места природы в большой триаде системы влечёт за собой одновременно и изменение цели системы, а соответственно, и философского идеала в системе Гегеля. Именно последний, третий этап системы воплощает в себе цель всего развития. Поэтому от того, какое место занимает дух или природа в системе, многое зависит в характере всей философии немецкого мыслителя.

Несмотря на то, что в философии Гегеля все ступени в триадах необходимы, последний этап системы существенно выделяется по сравнению с предшествующими ступенями, поскольку именно финал развития духа является целью всего развития системы. Из сравнения различных вариантов Йенской системы видно, что Гегель в ранних работах ещё достаточно вольно обращается со структурой системы, помещая природу то в начало [81], то на вторую ступень [82]. Таким образом, статус природы относительно других разделов философии ещё не является для Гегеля значимым. Только в «Феноменологии духа» Гегель помещает триаду духа - религию, философию и искусство в финал системы, то есть ставит культуру выше природы. Можно обоснованно допустить, что именно стремление заменить природу в качестве цели системы духом лежало в основании формирования структуры всей системы Гегеля. Если Шеллинг организовывал в определённый период своего творчества систему таким образом, что природа является целью познания, то совершенно немислимым кажется допущение, что Гегель, помещая этап природы до этапа духа, делает это совершенно случайно. Таким образом, вопрос, касающийся финала системы, должен иметь существенное значение для определения того, что являлось целью развития системы как в философии Шеллинга, так и в философии Гегеля.

В данном случае определённый интерес для настоящего исследования могут представлять те версии происхождения триадной структуры метода Гегеля, которые хоть и не затрагивают тему природы, но имеют отношение к рассмотрению цели системы. Многие исследователи исходят из того, что проблема триадного метода Шеллинга и Гегеля, и соответственно, тема синтеза, как единства субъекта и объекта, имеет непосредственное отношение к этическим проблемам, а также к таким вопросам как свобода, смысл существования человека и т.д. Ниже будут рассмотрены несколько таких версий, которые касаются цели системы или же этической проблематики и природы в системе Гегеля.

5.2. Любовь как цель субъектно-объектного тождества в системах Шеллинга и Гегеля

Среди возможных интерпретаций цели систем Гегеля и Шеллинга, которые рассматриваются в исторической науке, можно выделить такие, которые делают акцент на преодолении эгоизма и индивидуализма фихтеанской системы. Так ряд исследователей трактуют стремление разума к тождеству или синтезу в системе Шеллинга и Гегеля, соответственно, как стремление к объективному миру в самом широком смысле [120, p.89]. Например, по мнению Кристофера Лауэра, философия Шеллинга и Гегеля в этом аспекте имеет некоторый гуманистический, жизнеутверждающий пафос. Как уже упоминалось выше, в ранний период своего творчества Шеллинг и Гегель активно критиковали Фихте, в частности, рефлексивный характер его философии. В контексте этой критики даже самые отвлеченные понятия системы Фихте имеют ценностную нагрузку. Если стремление к тождеству «Я» противоположно стремлению разума к объекту, то оно может быть истолковано как некоторая форма эгоизма. Соответственно, стремление разума к синтетическому единству уподобляется в данном случае стремлению к миру вообще. При этом единство объекта и субъекта понимается как некая форма самоотречения последнего. Таким образом, в основе философии Шеллинга и Гегеля лежит осуждение индивидуализма.

Кристофер Лауэр также обращает внимание на то, что такой смысл синтеза ещё не может быть достоянием синтетической ступени в философии Фихте, поскольку для того, чтобы такое самоотречение было возможным, необходимо чтобы субъект и объект были равноправными по отношению друг к другу. То есть субъект должен включать в себя именно объект, а не фихтеанское «не-Я» или кантовское явление. Субъективный идеализм Фихте, таким образом, влечет за собой эгоизм, индивидуализм, изоляцию. В отличие от Фихте Шеллинг стремился сохранить ценность объективного мира, подчеркивая значимость гармонии между индивидом и природой. Поэтому Лауэр полагает, что отход Шеллинга от фихтеанства в «Системе трансцендентального идеализма» и введение категории природы как объекта познания интеллигенции были инспирированы именно

желанием Шеллинга отбросить индивидуализм, придать ценность и самодостаточность объекту познания. В схожем духе истолковывает Шеллинга Дитер Штурма. Подход Шеллинга он трактует как стремление преодолеть субъективизм Фихте в этическом смысле, поскольку последний с необходимостью влечёт за собой эгоизм [176, р. 221]. Дитер Штурма в связи с этим также пытается объяснить внимание Шеллинга к теме природы. Он полагает, что единство людей должно возникать на основе общего опыта, поэтому для того, чтобы опыт у всех индивидов был одинаков, необходима природа как нечто объективное, а значит общее для всех индивидов. Таким образом, единство человечества должно возникать на основе природы. Подобным образом Дитер Генрих трактует и философию Гегеля. Стремление к единству субъекта и объекта в синтезе он прямо называет любовью. При этом, в понимании Дитера Генриха, это прежде всего любовь к богу, а не к миру как таковому. Бог находится выше, чем мир, хотя и включает в себя последний. Бесконечность мира при этом можно интерпретировать в широком смысле как неограниченность развития, бесконечность воображения, творчества [114, S. 15].

Конечно, такого рода интерпретации могут показаться более универсальными, чем теория, согласно которой в основании синтеза Шеллинга лежит идея единства с природой как стремление человека к естественному состоянию. В конечном счете вместо понятия разума как стремления к единству с природой в данном случае предлагается стремление к единству с миром вообще, составной частью которого является в том числе и природа. Природа в данном случае представляет собой нечто более частное по сравнению с миром как таковым. Однако идея единства человека и природы имеет свою особую специфику. Например, как упоминалось выше, стремление к единству с природой в философии Шеллинга означает также стремление к простоте, которую воплощает природа. Кроме того, в рамках вышеназванных интерпретаций возникает проблема различения философских систем Шеллинга и Гегеля. Гуманизм в равной степени оказывается присущ философии Гегеля и Шеллинга. При этом Шеллингу принадлежит в таком случае приоритет в открытии идеи

единства с миром. Тем не менее триадные методы Гегеля и Шеллинга, несмотря на все связи и преемственность, в своих существенных чертах отличаются друг от друга. Поэтому представление о том, что Шеллингу и Гегелю равным образом свойственно желание утвердить ценность объективного мира и самоотречения ради этого мира, в некоторой степени обедняет особенности философствования обоих мыслителей.

Кажется, что указанная выше интерпретация не может в полной мере ответить на вопрос, почему в философии Шеллинга столь значительное внимание уделяется именно природе, равно как и то, почему в философии Гегеля разум достигает единства не с природой, а с идеей. То есть если принять во внимание, что система Гегеля замкнута в кольцо, то на последней ступени дух познаёт сам себя. Гегель мог сделать природу объектом познания или мир в целом, однако, абсолют, в понимании Гегеля, это именно дух. Точно также Шеллинг мог бы избрать объектом познания в своей системе дух или идею, подобно тому, как это сделал Гегель. Почему именно абсолют как идея в одном случае является целью развития системы, а природа – в другом?

Кроме того, в рамках таких версий не принимаются во внимание некоторые структурные различия систем Шеллинга и Гегеля, которые во многом характеризуют расхождения философов в том, что касается цели человека в мире. В случае философии Шеллинга субъект в единстве не только познаёт объект, но возвращается к первоначалу. Вероятно, это не последняя причина, почему Шеллинг, начиная с периода «Системы трансцендентального идеализма» и далее в более поздних работах, настаивал на том, что единство субъекта и объекта в форме абсолюта дано уже с самого начала и должно предшествовать разделению духа и материи [163, р. 46]. Примечательно, что пафос возвращения к природе как первоначалу свойственен, например, философии Руссо. Руссо был склонен не только подвергать сомнению прогресс человечества, но и идеализировать древность, например, Римскую империю. В своем учении о мифе и золотом веке Шеллинг, очевидно, стремился воспроизвести эти мотивы. В философии Шеллинга человек не просто достигает единства с миром, но возвращается к

тому, чем он обладал, но что было впоследствии потеряно. Напротив, в зрелой системе Гегеля в начале «Науки логики» даётся только бытие, которое, по словам Гегеля, является «пустым» [67, S. 105]. Соответственно, развитие в системе Гегеля предполагает возрастающую сложность. В этом состоит цель всего развития духа в философии Гегеля. Дух проходит через различные стадии, чтобы обогатиться новым содержанием. Поэтому в философии Гегеля дух является также «деятельным», «беспокойным» [69, S. 12]. Применительно к человеку эти идеи означают, что сам человек как часть духа должен развиваться, быть деятельным. По этой причине Гегель часто говорит о духе в антропоморфных терминах. Например, Гегель пишет, что дух совершает работу [76, S. 33]. Соответственно, человек, в представлении немецкого мыслителя, для своего развития и жизни также совершает работу, предпринимает усилие. Пафос философии Гегеля состоит также в том, что общество и человек должны развиваться и взрослеть. Гегель прямо ассоциирует этапы развития духа с этапами жизни – зрелостью и юностью [76, S. 275]. Конечно, в своей «Философии истории» Гегель так же, как и Шеллинг идеализирует древность, прежде всего античную Грецию. Так, Гегель называет период античности в мировой истории прекрасной эпохой потому, что она представляет собой этап юности духа. Но в то же время дух, с точки зрения Гегеля, в итоге должен преодолеть этот этап. Ни о какой идее возвращения к древности, применительно к Гегелю, не может идти речи. В системе Шеллинга, напротив, искомое тождество уже дано в самом начале.

5.3. Органицистская и системная интерпретации триадного метода философии Шеллинга и Гегеля

Вышеназванный подход к философии Гегеля и Шеллинга связан также с интерпретацией, согласно которой в основании систем Шеллинга и Гегеля находится идея организма. Так, например, многие исследователи ассоциируют синтез как единство субъекта и объекта с идеей органического единства [120, p. 37], [176, p. 222], [56, S. 19], [32, S. 160], [33, S. 19], [134, S. 241], [181, S.101]. С

точки зрения сторонников данного подхода, идея организма как целого, в котором элементы являются самостоятельными и вместе с тем неразрывно связанными друг с другом, становится моделью единства природы и интеллигенции в философии Шеллинга. Влияние такой триадной схемы, прежде всего, видят в сочинении Шеллинга «О мировой душе» [120, р. 72]. Идея организма в таком случае понимается как источник идеи синтеза. Если в системе Шеллинга дух и природа приходят к синтезу, то соответственно, в этом единстве также должен быть заключён смысл органической идеи. Организм – это то, что может существовать только взаимодействуя с другими элементами, то есть составляя органическое единство с ними, включая их в себя, в отличие от рефлексии, которая непосредственно связана с разделением, абстрагированием от внешнего мира. Поэтому в основе идеи стремления к единству, а также включения знания в субъект должна лежать идея организма. Рольф-Петер Хорстман характеризует органический подход к интерпретации философии немецкого идеализма следующим образом: «насколько объект позволяет интерпретировать себя органически, настолько его интерпретируют органически» [93, S. 48]. Другими словами, при органической интерпретации признак чего-либо органического организующего начала стремятся обнаружить везде, где это возможно.

В рамках органической теории, в то же время, даётся объяснение, почему в системе Шеллинга субъект стремится именно к единству с природой. В сочинении «О мировой душе» Шеллинг понял природу как единое целое, как организм [164, S. 9]. В небольшом тексте под названием «Фрагмент системы 1800-го года» Гегель также вслед за Шеллингом воспроизводит те же идеи [79, S. 419]. Различные силы и явления природы, такие как магнетизм, гравитационные силы и т.д., Шеллинг трактует как силы притяжения или отталкивания, которые в то же время оказываются связями, обеспечивающими единство этого целого. При этом высшей стадией развития природы, понятой в широком смысле как всякая целостность, является организм как таковой, то есть собственно органическая жизнь. Поэтому в рамках органической интерпретации синтеза Шеллинга исследователи полагают, что финальный синтез субъекта и объекта должен быть достигнут

именно между живыми органическими сущностями, коими как раз являются природа и человек. Полное единство природы осуществляется, только когда сама природа в процессе своего развития достигнет органической стадии жизни. То есть только когда в процессе развития природы возникает человек, природа с помощью последнего сможет достичь единства сама с собой, как организм с организмом. Все другие стадии ещё не обладают достаточной степенью органического единства. Человек является высшим этапом развития природы. Поэтому именно единство человека и природы находится в фокусе внимания Шеллинга, в том числе в «Системе трансцендентального идеализма». Кроме того, достижение единства организма с организмом может трактоваться как акт любви. Например, такое понимание свойственно Дитеру Генриху. Любовь возможна только между живыми органическими сущностями. Дитер Генрих прямо называет любовь стремлением «живого к живому» [85, S. 17]. И коль скоро природа понимается как организм и носитель органического начала вообще, то человек должен стремиться к единству именно с природой. Обе стороны синтеза интерпретируются как носители активности, как субъекты. В рамках данной версии происхождения идеи синтеза концепция органической целостности применяется и к философии Гегеля. Если система Шеллинга трактуется так, что синтез в финале осуществляется между двумя органическими живыми сущностями, то есть субъектами, то в системе Гегеля речь также может идти о двух субъектах.

В рамках органической интерпретации синтеза существует тенденция приписывать Гегелю и Шеллингу пафос философии жизни. В своих системах Шеллинг и Гегель часто прибегают к понятию жизни. Если интеллигенция как рефлексия, по определению Шеллинга, является чем-то «мертвым», то соответственно, природа понимается обратным образом [161, S. 10]. В системе Гегеля понятие рефлексии также нередко оказывается связано с чем-то безжизненным. Поэтому деятельность рефлексии и рассудка в философии Шеллинга и Гегеля можно также интерпретировать как нечто умертвляющее. Органическое единство, напротив, подразумевает единство организма с

организмом, то есть жизнь. Таким образом, понятие жизни противопоставляется мертвой холодной деятельности рассудка. Органическое единство, как жизнь, нельзя познать с помощью анализа, то есть разделить на составляющие. Опять же, в системе Шеллинга эстетическое восприятие предполагает ценность познаваемого объекта. Для того чтобы познать объект, необходимо обладать симпатией к нему. При такой интерпретации философии Шеллинга, кажется, что он предвосхищает антисциентистский дух философских учений середины и конца девятнадцатого века. В рамках немецкой философии объект познания, то есть природа, в случае Шеллинга, и идея, в случае Гегеля, представляет собой в то же время нечто субъективное, одушевленное. Поэтому процесс познания должен подразумевать также ценностное отношение к последнему. Таким образом, познание перестаёт быть отвлеченным холодным исследованием объекта и превращается в симпатию к этому объекту.

При этом сам процесс познания в то же время становится обязательным элементом жизни как таковой. С точки зрения органической интерпретации, процесс познания в философии Гегеля и Шеллинга – есть также процесс жизни вообще. Жизнь является свойством организма, органической жизни. Соответственно, поскольку акт познания состоит в достижении органического единства, то, по сути, в философии Шеллинга и Гегеля оба действия – процесс познания и жизни – оказываются идентичными. Только при условии, что индивид познаёт, он может претендовать на то, чтобы считать себя по-настоящему живым. Шеллинг отдаёт предпочтение также такому познанию, которое предполагает опыт, созерцание, что означает также знание жизни, познание в смысле жизненного опыта.

Стремясь подчеркнуть значимость органической идеи, исследователи также указывают на тот факт, что в финале «Науки логики» Гегеля речь идёт о категориях механизма, химизма и жизни [26]. Кажется необычным, что подобные категории, которые по своей тематике имеют отношение исключительно к натурфилософии, составляют содержание именно «Науки логики». При этом данные понятия вводятся Гегелем в самом финале его логического учения. Во

втором томе «Энциклопедии ...», посвященном философии природы, Гегель также дублирует эти понятия. Категории механизма, химизма и организма, таким образом, располагаются сразу на двух стадиях эволюции системы Гегеля. Такой параллелизм подталкивает к выводу, что указанные категории должны иметь не только натурфилософский смысл, но и определённую логическую функцию, например, служить схемой для построения системы понятий в разделах, следующих после логики.

Основываясь на идее организма, многие исследователи также приписывают Гегелю холизм, то есть позицию, согласно которой целое не равно сумме частей [101; 145; 44; 102; 129]. Согласно этим авторам, холизм в понимании категорий является важной составляющей философствования Гегеля. Проистекающие из идеи органической жизни представления, согласно которым целое не равно частям, немецкий философ распространяет, по мнению исследователей, даже на неорганическую природу. С этой точки зрения, всякое физическое явление само по себе является неделимой целостностью. Анализ, предполагающий разложение явления с помощью понятий или эксперимента, изменяет это явление, нарушает правильный порядок вещей. Любые понятия, посредством которых мы пытаемся мыслить природные явления, искажают эти явления. Пош называет это антиредукционизмом Гегеля [145]. На этом основании, как считают исследователи, Гегель отвергает аналитический метод и эксперимент. Фредерик Байзер также полагает, что в философии природы Гегеля, подобно тому как это имело место в натурфилософских работах Шеллинга, высшей степенью развития природы является организм, а идея органического единства, соответственно, должна лежать в основании идеи синтеза Гегеля. Тем самым в рамках органической и холисткой интерпретаций на первый план выходит вопрос о роли философии природы в системе Гегеля. Природа становится не только одним из этапов становления системы, но методологически значимым разделом в философии Гегеля. Из промежуточной ступени философия природы трансформируется в самую существенную часть системы, поскольку именно природа является в данном случае источником всего спекулятивного метода.

Тем не менее в рамках органической интерпретации сложно ответить на вопрос, почему Гегель в зрелой системе отстранился от понимания абсолюта как природного единства, поместив в финал системы философию духа. Как было показано в третьей главе настоящего исследования, ещё в Йенских лекциях Гегель определял абсолютом именно как природу, но уже в «Феноменологии ...» происходит кардинальная смена направления. Исследователи в рамках органической интерпретации не акцентируют внимание на этом повороте Гегеля. В рамках органического понимания теория синтеза зрелого Гегеля принципиальным образом не отличается от Йенского периода. Кроме того, такие интерпретации не учитывают значение понятия тождества в системе Гегеля. С точки зрения органической версии происхождения синтеза, последний представляет собой целостность, в которой некое множество элементов соединено органической связью. Однако уже в период Йенской системы Гегель стремился представить природу как нечто простое. То есть абсолютом как единство природы и духа – есть некое простое отношение, на чем Гегель неоднократно акцентирует внимание. Если синтез субъекта и природы в представлении раннего Гегеля, а также Шеллинга является чем-то простым, то ни о какой органической целостности множества элементов не может идти речи. В таком случае кажется сомнительным, что категория организма является основным источником происхождения идеи синтеза.

Кроме того, исследователи, кажется, пытаются представить единство духа и природы таким образом, что они стремятся друг к другу как подобное к подобному. Человек как организм стремится к некоему органическому жизненному началу природы. Однако в философии Гегеля снятие представляет собой именно единство противоположных, контрарных понятий. Таким образом, идеи возникновения единства духа и природы из стремления организма к органическому началу, кажется, плохо согласуются с несколькими очевидными положениями системы Гегеля.

Среди основных способов объяснения конечной цели системы Гегеля, которыми руководствуются исследователи, можно выделить также

интерсубъективный подход [123, p. 173]. Так, например, Фулда указывает на значимость в понимании абсолютного духа концепции «единого человечества» [58, S. 173]. В рамках интерсубъективной интерпретации не последнюю роль играет понятие трансцендентального единства апперцепции Канта [143, p. 16], [8, с. 222], [99, S. 42]. Например, по Хесле, интерсубъективный характер системы Гегеля непосредственно вытекает из идеи трансцендентального единства апперцепции Канта [99, S. 43]. Принцип трансцендентального единства апперцепции позволял Канту обосновать тезис, согласно которому во всех индивидах действуют одни и те же категории. При этом сам Кант оставался на позиции такого наблюдателя, который не выходит за границы субъективного идеализма. Данный принцип также можно интерпретировать таким образом, что в основе всех индивидов лежит один и тот же субъект. Отсюда, как очевидно, остаётся один шаг до концепции абсолюта как всеобщего наиндивидуального субъекта. В то же время идея трансцендентального единства апперцепции естественным образом приводила к идее единства индивидов. Таким образом, целью системы Гегеля в данном случае оказывается стремление актуализировать единство всех индивидов.

Данная точка зрения, однако, имеет недостаток, поскольку сталкивается с затруднениями при попытке объяснить роль природы в философии Гегеля и Шеллинга. Например, поворот к природе в системе трансцендентального идеализма, а также ценность природы для Шеллинга, по Хесле, состоит только в том, что в ней обнаруживаются «логические структуры» [99, S. 48]. В отношении философии Гегеля Хесле замечает: «трудно понять не только то, почему природа переходит в интеллигенцию, но и то, почему интеллигенция переходит в природу» [99, S. 48]. В представлении Хесле объект истолковывается Гегелем исключительно как субъект. По убеждению Хесле даже абсолютный идеализм Гегель формулирует постольку, поскольку стремится представить материальный мир как идею [99, S. 123], то есть как нечто такое, что имеет отношение только к субъекту. Схожей точки зрения придерживается Нойзер [135, S. 89], поэтому

немецкий исследователь пытается аналогичным образом обнаружить в природе принципы трансцендентального мышления.

Помимо указанных выше интерпретаций распространены также версии, согласно которым природа спекулятивного метода Гегеля заключается в идее системности как таковой. Например, Вольфганг Янке обращает внимание на многократные апелляции Гегеля к теме системности [105, S. 110]. Гегель часто упрекает Канта на том основании, что последний не выводит одни понятия из других, беря их, по словам Гегеля, уже «готовыми» (*fertig*) [67, S. 117]. И, напротив, за генезис одних категорий системы из других Гегель хвалит Фихте [67, S. 117], [73, S. 390]. Янке объясняет такое внимание Гегеля к системности тем, что в основе философии немецкого мыслителя лежит идея истины. Философия Гегеля, как полагает Янке, подразумевает, что существует только одна для всех истина. И поскольку истина одна, то все категории системы должны находиться в единстве. Отсюда можно прийти к идее синтеза, так как синтез, с одной стороны, самым прямым образом связан с идеей истины, а с другой, сущность синтеза состоит в объединении категорий, то есть синтез объединяет элементы подобно тому, как в системе объединяются в целое разрозненные элементы. Схожим образом интерпретирует Гегеля Рольф-Петер Хорстман. В основу своего понимания триадного метода и структуры философии Гегеля Хорстман кладёт понятие монизма [91, S. 9]. Поскольку истоки философствования Гегеля и Шеллинга были связаны с проблемой Рейнгольда о фундаменте философии, то она должна иметь приоритетное значение при интерпретации абсолютного идеализма. Идея единого основания уже предполагает целостность и системность философии, а отсюда можно вывести остальные особенности немецкой философии, например, триадную структуру метода. Поскольку все категории должны находиться в единстве, то и сама диалектика должна быть системной. Исследователи Рокмор и Крайнс также апеллируют к теме системности. Так как идея необходимости в системе Гегеля предполагают непрерывную связь понятий, то уже исходя из данного положения, можно объяснить основные признаки абсолютного идеализма. Томас Рокмор полагает, что структура системы Гегеля

прямо обусловлена проблемой поиска несомненного основания всякого знания. Процесс познания основывается на истинных предпосылках, но последние сами нуждаются в основании. Поэтому система должна представлять собой замкнутое целое, где начало и финал совпадает друг с другом и обосновывают друг друга. И поэтому если философия стремится к системности, то она может существовать только как замкнутая система [154, р. 60], [152, р. 159]. Таким образом, требование абсолютного основания для категорий системы уже предполагает их всеобщую взаимосвязь. Из этого следует, что идея синтеза есть отражение требования единства системы [154, р. 58]. В том же ключе Рокмор толкует категорию тотальности в философии Гегеля как идею автономного единства [154, р. 58]. Таким образом, для объяснения характера синтеза в немецкой философии достаточно уже одной идеи системности, всеобщей связи категорий или же требования абсолютного основания знания.

Данная версия, кроме того, приводит некоторых интерпретаторов, например, Янке к пониманию диалектического развития в философии Гегеля как эволюции саморазвивающейся системы. Байзер также пытается описать спекулятивный метод через идею системности [25, р. 163]. Согласно Байзеру диалектическое развитие обусловлено стремлением системы к равновесию. Диалектическое развитие в философии Гегеля Байзер также мыслит как развитие открытой системы, которая усложняется по мере включения в себя новых элементов. Три стадии спекулятивного метода Байзер представляет как смену состояний системы – равновесия системы и следующего затем неравновесия [25, р. 163]. Каждое новое противоречие нарушает баланс в системе, заставляя последнюю перестраиваться и искать новый баланс. Также к идее системности апеллируют при объяснении диалектики Гегеля и другие авторы [95, р. 38], [30, р. 189], [18, с. 606], [121, р. 21], [154, р. 18], [118, р. 41]. Однако кажется, что подобные интерпретации имеют определенный недостаток, Интерпретация развития в философии Гегеля через идею системности предполагает, что диалектику Гегеля можно описать как набор формальных процедур. В таком случае концептуальность понятий, присущая спекуляции Гегеля, становится

необязательной. В рамках такого подхода к диалектике Гегеля кажется неясным, почему немецкий философ отстаивает требование содержательности мышлений и понятий. Попытка представить триадный метод Гегеля как набор формальных правил противоречит также представлению Гегеля о методе в целом, то есть идее, что никакое сущее, даже метод, не должно предшествовать началу философии, поскольку в ином случае для самого метода потребуется какое-то дополнительное основание. По этой причине спекулятивный метод Гегеля должен основываться только на смысле самих понятий.

6. Проблема референтных понятий в философии Гегеля и её связь с диалогом «Бруно» Шеллинга

6.1. Влияние диалога «Бруно» Шеллинга на триадный метод Гегеля.

Наиболее точное описание спекулятивного метода находится в «Энциклопедии ...» в разделе о трёх отношениях мысли к объективности. При этом сами понятия рассудка и разума из этого раздела отсылают к человеческим познавательным способностям, то есть, опять же, связаны с понятием субъекта. Поэтому кажется неслучайным, что Гегель описывает спекулятивный триадный метод, пользуясь именно этими категориями. Однако несмотря на то, что триадный метод Гегеля и Шеллинга можно относительно просто интерпретировать через субъектно-объектную схему, это ни в коей мере не означает, что триадный метод не имеет иных источников происхождения.

Так, в период философии тождества Шеллинг, по-видимому, приходит к новому пониманию триадной структуры. В своем философском диалоге «Бруно, или о божественном и природном начале вещей» Шеллинг рассматривает триаду «единство (Einheit) – различие (Differenz) – высшее единство (höchsten Einheit)» [162, S. 26]. Понятия различия и единства служат первыми двумя элементами триады, а высшее единство – их синтезом. Эта триада приходит на смену противопоставлению природы и интеллигенции, реального и идеального, которого придерживался Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма». При этом процедура синтеза здесь также явно отличается от субъектно-объектной схемы «Системы трансцендентального идеализма». Переход к синтезу в «Бруно ...» Шеллинг осуществляет на том основании, что единство, противостоящее различию, не является «полноценным» (Unvollkommenheit) [162, S. 49]. Это первое единство Шеллинг называет также относительным единством [162, S. 46]. Поскольку относительное единство противостоит различию, оно является ограниченным. Поэтому Шеллинг допускает необходимость ещё некоего высшего единства, которое бы объединяло как различие, так и относительное единство. Как пишет Шеллинг, если «полагать первым единство, которому противостоит

противоположность, ...тогда это единство само полагается вместе с противоположностью» [162, S. 25]. Поэтому «чтобы сделать это единство наивысшим... определяем это единство как то, в чем единство и противоположность, сами по себе равное и неравное, составляют единое» [162, S. 26]. То есть некое повторное «единство, которое объединяет единство и противоположность» [162, S. 26]. Относительное единство не включает в себя различие и по этой причине не может в полной мере соответствовать смыслу своего понятия, то есть быть единством, объединять. Таким образом, Шеллинг может постулировать некое высшее единство, которое стоит выше всех противоположностей и объединяет их. Несложно обнаружить в этой схеме нарушение положения теории типов, что какой-либо класс не может быть членом самого себя [12, с. 237]. Понятие единства в философии Шеллинга не только обозначает какой-то класс, но само входит в него. Используя эту метафизическую уловку, Шеллинг обосновывает необходимость третьей категории, которая бы объединяла первые две. Таким образом, именно нарушение запретов теории типов позволяет Шеллингу перейти к третьей категории.

Естественно предположить, что триада «различие - единство – высшее единство» представляет собой образец для построения других триад в системе тождества, так как она является самой общей и глобальной в сравнении с остальными. Подобный порядок построения триад, где все триады подчинены одной главной, использовал в своей системе Фихте. В «Основании общего наукоучения» Фихте начинал свою систему также с главной триады трёх основоположений. Фихте писал о третьем основоположении следующее: «Все прочие синтезы, которые должны быть действительными, должны заключаться в нём» [45, S. 34]. Также «все установленные синтезы должны содержаться в высшем синтезе (höchsten synthesis), нами только что осуществлённом» [45, S. 34]. Таким образом, по мысли Фихте, сначала полагается главный синтез системы, а затем из него дедуцируются менее общие синтезы. Поэтому первая триада служит образцом для дальнейшего развития системы. Свой триадный метод Фихте также основывает на том, что дальнейшее развитие системы должно строиться по

образцу первой триады. Если первая триада состоит из трёх ступеней, где первые две противоположны, а третья является их синтезом, то и остальные триады должны быть подобны первой. «Следовательно, нашим постоянным приёмом отныне будет синтетический приём» [45, S. 34]. Конечно, в «Системе Трансцендентального идеализма» Шеллинг отклонялся от этой схемы. Шеллинг писал: «если всякое знание имеет как бы два полюса, которые взаимно предполагают и требуют друг друга, то они должны во всех науках стремиться друг к другу; поэтому необходимо должны быть две основные науки, и, исходя из одного полюса, невозможно не прийти к другому» [161, S. 10]. Поэтому «безразлично, сделать ли первым объективное или же субъективное» [161, S. 6]. Однако уже в «Изложении моей системы философии» Шеллинг отказывается от попытки разделить философию на две науки [163, S. 39] и начинает свою дедукцию с главной триады абсолютного разума, которая представляет собой соединение субъективного и объективного [163, S. 46]. Точно так же свой диалог «Бруно ...» Шеллинг сразу начинает с основной триады системы. По-видимому, Шеллинг возвращается здесь к схеме Фихте вывода малых триад из главной. Хотя основания для такого построения системы у Шеллинга, очевидно, более глубокие, чем у Фихте, все же триада, которую Шеллинг использует в «Бруно...», может также иметь методологическое значение подобно триаде основоположений в «Основах общего наукоучения» Фихте.

Нет сомнений в том, что метод, который использовал Шеллинг в своём «Бруно...», также имел значительное влияние на Гегеля. В лекциях по истории философии Гегель очень высоко отзывается о «Бруно...», относя этот диалог наряду с «Системой трансцендентального идеализма» к числу главных работ Шеллинга [73, S. 422]. Этот факт кажется примечательным, если учесть, что отношения Гегеля и Шеллинга обострились именно в связи с критикой Гегеля, направленной на философию тождества. Однако ещё более удивительно то, что Гегель в своей системе фактически заимствует триаду Шеллинга из диалога «Бруно ...». В «Науке логики» есть раздел, содержание которого совпадает с тем, что пишет Шеллинг в «Бруно...». Во второй главе «Науки логики» Гегель

рассматривает триаду «Наличное бытие» – «Конечность» – «Бесконечность». В свою очередь структура последнего параграфа этой главы, то есть параграфа о бесконечности, фактически идентична той, которую использует Шеллинг в «Бруно...». Первая ступень этой триады – «Бесконечность», вторая – «Взаимодействие конечного и бесконечного» и, наконец, «Утвердительная бесконечность». Последнюю категорию Гегель именуется также истинной бесконечностью [74, S. 163].

Аналогия между структурой триады бесконечности Гегеля и триадой различия, единства и высшего единства Шеллинга почти полная. Единственное отличие состоит лишь в том, что Гегель вместо единства употребляет термин «бесконечность», а вместо различия термин «конечность». Однако это отличие кажется несущественным, поскольку сам Шеллинг в «Бруно...» в качестве синонимов единства и высшего единства использует также термин «бесконечность» [162, S. 28]. По-видимому, Гегель совершенно отказывается от термина «единство», предпочитая использовать только термин «бесконечность», поскольку категория единства в философии Шеллинга несёт на себе печать философии тождества. То есть единство представляет собой неразличённое (indifferent) [162, S. 31] единство, стоящее над всеми различиями. Хотя некоторые исследователи видят в «Бруно ...» Шеллинга новый этап философии тождества последнего, где единство представляет собой не просто тождество, а синтез, в котором противоположности сохраняются [105, S. 65], [130, S. 151]. Однако в данном случае важно лишь понимание Гегеля, который раскритиковал философию тождества в «Феноменологии духа», написанной спустя всего несколько лет после публикации «Бруно ...». Интересна в связи с этим точка зрения Вернера Байервальтеса, который, кажется, считает, что единство Шеллинга совмещает два противоположных атрибута, то есть оно является единым и неделимым, с одной стороны, и одновременно множественным, с другой [22, S. 397]. Янке также полагает, что у Шеллинга имеет место такое парадоксальное сочетание, в котором конечное и бесконечное сохраняются, но таким образом, что они одновременно оказываются неразличимы [105, S. 65]. В

любом случае, независимо от того, какой точки зрения придерживается Шеллинг в действительности, Гегель без сомнения истолковал тождество в его философии исключительно как отсутствие различий.

Категории дурной бесконечности, конечности и утвердительной бесконечности упоминаются Гегелем не только в «Науке логики». Данные понятия – одни из самых широко используемых понятий в системе Гегеля. Это кажется неудивительным, поскольку учение о бесконечности представляет собой фактически модель развития всей системы в целом. Подобно тому, как в «Бруно...» Шеллинга главной триадой является триада единства, в философии Гегеля система развивается по ступеням, описанным в триаде бесконечности. Эволюция идеи в системе Гегеля протекает таким образом, что идея, проходя через этапы философии природы и философии духа, возвращается к самой себе [113, S. 295]. Финал системы Гегеля совпадает с её началом [69, S. 63]. Для выражения этой структурной особенности своей системы Гегель часто использует образ кольца или круга [69, S. 63]. В разделах «Науки логики», посвящённых бесконечности, Гегель точно так же прибегает к образу кольца для описания идеи бесконечного. «Истинная бесконечность, загнутая обратно в себя, имеет своим образом круг, достигшую себя линию, замкнутую и всецело наличную, без конца или начала» [74, S. 164]. Фактически в образе круга Гегель пытается передать идею актуальной бесконечности. Как замечает Рокмор, образ круга Гегель заимствовал, в том числе из древней философии [100, p. 14]. В немецком идеализме эти идеи вновь появляются у Фихте, который указывал на необходимость обоснования системы через неё саму [100, p. 10]. Гегель прямо упрекал Фихте в лекциях по истории философии в том, что, хотя намерение его было совершенно правильно, Фихте не смог реализовать его в полной мере [73, S. 390]. По сути, в зрелый период своего философствования Гегель осуществляет этот замысел Фихте.

Таким образом, развитие в системе Гегеля представляет собой процесс воплощения идеи истинной бесконечности. Первая бесконечность соответствует логике Гегеля, конечность - философии природы, а истинная бесконечность –

философии духа. На последней стадии дух «возвращается к самому себе» [69, S. 243], достигая абсолютного знания. Фактически триада бесконечности в философии Гегеля играет столь же системообразующую роль, что и триада Шеллинга в «Бруно ...». Как в философии Шеллинга, так и в философии Гегеля соответствующие триады отражают процесс развития системы в целом, поскольку третья категория каждой из них находится в финале развития всей системы. Разница состоит лишь в том, что в случае с Шеллингом финал системы тождества – это некое высшее единство, а в системе Гегеля – истинная бесконечность, осуществляющаяся в форме возвращения идеи к самой себе.

При этом Гегель, отказавшись от высшего единства и заменив его истинной бесконечностью, полностью воспроизводит схему синтеза, которую использовал Шеллинг в триаде единства. Переход от конечности и бесконечности к категории истинной бесконечности Гегель совершает по той же самой схеме, которую применил Шеллинг в «Бруно ...». Подобно тому, как относительное единство в философии Шеллинга ограничено, поскольку противостоит различию, бесконечное в «Науке логики» представляет собой ограниченное бесконечное, поскольку ему противостоит конечное [74, S. 152]. «Есть два мира, один бесконечный, другой конечный, и в их отношении бесконечное является лишь границей конечного и, следовательно, является лишь определённой, конечной бесконечностью» [74, S. 152]. «Бесконечность бесконечного прогресса остаётся обременённой конечным как таковым, поэтому она ограничена и сама конечна» [74, S. 155]. Бесконечность Гегеля не может в полной мере соответствовать смыслу понятия «бесконечность», то есть быть без-конечной, ничем не ограниченной, охватывающей все сущее, так как она не включает в себя конечность. Точно так же, как и в триаде единства в диалоге «Бруно ...», здесь имеет место нарушение принципа теории типов, в соответствии с которым какой-либо класс не может быть членом самого себя. Смысл понятия «бесконечность» относится не только к обозначаемому, но отсылает также к самому термину.

Таким образом, связь триад Шеллинга о единстве и триады Гегеля о бесконечности представляется совершенно несомненной. При этом точно так же

как в философии Шеллинга, триада бесконечности в системе Гегеля играет важнейшую системообразующую роль. Но значит ли то, что языковая уловка, которая используется в этих триадах для осуществления синтеза, играет хоть какую-то роль в построении спекулятивного метода? Если обратиться к структурным особенностям триад единства и бесконечности, то кажется, что они имеют ещё одно существенное сходство. Параллелизм триад Шеллинга и Гегеля усиливается ещё и за счёт того, что одна и та же категория используется для наименования сразу двух ступеней триады. Подобно тому как Шеллинг делит единство на высшее и относительное, в философии Гегеля бесконечность предстаёт в двух формах – истинной и дурной. При этом, как и в «Бруно ...», в триаде бесконечности Гегеля одна категория имеет негативные коннотации, а другая – позитивные. Такой дуализм отнюдь не свойственен каждой триаде в системах Шеллинга и Гегеля. В философии Гегеля схожую структуру имеет также ещё один важный раздел его системы. Это уже упоминавшийся раздел о трёх отношениях мысли об объективности в «Энциклопедии философских наук». Так как этот раздел имеет большое значения для определения спекулятивного метода Гегеля, то кажется неслучайным, что немецкий философ построил его триаду по аналогичной схеме с триадой конечности, дурной бесконечности и истинной бесконечности. В трёх мыслях об объективности Гегель формулирует структуру своего триадного метода так: «Логическое по своей форме имеет три стороны: а) абстрактную, или рассудочную, б) диалектическую, или отрицательно-разумную, у) спекулятивную, или положительно-разумную» [67, S. 168]. Точно так же, как в триаде бесконечности здесь есть две ступени, которые совпадают, при этом одна имеет негативный оттенок, а другая – положительный. Отрицательно-разумной ступени соответствует дурная бесконечность, а положительно-разумной – утвердительная бесконечность. При этом функция отрицательно-разумной ступени, по словам Гегеля, состоит в установлении связи между противоположными понятиями [67, S. 172]. Если обратиться к разделу «Науки логики» о бесконечности, то вторая ступень триады также представляет собой не единичную категорию, а взаимодействие двух категорий – конечности и

бесконечности [74, S. 151]. Таким образом, Гегель мог различить отрицательно-разумную стадию и положительно-разумную, чтобы уподобить триаду спекулятивного триаде бесконечности.

Как уже упоминалось выше, в финале системы Гегеля, как высшей стадии развития духа, речь идёт именно об истории философии, и в то же время предметом раздела о трёх отношениях мысли к объективности, который Гегель предпосылает логике, также является история философии. Именно в рамках историко-философского экскурса Гегель решает изложить свой метод. Таким образом, здесь также имеется связь с бесконечностью. Финал системы, как осуществление истинной бесконечности совпадает с её началом [67, S. 63].

Помимо описанных выше параллелей можно усмотреть связь в триадной структуре метода Гегеля с учением Канта об антиномиях. В антиномиях Канта в частности также идёт речь о противопоставлении конечных определений и бесконечности. Фредерик Байзер обратил внимание [25, p. 165], что порядок понятий в триадах Гегеля такой же, как и в антиномиях. Кант начинает каждую антиномию с безусловного понятия, которое, соответственно, можно трактовать как конечность, а затем переходит к образованию потенциальной бесконечности, то есть к обусловленному понятию. По этому поводу Фредерик Байзер высказывает гипотезу, что возможно конечность и бесконечность должны иметь место в каждой триаде Гегеля. Конечно, не во всякой триаде наличие подобных смыслов кажется очевидным. Однако даже если отвлечься от понятий конечности и бесконечности, то все же практически в любой триаде Гегеля первая ступень представляет собой некое «всеобщее», «абстрактное» [67, S. 169] понятие, а вторая – некоторую противоположность. Функции разума и рассудка также сходны с отношениями понятий в триаде бесконечности. Если переход к истинной бесконечности осуществляется на том основании, что последняя должна охватывать все определения, то назначение разума в системе Гегеля также состоит в том, чтобы осуществлять синтез, то есть объединять понятия. Разум уже потому включает в себя рассудок, что его функция состоит в синтезе, а значит, в объединении. Точно также бесконечность, поскольку она не имеет границы,

должна включать в себя все определения. На идее уподобления триады Гегеля антиномиям Канта также основана интерпретация диалектики Гегеля Дюзингом. Дюзинг прямо утверждает, что диалектика создана для решения проблемы антиномии [39, S. 60]. При этом Дюзинг связывает идею единства конечности и бесконечности, прежде всего, с процедурой двойного отрицания в философии Гегеля [39, S. 320]. Дитер Генрих также указывает, что в своих триадах Гегель хочет показать не только единство противоположных понятий, но и единство единства и противоположности [88, p. 98].

6.2. Теория «тождества не-тождества и тождества» как модель триадного метода в версии К. Дюзинга

Теория, которую предлагает Клаус Дюзинг для объяснения структуры триады, по всей видимости, сочетает в себе концепцию отсылочности терминов, о которой шла речь выше, и теорию разрешения антиномий. Дюзинг здесь опирается, прежде всего, на текст Гегеля «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга». Как указывает немецкий исследователь, Гегель уже использовал в этой работе понятия «тождества не-тождества и тождества» (*Identität der Identität und der Nichtidentität*) [41, S. 112]. С этой точки зрения, механизм отсылочности понятий был сформирован в философии Гегеля раньше, чем в системе Шеллинга. Ниже в настоящей работе будет предпринята попытка оспорить эту точку зрения.

По мнению Дюзинга [39, S. 95], гегелевская диалектика «тождества не-тождества и тождества» имеет отношение к системе Фихте, а также теории антиномий Канта. В своей философской системе Фихте понимал первую ступень триады как тождество, а вторую ступень, соответственно, как не-тождество. Вторая ступень не-тождества означает также противоречие. Гегель в работе «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» прямо указал, что не только вторая ступень представляет собой противоречие, но и отношение первой и второй ступеней триады. То есть само отношение первой и второй ступеней можно истолковать как противоречие тождества и не-тождества. Отсюда следует

вопрос о том, с чего начинать систему - с тождества или не-тождества. Поскольку само противоречие первого основоположения и второго истолковывается как антиномия подобно кантовским антиномиям, то тождество «Я=Я» не может быть первым основанием системы. Предметом диалектики Гегеля, таким образом, становится само отношение единства и антиномии [39, S. 63].

Как уже упоминалось, в системе Канта любая антиномия строится на противопоставлении конечности и бесконечности. Например, вопрос о том, имеет ли мир предел или он беспределен, включает в себя противопоставление двух суждений – тезиса и антитезиса. Если мы представляем, что мир имеет предел, то всегда можно задать вопрос: что за этим пределом? То есть можно задать вопрос об основании этого положения. В отношении положения, что мир не имеет предела, можно также задать вопрос об основании этой беспредельности. Такая теория предполагает, что оба положения зависимы друг от друга. Антиномия в этом случае не является разрешимой, поскольку в отношении положений отсутствует среднее, то есть синтез.

В «Различии...» Гегель обратил внимание на то, что рефлексия, чередование обоих основоположений, можно понять как потенциальную бесконечность. Таким образом, вопрос о том, с чего начинать систему – с тождества или не-тождества – сам является такой антиномией. Система может начинаться либо с тождества (тезис), либо с не-тождества (антитезис). Но если истолковать оба основоположения как конечные понятия (тезис), то их чередование (антитезис) само является стороной противоположности. Таким образом, система либо начинается с одного из конечных понятий (тождества или не-тождества), либо начало системы представляет собой антиномическую, дурную бесконечность. Это антиномия, которая требует собственного разрешения, безотносительно к вопросу о противопоставлении первого и второго основоположений. Поэтому система Фихте не может считаться окончательной.

Данная схема по Дюзингу служит источником «троичности» метода Гегеля [39, S. 97]. Дюзинг указывает, что первая и вторая ступени триады понимаются Гегелем, соответственно, как $A=A$ и $A=B$ qua не- A [39, S. 95], [39, S. 98]. Отсюда

также следует, что $A=A$ и $A=B$ можно представить как $A=B$ и наоборот. Такая процедура является легитимной, поскольку, как подчеркивает Дюзинг, в философии Гегеля утверждение $A=A$ понимается так, что речь в нем идет о двух разных A [39, S. 96], [39, S. 98]. Если тезис – это отсутствие противоречия, а антитезис – это противоречие, то соотношение тезиса и антитезиса само по себе образует новое противоречие. Таким образом, триада приобретает рекурсивный характер. Каждый тезис вложен в другой тезис как в матрешке. Противопоставление тезиса (тождество) и антитезиса (противоречие) в философии Гегеля само понимается как противоречие, которое предполагает разрешение в тождестве. То есть каждый новый синтез представляет собой новое тождество, которое в свою очередь, опять же, предполагает новое противопоставление и так до бесконечности. Полным разрешением этой антиномии является синтез, в котором система возвращается к своему началу. То есть полным разрешением антиномии является абсолют как истинная бесконечность, визуализацией которой в философской системе Гегеля служит образ круга.

Дюзинг полагает, что антиномическая модель диалектики и триадного метода лежит в основании системы «Энциклопедии ...». Так немецкий исследователь утверждает, что паре бесконечность и конечность в «Науке логики» соответствует бытие и ничто [39, S. 84]. Эти понятия Дюзинг также истолковывает как неопределенное и определенное. Категория становления, которая является третьей ступенью указанной триады, подразумевает единство бытия и ничто, как единство рефлексивной бесконечности и конечности. Поскольку данная триада «бытие – ничто – становление» является первой триадой системы, то её содержание, по мысли Дюзинга, должно проецироваться на все последующие категории философии Гегеля.

В то же время в антиномической модели триадного метода Дюзинг, по всей видимости, видит механизм отсылочности терминов. Прежде всего, это обнаруживается в вопросе о роли теории «отрицания отрицания» [39, S. 181]. Выше в предыдущем разделе уже было указано, что истинная бесконечность по

своему смыслу подразумевает единство конечности и дурной бесконечности. Та же самая модель может быть приложена к понятию отрицания. Если подлинное утверждение включает в себя и утверждение, и отрицание, то подлинное отрицание отрицает также и само по себе отрицание. Таким образом, отрицание по смыслу данного понятия должно отрицать сам принцип отрицания. По этой причине отрицание в триаде должно трансформироваться в утверждение. Сходной точки зрения придерживаются и другие исследователи [10, с. 12].

Антиномическую схему использует также Манфред Франк для объяснения триадного метода Шеллинга [51, S. 109]. Различие состоит лишь в том, что данный метод Франк именуется не диалектикой «тождества не-тождества и тождества», а редупликативным тождеством [51, S. 145]. Как пишет Манфред Франк в предисловии к своей работе «Редупликативное тождество», исследование работ Шеллинга привело его к выводу, что именно Шеллинг сформулировал идею «тождества различия и тождества». С точки зрения Франка, именно Шеллинг впервые предложил подобную модель [49, S. 233], а Гегель только последовал за ним. Подтверждение того, что Шеллинг понимает проблему антиномического характера вопроса об основании системы, Франк видит в том, что в «Системе трансцендентального идеализма» начало системы оказывается двойственным. Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» специально указывает, что отправным пунктом системы может быть как природа, так и интеллигенция. То есть, как утверждает Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма», можно двигаться от природы к субъекту или от субъекта к природе. Тем самым в философии Шеллинга возможна редукция интеллигенции к системе природы и наоборот. Соответственно, финальный раздел в «Системе трансцендентального идеализма» подразумевает единство конечности и бесконечности [51, S. 109]. Как указывает Манфред Франк, именно точку зрения Шеллинга Гегель защищал в работе «Различие...». Поэтому точка зрения Гегеля в данной работе является несамостоятельной. Позднее идея редупликативного тождества легла в основу философии тождества Шеллинга, которая была изложена последним задолго до того, как Гегель приступил к построению своей собственной системы. Не касаясь

темы природы более позднего проекта системы философии тождества Шеллинга, автор настоящей диссертации полагает, что как в философии Гегеля, представленной в работе «Различие...», так и в «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинга речь идет именно о простом тождестве, а не о редупликативном.

В финале «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинг действительно пытается сочетать бесконечность и конечность в единстве, однако, в данном случае рефлексия необходима Шеллингу только для того, чтобы обосновать неизбежность тождества субъекта и объекта. Сознание через рефлексию обнаруживает необходимость своих ступеней и тем самым возвращается к первоначальному тождеству. То есть, устанавливая тождество моментов своей рефлексии, сознание понимает, что оно не является самостоятельным, но принадлежит к природе. Весь процесс эволюции сознания имеет необходимый характер, следовательно, сознание является частью надындивидуального целого природы. Так Шеллинг указывает на художественную натуру, гений, который чувствует, что творит произведение искусства не самостоятельно, но под воздействием бессознательного природного импульса. Как представляется, именно это значение Шеллинг придает трансцендентальному пути сознания к природе в своей работе «Система трансцендентального идеализма». Проходя различные этапы, сознание воспринимает необходимость этих этапов, тем самым собственную несамостоятельность. В последовавшей затем работе «О сущности человеческой свободы ...» [167] Шеллинг также настаивает на том, что свобода должна быть тождественной необходимости именно в этом специфическом смысле. Можно сказать, что из группы философов-романтиков, таких как Гельдерлин, Новалис, Фридрих Шлегель, последовательнее всего идею единства субъекта и объекта в простом тождестве проводил именно Шеллинг.

В «Различии...» Гегель ещё далек от рекурсивного понимания диалектики «тождества не-тождества и тождества». Немецкий философ, по всей видимости, пытается только обосновать, что простое тождество является достижимым в

рамках философской системы. Пассажи в работе «Различие...», в которых высказывается идея преодоления тождества, относятся исключительно к субъективному тождеству Фихте. То есть Гегель здесь утверждает только необходимость замены субъективного тождества Фихте или, как он это называет, «субъективного субъект-объекта» [66, S.5], объективным тождеством субъекта и объекта в духе Шеллинга и Гельдерлина. Обоснование достижимости такого тождества дается Гегелем через концепцию рефлексии. Рефлексия, по сути, означает, что сама бесконечность является тождественной, поскольку в ней речь идет о бесконечном повторении одного и того же сущего. Таким образом, идея потенциальной бесконечности по Гегелю оказывается противоречивой. Поэтому необходимо разрешение этой бесконечности в полном тождестве.

Фактически, точка зрения, которую защищает Гегель в «Различии...», идентична той схеме развития, которую дает Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма». Благодаря собственной эволюции в системе, сознание оказывается способным установить тождество между различными этапами этого развития, тем самым возвращаясь к полному тождеству. В этом смысле рефлексивное повторение, бесконечность, о которой идет речь в «Системе трансцендентального идеализма» является неотъемлемой ступенью познания, то есть возвращения к природе. В «Различии...» Гегеля рефлексия также приводит к повторению, то есть тождеству моментов, которые предполагают необходимость уже полного тождества. В модели, которую предлагает Гегель в «Различии», чередование понятий, таким образом, приводит к повторению, а повторение одного и того же сущего есть тождество. На этом основании Гегель скорее отрицает рекурсивность философских понятий, поскольку последняя приводит к бесконечности, а значит к противоречивому тождеству. Для разрешения данного противоречия необходимым оказывается отрицание рефлексивной бесконечности, и соответственно, переход к тождеству. В «Системе трансцендентального идеализма» выдвигается та же самая идея. В финале «Системы трансцендентального идеализма» рефлексия приводит сознание к пониманию его тождественности с природой. Весь путь, который проходит субъект в философии

Шеллинга, подчинен некоему закономерному, необходимому в своих ступенях развитию. Осознавая эту закономерность, сознание понимает собственную зависимость от природы. На вершине эволюции в «Системе трансцендентального идеализма» находится художественный гений, который действует под влиянием спонтанного природного импульса, тем самым познавая в акте творчества свое изначальное тождество. Таким образом, эволюция сознания в системе трансцендентального идеализма приводит к единству субъекта и объекта. Благодаря необходимости, предзаданности своего развития индивид осознает себя изначальным единым с природой. Таким образом, схемы Шеллинга в «Системе трансцендентального идеализма» и Гегеля в «Различии...» в общем целом идентичны, и опираются на ту идею, что рефлексия в некотором смысле также является тождеством. Различие ступеней в рефлексивном процессе представляет собой повторение одинаковых, то есть тождественных понятий. Поэтому в основе системы Шеллинга лежит простое тождество субъекта и объекта. Для Шеллинга единство с природой, устанавливаемое в финале системы, означает одновременно некоторое изначальное тождество, предшествующее всей эволюции системы. Таким образом, Шеллинг явно стремится разрешить антиномию, о которой уже шла речь выше. И поэтому ни о какой рекурсивности тождества и не-тождества в «Различии...» Гегеля, точно также как и в «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинга не может идти речи. Гегель не только не отрицает, что такое тождество возможно, но даже пытается придать этой идее дополнительное основание. Другими словами, хотя Гегель и понимает антиномическую природу указанной проблемы, он, тем не менее, настаивает на концепции тождества субъекта и объекта.

Стоит также отметить, что понятие рефлексии ассоциировано в философии Гегеля с понятием рассудка. В первом томе «Энциклопедии...» Гегель всячески подчеркивает эту связь [67, S. 164]. Тем самым в философии Гегеля термины «рассудок» и «рефлексия» в равной степени отсылают к субъективности. В контексте работы «Различие...» субъективность означает не что иное, как точку

зрения философии Фихте, которой Гегель противопоставляет тождество субъекта и объекта.

Как уже упоминалось в первой главе настоящего исследования, понятие рассудка в разделе «О трех отношениях мысли к объективности» выражает такой способ познания, при котором субъект познания не достигает объекта. Рассудочная метафизика, о которой сообщает Гегель в данном разделе, представляет собой тип философии, в котором субъект имеет дело лишь со своими субъективными понятиями. Рассудок, отделенный от объекта, при этом является тождественным самому себе. По этой причине первая ступень триады, которая обычно в философии Гегеля связана с понятием тождества или всеобщности, в «Энциклопедии...» также именуется абстрактно-рассудочной. В данном случае просматривается сходство функций понятия рассудок с идеей рефлексии, как последняя представлена в работе «Различие...». Рефлексия точно так же как и рассудок ассоциирована с различием и тождеством.

Само понятие рефлексии отсылает к отражению, то есть дублированию какого-либо образа. Например, в «Науке логики» Гегель буквально истолковывает закон тождества $A = A$ как такое отношение, где имеет место повторение одной и той же категории [66, S. 22]. При этом указанная формулировка закона тождества по Гегелю, опять же, выражает исключительно пустоту. Не только потому, что здесь речь идёт об упразднении различий, но и потому, что дублирование одной и той же категории ничего не прибавляет к тому, что уже ранее имело место. Подобный смысл имел место ещё в сочинении о различии между системами Шеллинга и Фихте, однако, тождество в понимании рефлексии в этом сочинении используется Гегелем для решения совершенно иных задач, чем в «Энциклопедии...». В «Различии...» данный смысл тождества применяется в том числе и для обоснования принципа, согласно которому безразлично с чего начинать систему – с субъекта или объекта [66, S. 22]. Понятие рефлексии предполагает, что есть две одинаковых сущности, поэтому, как пишет Гегель, нет разницы между $A = A$ и $A = B$ [66, S. 23], соответственно безразлично начинаем ли мы систему с того или

другого. В этом положении Гегель просто стремится отстаивать преимущество философии Шеллинга, по сравнению с системой Фихте.

Применительно к рефлексии также напрашивается аналогия с зеркальным отношением. Как и в зеркале, здесь имеет место повторение образа, который при этом составляет лишь вторичное качество, иллюзию. Так, например, Гегель связывает рефлексия с понятием явления или видимости (Schein), в «Науке логики» Гегель пишет, что «видимость есть то же самое, что рефлексия» [75, S. 24]. Кроме того, Гегель зачастую употребляет такие выражения как, например, «видимость как видимость или рефлексия формы в себе» [75, S. 193], «рефлексия видимости как видимости в себе» [75, S. 239]. В «Энциклопедии ...» Гегель пишет, что «рассудок, ...принимает грёзы своих абстракций за нечто истинное и должное» [67, S. 48]. То есть деятельность рефлексии относится к чему-то, что не существует на самом деле, является только чем-то кажущимся, иллюзией. И в этом смысле рефлексивный способ познания также как и рассудок, опять же, не достигает реальности.

Подобно тому, как тождество и различие соединены в понятии рассудка, Гегель увязывает обе эти функции в понятии рефлексии. Рефлексивная деятельность является бессодержательной, поскольку не доходит до объекта, постигает лишь видимость, а также представляет собой бессмысленное повторение одного и того же сущего. В «Энциклопедии ...» Гегель прямо говорит, что абстрактное мышление – «есть форма рефлектирующей метафизики» [67, S. 164].

Тем не менее, некоторые исследователи указывают на имеющиеся в текстах Гегеля различия между категориями рассудка и рефлексии [30, p. 152], [39, S. 80]. Так, например, Дюзинг различает понятия рассудка и рефлексии на том основании, что рассудок, как он полагает, в некотором смысле требует целостности. Функция всеобщности (Allgemeinheit), которую Гегель относит к рассудку, предполагает нечто объединяющее, начало единства. Поэтому рассудок связан с конечностью как с чем-то единым, и поэтому он остаётся только субъективным понятием. Соответственно если функцией рассудка является

требование целостности, то рефлексия отличается от рассудка тем, что её функция представляет собой бесконечное различение.

Клаус Дюзинг, тем самым, полагает, что рассудок есть только нечто конечное и завершённое, соответственно рефлексия есть нечто бесконечное, в смысле дурной бесконечности, бесконечного повторения. То есть немецкий исследователь ассоциирует рассудок и рефлексия с категориями конечности и бесконечности, соответственно. Абсолют есть синтез конечности и бесконечности, поэтому Дюзинг рассматривает понятия рассудка и рефлексии в качестве оснований системы Гегеля. То есть рефлексия и рассудок – это лишь обозначения категорий бесконечности и конечности. Там, где мы встречаем эти категории у Гегеля, речь, по Дюзингу, идёт исключительно о диалектике конечного и бесконечного. Поэтому во всех работах Гегеля, где используются понятия рефлексии и рассудка, Дюзинг обнаруживает диалектику тождества и не-тождества, конечности и бесконечности. С точки зрения Дюзинга, категория рефлексии имеет существенное значение для определения специфики философствования Гегеля, поскольку она отсылает к проблеме бесконечности и основания системы. Именно этот вопрос, с точки зрения немецкого исследователя, лежит в основании триадного метода Гегеля. Дюзинг даже настаивает, что рефлексия и спекуляция – это близкие понятия в философии Гегеля [41, S. 105].

В «Различии...» [66, S. 15], как и в «Энциклопедии ...» [67, S. 103] Гегель действительно связывает рефлексия с понятием потенциальной бесконечности. Хотя немецкий философ не акцентирует на этом внимание, но каждая из трёх проблем рассудочной метафизики в «Трёх отношениях мысли к объективности», а именно душа, космология и бог, оказывается сопряженной с антиномией конечности и бесконечности. Однако можно указать многие пассажи, в которых Гегель употребляет понятия рассудка и рефлексии как синонимичные. Кроме того, в работе «Различие...» Гегель ещё очевидным образом предстает апологетом шеллингианства.

Кlaus Diering также обращает внимание на зависимость точки зрения Гегеля в «Различии...» от системы Шеллинга. Но всё же немецкий исследователь полагает [39, S. 73], что та формулировка проблемы антиномии, которую дает Гегель в «Различии...», легла в основание системы и триадного метода, представленного в последующих трудах философа. Прежде всего, это касается Йенских лекций, где концепция абсолюта формулируется достаточно отчетливо. Тем не менее, идея такой триады, как было продемонстрировано выше, могла быть заимствована у Шеллинга из диалога «Бруно ...», при этом полемически переработана Гегелем. Таким образом, для того, чтобы объяснить изменение в точке зрения Гегеля следует предположить какие-то иные основания расхождения Шеллинга и Гегеля. И в «Системе трансцендентального идеализма» и в «Различии...» немецкие философы отчетливо осознают антиномический характер проблемы основания системы. Но в то же время оба мыслителя стремятся представить антиномию как разрешимую через идею тождества. Такое понимание тождества ещё говорит о том, что Гегель мыслит последнее как устранение различий, то есть как нечто субстанциальное, вещественное. Ни о какой рекурсии речь ещё не идет, поскольку полное устранение различий, то есть полное тождество является достижимым с точки зрения Гегеля. Поэтому представляется вероятным, что разобщение Шеллинга и Гегеля, которое произошло позднее, должно было сложиться на иной почве. Этим основанием, как следует полагать, является изменение понимания Гегелем вектора развития системы. От пустого тождества как цели системы Гегель переходит к концепции конкретности (Konkretheit) понятий системы.

С точки же зрения философии Шеллинга, система в своем развитии должна вернуться к тождеству как безусловному основанию. По сравнению с Шеллингом сама схема развития в триаде Гегеля в период «Энциклопедии...» не меняется. Как и у Шеллинга в философии Гегеля система возвращалась к своему началу, а вместе с тем и к тождеству. Однако в философии Гегеля изменяется вектор развития системы. То есть различие философии Шеллинга и Гегеля состоит только в том, что Шеллинг понимал окончательный акт познания как достижение

тождества через возвращение в природу, а Гегель рассматривает указанное простое единство как пустое. Если для Шеллинга цель – это природа, то для Гегеля это дух, то есть социум. Как было показано в первой главе настоящего исследования, в обогащении понятия новым содержанием Гегель видит осуществление истины. Это положение философии Гегеля кажется одним из наиболее значимых, поскольку определяет различие систем Шеллинга и Гегеля. Рекурсия триады в системе Гегеля также трансформируется из рефлексивного повторения в прогрессивное развитие. Противоречие из препятствия диалектического развития становится обязательной составляющей синтеза в философии Гегеля.

Примечателен также тот факт, что в философии периода «Энциклопедии...» Гегель не отрицает саму возможность осуществления простого тождества субъекта и объекта, но лишь дает такому тождеству негативную оценочную характеристику как пустому и простому тождеству. То есть даже в период системы «Энциклопедии...», которая, по-видимому, основана на антиномическом понимании триадной схемы, Гегель не отвергал концепцию простого тождества, но лишь истолковывал данное тождество как отправной пункт развития системы.

Таким образом, в основе системы Гегеля лежит положение о кумулятивном, прогрессивном развитии в системе, которое в свою очередь основано на понимании простоты тождества как пустоты. Ведь если пустота тождества есть устранение противоречий и различий, то процесс обратный представляет собой обогащение понятия новым содержанием. Предпосылок для такого истолкования развития в самой схеме диалектики «тождества не-тождества и тождества», как представляется, нет. Понимая антиномический характер проблемы тождества и не-тождества, Гегель, точно так же как и Шеллинг, на рубеже веков ещё пытался обосновать в качестве цели системы тождество. Только когда Гегель истолковал в качестве цели развития системы эволюционное, прогрессивное развитие понятия, он преступил к построению независимого от системы Шеллинга проекта философии. Поэтому можно сделать вывод, что требование конкретности понятий в философии Гегеля основано именно на специфическом понимании природы.

Если снова обратиться к вопросу отсылочности терминов, то в данном случае представляется вероятным, опять же, отрицательное влияние Шеллинга. Схема триады, представленная в «Различии ...», ещё далека от модели триады, основанной на референтном понимании терминов. Наличие рефлексивной, дурной бесконечности в работе «Различие ...» ещё не доказывает того, что в философии Гегеля имела место концепция истинной бесконечности. Вместо бесконечности в «Различии ...» используется только концепция тождества. Следует отметить, что разрешимость антиномии, в том числе основана на субстанциальном понимании тождества. Простое тождество становится возможным благодаря тому, что оба: и Шеллинг, и Гегель понимают тождество субстанциально, вещественно, а не референтно. Тем самым идея триады «бесконечности – конечности – истинной бесконечности» ещё не могла быть представлена в работе «Различие...». Отсылочность понятий появляется у Гегеля позднее под влиянием Шеллинга. По мнению автора настоящего исследования, параллелизм диалога «Бруно...» Шеллинга и указанной триады «бесконечности – конечности – истинной бесконечности» в «Науке логики» Гегеля может свидетельствовать о непосредственном влиянии именно диалога Шеллинга. Идея абсолюта как истинной бесконечности появляется в Йенской системе [82, p. 181]. Этот факт также свидетельствует в пользу влияния диалога «Бруно ...» Шеллинга, поскольку диалог «Бруно ...» был написан чуть раньше опять же Йене. При этом Гегель противопоставляет очевидным образом свою концепцию бесконечности концепции единого в системе Шеллинга. То есть идея триады «бесконечность – конечность – истинной бесконечность» имеет полемическую направленность. В этом смысле концепцию указанной триады можно истолковать как попытку привести дополнительные основания для схемы эволюционного развития системы, и дать, таким образом, ответ на те тезисы, которые предложил в своем диалоге «Бруно ...» Шеллинг.

6.3. Референтные термины и концепция «содержательности» понятий логики в философии Гегеля

Таким образом, влияние диалога «Бруно ...» Шеллинга на метод Гегеля представляется весьма вероятным. Во-первых, Гегель фактически копирует триаду единства Шеллинга, вплоть до игры слов, которая обеспечивает переход к третьей категории. Во-вторых, триада бесконечности, будучи на первый взгляд всего лишь одним из многих разделов «Науки Логики», выполняет в действительности ту же системообразующую функцию, что и триада «Бруно ...». И, в-третьих, имеет место связь триады бесконечности и триадного метода, как его описал Гегель в «Энциклопедии» в разделе «Три отношения мысли к объективности». Поэтому не без оснований можно допустить, что Гегель мыслил синтез в каждой своей триаде по аналогии с триадой конечности, бесконечности и истинной бесконечности. То есть переход от первых двух терминов к синтезу должен осуществляться в каждой триаде за счёт той же метафизической уловки, которую ранее использовал Шеллинг в «Бруно ...». В целом, многие исследователи [55; 56; 115], не указывая на связь Гегеля и Шеллинга в этом вопросе, соглашаются в том, что спекулятивная логика может быть основана на таких механизмах, которые предполагают нарушение запретов теории типов, прежде всего, использования понятий, которые отсылают к самим себе. В то же время слабость такой интерпретации, кажется, состоит в том, что эту процедуру затруднительно обнаружить в каждой триаде Гегеля. Однако тот факт, что данный метод связан с философией Шеллинга, позволяет взглянуть на него под другим углом. Если спекулятивный метод Гегеля не использует языковую игру в каждой триаде своей системы, то, по крайней мере, эту игру можно увидеть в триаде бесконечности, которая лежит в основании системы, то есть в самой триаде логики, природы и философии духа. Очевидно, что Гегель поддерживал схему, которую предложил Шеллинг в своём «Бруно ...», иначе, почему Гегель организовал свою триаду аналогично тому, как это сделал Шеллинг со своей триадой различия, относительного единства и высшего единства. Описывая абсолютный дух, как финал развития системы, Гегель говорит следующее: «дух

вырывается из прогресса в бесконечность, абсолютно освобождается от предела, от своего другого и таким образом приходит к абсолютному для-себя-бытию, делает себя истинно бесконечным» (wahrhaft unendlich) [69, S. 37]. «Подлинное качество духа есть поэтому скорее истинная бесконечность» [69, S. 36]. Учитывая, что система Гегеля, по сути, представляет собой реализацию бесконечности, кажется, что она может распространяться на весь метод целиком. Подобно тому, как бесконечность существует в двух формах, а именно как дурная бесконечность и как истинная бесконечность, разум также представлен в отрицательной форме и положительной. Таким образом, триаду бесконечности можно трактовать как обоснование триадной структуры метода в целом. Аналогично тому, как в системе Фихте триада «Трёх основоположений» служит обоснованием триадного метода, триада бесконечности как модель построения системы в целом могла служить основанием спекулятивного метода.

Если некоторые современные исследователи рассматривают использование референтных терминов (referential terms) [65], [178], то есть отсылающих к себе понятий, в качестве важнейшей составляющей при образовании какой-то отдельной стадии триады, прежде всего противоречия [55; 65], то в действительности такое видение свойственно Гегелю в отношении языка в целом. Например, в начале «Науки логики» Гегель представляет бытие как тождество, как положение «бытие есть бытие» [74, S. 82]. При этом такое тождество понимается Гегелем буквально в качестве отсутствия различий, поэтому бытие является «неопределённым», «неразличённым» [74, S. 83]. То же самое верно и для понятия «ничто», которое есть «совершенная пустота» [74, S. 83]. Поскольку бытие и ничто исключают всякое различие, они, опять же, «есть одно и то же» [74, S. 83], то есть являются тождественными. Таким образом, совершенно очевидно, что Гегель вообще не различает смысл термина и его значение. Исходя из примера выше, можно сказать, что тождество в представлении Гегеля само является тождественным.

В исторической науке принято говорить о содержательности логики Гегеля [149], [170], [147, p. 40]. Предметом диалектики Гегеля являются смыслы [142, p.

12], Эти идеи Гегеля восходят ещё к философии Канта [115, р. 154], а именно к его рассуждениям о том, что формальная логика оперирует сугубо бессодержательными формами. Однако Гегель идёт даже дальше Канта, утверждая, что вообще не существует форм без содержания [67, S. 120]. Таким образом, подходы Гегеля и Канта совершенно не идентичны. Можно допустить в качестве альтернативной версии, что именно специфика отношения Гегеля к языку сыграла одну из решающих ролей в формировании требования содержательности категорий системы. Поскольку обозначаемое и обозначающее не различаются в философии Гегеля, понятия могли быть истолкованы как содержательные. Даже категорию «ничто» Гегель трактует как содержательную, то есть как бытие. В соответствии с таким пониманием отрицание в системе Гегеля есть не устранение различий, а их сохранение в процессе развития категорий системы. При этом категории в данном случае понимаются в идеалистическом смысле как субстанциальные. Зачастую лексика Гегеля явно отсылает к неким субстанциальным процессам. Так, например, Гегель говорит о «соприкосновении» (berühren) понятий «в истине» [67, S. 36]. Таким образом, специфика отношения Гегеля к знакам языка является неотъемлемым элементом субстанциального подхода в его философии.

Данная особенность отношения Гегеля к языку кажется ещё более явной при рассмотрении места и роли разума в системе. Категория разума даётся сразу в двух разделах «Энциклопедии философских наук». С одной стороны, разум как положительно-разумный момент выступает в качестве момента спекулятивного, а с другой, в разделе о феноменологии духа в «Энциклопедии ...» разум является одной из форм сознания. При этом, если в триаде логического положительно-разумная ступень – это ступень синтеза, то в качестве формы сознания разум также выступает как третий момент триады, то есть как ступень синтеза. Но в последнем случае разум не имеет отношения к методу. В феноменологическом разделе «Энциклопедии ...» он занимает место третьего момента триады, поскольку является синтезом других, предшествующих ему форм сознания. Таким образом, разум одновременно является формой познания и объектом этого

самого познания, способностью осуществлять синтез и одновременно стороной этого синтеза. Функции разума проецируются на сам разум, поэтому данная категория составляет содержание сразу двух разделов «Энциклопедии ...». Подобные манипуляции с категорией разума кажутся аналогичными случаям использования референтных терминов. Так же как в ситуациях с использованием реляционных понятий здесь имеет место некое круговое отношение, но его назначение состоит явно не в том, чтобы образовывать парадоксы и противоречия. Если взглянуть на философию Гегеля шире, то для неё вообще характерно такое отношение понятий, при котором они замыкаются в круг, в терминах Гегеля – «в-себе и для-себя» [67, S. 388]. Сама система представляет собой круг, где дух осуществляет познание самого себя. И если вернуться к сравнению категорий единства у Шеллинга и бесконечности у Гегеля, то кажется неслучайным, что Гегель стремился поставить бесконечность как круг на место единства. Во-первых, бесконечность, вернее образ круга, выражающий бесконечность, подобен замкнутому отношению отсылающих к себе понятий. В «Бруно ...» Шеллинга единство хоть и является отсылочным понятием, но его нельзя выразить в образе круга. Во-вторых, сам факт, что Гегель стремился представить бесконечность в некоем зримом представлении, говорит о том, что для Гегеля свойственна тенденция мыслить понятия как нечто предметное, субстанциальное, содержательное. Переход к категории истинной бесконечности осуществляется ещё и за счёт того, что дурная бесконечность является бесконечным полаганием предела и выхода за такой предел [74, S. 148]. И в качестве таковой она также является «лишённой определения» [74, S. 149], «неопределённой пустотой» [74, S. 152]. Рационализм Гегеля имеет ту особенность, что всякое понятие должно быть конкретным [112, S. 187], то есть должно быть мыслимо. Если Фихте лишь указывал на необоснованность допущения кантовской вещи-в-себе [45, S. 40], то Гегель в рамках своего рационализма изгоняет из философии даже намёк на что-либо непознаваемое. «Невыразимое, чувство, ощущение представляют собой не самое превосходное, не самое истинное, а самое незначительное, наиболее неистинное» [67, S. 74].

Таким образом, критика тождества предполагает и критическое отношение Гегеля ко всякого рода интуитивному познанию. Любой объект мысли должен быть конкретным, в противном случае Гегель будет трактовать его как пустое знание. Неопределённость в представлении Гегеля не является чем-то глубокомысленным. Саму по себе связь категорий разума и бесконечности можно толковать ещё и в том смысле, что разум как бесконечный не должен быть ничем ограничен. Подобно истинной бесконечности разум охватывает собой все моменты системы, тем самым в категории разума воплощается также убеждение Гегеля в неограниченность познания.

Напротив, в «Бруно ...» Шеллинга неразличимость, неопределённость (völlig indifferent) [162, S. 46], в частности неопределённость тождества, является важнейшей составляющей его философствования. Истинное единство Шеллинга стоит выше единства и различия, а, следовательно, его нельзя представить ни как первое, ни как второе. На эту особенность в понимании Шеллингом единства обращал внимание также Вернер Байервальтес [22, S. 398]. Единство Шеллинга, как указывает Байервальтес, не может быть выражено в словах. Оно может быть объектом познания только для интеллектуальной интуиции.

Таким образом, хотя Шеллинг совершенно определённо оказал значительное влияние на Гегеля в отношении его учения о бесконечности, влияние Шеллинга на систему Гегеля имеет двойственный характер. Гегель развивает и усиливает некоторые тенденции философствования Шеллинга, но парадоксальным образом, благодаря этому развитию они обращаются против Шеллинга. Так, например, философия Шеллинга оказала существенное воздействие на характер использования языка в философии Гегеля, что видно уже из параллелизма, который имеет место в отношении триад бесконечности и единства. Однако если подход Гегеля к языку сыграл какую-то роль в формировании представлений немецкого мыслителя о содержательности логики, то в то же время можно утверждать, что он способствовал обособлению Гегеля от философии Шеллинга.

7. Философия свободы и триадный метод

7.1. Свобода и проблема природы в философии Шеллинга и Гегеля

Как было показано выше, триадный метод Шеллинга был сформирован для решения конкретной задачи, а именно обоснования необходимости осуществления единства человека и природы. Данный факт также предполагает связь проблемы триадного метода с темой свободы. Во второй главе настоящего исследования уже упоминалось, что природа занимала важное место в философии просвещения и романтизма, поскольку олицетворяла собой определённый этический идеал. Если общество и государство являются источниками принуждения, то природа, как нечто находящееся до государства и общества, должна воплощать в себе идею свободы. Таким образом, поскольку объект познания понимается Шеллингом именно как природа, то финальной целью системы является в то же время и свобода, понятая Шеллингом как нечто, лежащее вне государства и социума. При ближайшем рассмотрении, кажется, что именно вопрос свободы побудил Гегеля положить этап философии природы прежде философии духа, а, значит, в некотором смысле поставить философию природы ниже философии духа. Данный факт также позволяет объяснить, почему Шеллинг и Гегель в своем творчестве постоянно возвращаются к теме свободы. Проблема свободы является не просто частным разделом философии Шеллинга и Гегеля, но находится в самом фундаменте систем идеализма обоих мыслителей. По этой причине расхождение Шеллинга и Гегеля во взглядах на теорию свободы должно было отразиться на спекулятивной методологии обоих мыслителей. В настоящей главе данного исследования автор постарается показать, как тема свободы повлияла на различия в триадном методе Шеллинга и Гегеля.

Если обратиться к небольшой, но важной работе, получившей в науке название «Старейшая программа системы немецкого идеализма 1796/1797 года», то текст последней подтверждает то, что указанные проблемы имели влияние на философию абсолютного идеализма. Кто бы ни был автором этой работы – Шеллинг или Гегель, важен тот факт, что в ней непосредственно затрагивается

тема свободы [79, S. 234]. При этом свобода в «Программе системы немецкого идеализма» прямо противопоставляется государству и праву. Последнему легко найти объяснение, если допустить влияние на раннюю философию Шеллинга и Гегеля философии просвещения и романтизма. В таком случае единство природы и человека, как цель системы, предполагает отрицание государства и общества, поскольку последние ограничивают индивида. Во фрагменте о программе системы немецкого идеализма речь идёт именно о таком отрицании.

В самой философии просвещения противопоставление природы и общества привело к тому, что эволюция, развитие цивилизации истолковывались как регресс. Своего апофеоза эти интуиции достигли в мировоззрении Жан-Жака Руссо. Отсюда, например, происходит представление Руссо в «Общественном договоре» о том, что подлинный республиканский строй был возможен только в Древнем Риме, и современная республика может только стремиться к древнему эталону. В дальнейшем эти идеи породили интерес деятелей романтизма к культурам других стран, прежде всего народов востока, а также вызвали интерес к европейской истории периода средневековья. Если развитие цивилизации, то есть линейный прогресс общества уже не ведёт к однозначному благу, то ценность более ранних стадий этого исторического пути возрастает. Кроме того, предшествующие эпохи, а также восточные культуры понимаются в таком случае как более близкие в культурном смысле к природе, то есть более естественные, не извращённые цивилизацией.

Для сравнения в философии Гегеля ценность некоторых исторических эпох несколько принижается по сравнению с европейской историей; в своей Философии истории Гегель невысоко оценивает культуру и историческую роль народов востока, а также обходит вниманием период европейского средневековья, концентрируясь исключительно на истории Нового времени. Такой подход немецкого мыслителя кажется определённо неслучайным. Для того, чтобы понять отношение Гегеля к востоку, надо учесть контекст, в котором жил и творил немецкий мыслитель. В представлении деятелей искусства и философии романтизма народы востока находятся в некотором смысле ближе к природе, а

значит, они воплощают в своей жизни и культуре также свободу. В то же время Гегель оценивает этап расцвета восточных цивилизаций почти как период варварства. Древние Китай, Индию, а также древнейшие цивилизации Передней Азии Гегель в своей Философии истории относит только к первой начальной стадии развития всемирно-исторического процесса. Самостоятельную ценность арабской цивилизации Гегель также отрицает, сводя её достижения исключительно к сохранению и передаче Европе античного наследия. Однако взгляды Гегеля на историю восточного мира были обусловлены отнюдь не желанием принизить иные, помимо европейской культуры. В действительности Гегель стремился оппонировать идеологии романтизма, поскольку точка зрения последней с необходимостью вела к умалению вклада европейской цивилизации в мировую культуру, а также к отрицанию ценности государства. Таким образом, философия истории Гегеля носила исключительно анти-романтический характер, и корни такого подхода лежат в неприятии немецким мыслителем позиции романтизма в отношении теории свободы, государства, истории и, соответственно, понимания природы в рамках этих теорий.

Во втором томе «Энциклопедии философских наук» Гегель говорит о природе как о некоей разделённости целого, разобщённости (*Vereinzelung*) [67, S. 87], [68, S. 27]. При этом разделенность, множественность в понимании природы Гегелем относится не только к собственно явлениям физической природы, но распространяется также на человека: «Естественный человек есть единичный (*einzel*) как таковой, поскольку природа находится в узах разделённости (*Vereinzelung*)» [67, S. 87]. Это означает, что человек в природе есть также некая атомарная сущность. Если сравнить это высказывание с точкой зрения философии просвещения, то здесь можно обнаружить некоторый параллелизм. В философии просвещения общество и государство являются источником принуждения, поэтому идеалом философии просвещения становится самостоятельный человек, индивид. В природной стадии развития системы Гегеля, таким образом, находит отражение теория естественного состояния и автономная свобода, которую Гегель именуется исключительно произволом. Понятие произвола (*Willkür*) [69, S. 299]

Гегель также ассоциирует с термином «воля» (Wille) [69, S. 298], который используется для обозначения страсти в широком смысле. При этом воля в «Энциклопедии...» также связана с природой [69, S. 298].

Разумеется, могут возникнуть вопросы по поводу правомерности такой интерпретации, поскольку Гегель в данном случае применяет термин «единичный». Понятие единичности играет особую роль в философии Гегеля. Так, в первом томе Малой логики Гегель говорит, что триада логического понятия [67, S. 311] представляет собой всеобщность (Allgemeinheit), особенность (Besonderheit) и единичность (Einzelheit). Последнее при этом понимается как единство первых двух понятий. Тем самым единичность представляет собой цельность, единство особенного и общего в индивидуальности. Однако в Философии природы Гегель специально указывает, что единичность существует в двух видах. Применительно к природе Гегель описывает триаду всеобщего – единичного – утвердительного всеобщего [68, S. 22]. В этом месте единичность Гегель истолковывает как «единичность без всеобщности» (Einzelheit ohne Allgemeines) [68, S. 22]. Таким образом, в отношении природы единичность может указывать на атомарное состояние индивида.

Также указанный выше фрагмент «Энциклопедии» можно трактовать в том смысле, что Гегель в данном случае пытается обратить внимание на противоречие в философии просвещения. Свобода в рамках философии просвещения возможна только в форме некоего атомарного состояния, которое при этом достигается в единстве с природой. В таком случае возникает вопрос о возможности стремления к целостности, единству, если одновременно провозглашается индивидуализм. Именно поэтому Гегель истолковывает природу как царство множественности, дробности и одновременно субъективности. «Если человек желает естественности, то он желает также единичности» [67, S. 91]. В своей категории рассудочной рефлексии Гегель, кажется, совмещает эти смыслы. Рассудочная рефлексия ассоциируется в философии Гегеля с разделением. И по этой причине рефлексия оказывается также тождеством [47, р. 130], то есть бесконечным повторением. Подобно тождеству, которое пусто, этот процесс понимается как

лишённый содержания и бессмысленный. Процесс разделения в представлении Гегеля потенциально бесконечен, поэтому он никогда не достигает конечной цели.

Такой концепции автономной свободы Гегель противопоставляет свою теорию единства свободы и необходимости. Само по себе высказывание о свободе как осознанной необходимости приобрело известность, по всей видимости, в связи с интерпретациями теории свободы Гегеля Фридрихом Энгельсом. Однако теория единства свободы и необходимости в схожей формулировке имела место уже в метафизике Нового времени. При этом уже в самом начале дискуссии о проблеме свободы и необходимости в философии Нового времени проблема свободы оказывается связана с категорией сознания. В представлении Декарта свободная воля является недетерминированной, и, согласно одному из его определений, безразличной [5, с. 464]. Последнее означало, что индивид способен принимать решения без какого-либо рационального основания, то есть без очевидной причины [6, с. 611]. Шеллинг, комментируя эту наивную, как он полагает, точку зрения, приводит пример вытянутой руки [167, S. 382]. Данный мыслительный эксперимент представляет собой простой критерий, благодаря которому можно установить является ли человек свободным или нет. Согласно этой идее, если человек может произвольно и без какой бы то ни было цели или причины поднять руку, то это уже доказывает его свободу. Однако свобода в таком случае может оказаться только чем-то кажущимся. Человек по ошибке может приписать волю самому себе, потому что он просто не знает её подлинной причины. В связи с этим в философии Готфрида Вильгельма Лейбница и Бенедикта Спинозы идея свободы приобретает характер исключительно сознательной деятельности. Индивид может считать действие своим только в том случае, если он осознаёт его причину, то есть причина какого-либо действия должна находиться в сознании индивида, а не вовне. В этом плане подход Спинозы и Лейбница к проблеме свободы включал в себя также требование рационализма в отношении свободы воли. Всякий мотив должен иметь рациональную природу, в противном случае действия не могут

рассматриваться как свободные, так как не имеют рационального обоснования, то есть не имеют причины. В рамках такого понимания смысл свободы как спонтанности полностью устраняется из философии. Индивид должен был не только знать причину своего действия, но также сама причина должна была иметь рациональное основание. Если требование рационального основания для всякого действия предполагает необходимость, детерминированность воли, то свобода в таком случае оказывалась одновременно равной необходимости. При этом для доказательства факта свободы в своих системах Спиноза и Лейбниц прибегают к понятию бога. Свобода воли индивида становится возможна только при условии, что воля индивида согласуется с божественной волей. Бог в таком случае понимался как источник свободы. Таким образом, идея единства свободы и необходимости позволила примерить концепцию свободы, теорию детерминизма и божественного провидения. В философии немецкого идеализма все эти идеи сохраняются, однако появляются также и новые смыслы свободы как необходимости. Помимо Гегеля данную теорию выдвигали также Фихте и Шеллинг. Однако, как будет показано ниже, понимание свободы как необходимости в философии Фихте и Шеллинга существенным образом отличается от того смысла, который вкладывал в эту теорию Гегель.

Важным для понимания концепции свободы в философии Гегеля является различие, которое проводил немецкий мыслитель в отношении понятий необходимости (*Notwendigkeit*) и случайности (*Zufälligkeit*). Когда Гегель описывает в своих сочинениях процессы, имеющие физическую причину, он часто присовокупляет эпитет «случайный» или «произвольный» [68, S. 16]. Например, в Философии природы Гегель понимает механические процессы, то есть движения, возникающие из-за столкновения тел, как случайные. Развитие понятий в системе Гегеля, напротив, являются необходимым. Известен случай, когда в 1801-м году профессор философии Вильгельм Траугот Круг, критикуя метод умозрительного выведения явлений природы из философских понятий, с иронией предложил философам, в качестве демонстрации эффективности этого метода, дедуцировать перо, которым он пишет. Комментируя этот случай, Гегель

писал, что «Совершенно неуместно требовать от понятия постижения такого рода случайностей» [67, S. 35]. Таким образом, Гегель различал два уровня – тот, в котором царствует необходимость, и тот, где царствует случайность. К последнему Гегель относил самые незначительные явления, наподобие пишущего пера.

Подобные представления проистекают из особенностей метода Гегеля, который в свою очередь основывается на идеях предшествующих немецких философов-идеалистов, прежде всего Иммануила Канта, а также на дискуссиях об основании философии, развернувшихся в немецком скептицизме в конце восемнадцатого века. Сущность метода философии немецкого идеализма состоит в том, чтобы определить условия возможности понятий [120]. Так, например, Кант в своей философии исследовал условия возможности познания. Априорные формы пространства и времени являются условиями возможности опыта. Такой подход позволил Канту прийти к выводу, что пространство, время, а также категории рассудка принадлежат познавательной структуре субъекта, а не объекта. Таким образом, место сущности в немецком идеализме занимают основоположения или основания. Фихте в своей системе пошёл ещё дальше, сделав «Я» условием «не-Я». В своей «Основе общего наукоучения» Фихте прямо определял основоположение как безусловное, которое в то же время является условием возможности других понятий [45, S. 12]. Таким образом, метод Фихте позволял устанавливать необходимую связь между понятиями, выстраивая последние в непрерывную цепочку. Шеллинг, в свою очередь, стремясь к синтезу субъекта и объекта, рассматривал природу и дух в качестве условий существования друг друга. В философии Гегеля данный подход получил своё логическое завершение. Как указывает Томас Рокмор [154], необходимость в системе Гегеля обеспечивается за счёт выведения одних категорий из других. Всякое познание предполагает какую-то отправную точку, предпосылку. В философии неоднократно возникал вопрос о том, что гарантирует истинность этой первой предпосылки. Гегель решал эту проблему, замыкая цепочку понятий в круг, где начало системы совпадает с её финалом.

Данный подход также очевидным образом отсылает к учению Канта об антиномиях, поскольку он предполагает противопоставление бесконечности и конечности [110, S. 67]. По сути, в философии Гегеля парадоксы кантовских антиномий, которых было всего четыре, переносятся на все основания вообще. Если у системы есть некоторый отправной пункт, то он может быть признан либо аксиомой, не требующей доказательства, либо выведен из другого положения, которое в свою очередь так же предполагает основание. Ни тот, ни другой варианты не кажутся в полной мере удовлетворительными, поскольку в одном случае мы имеем дело с дурной бесконечностью, а в другом – истинность исходного положения принимается без доказательства. Замыкая систему в круг, Гегель преодолевает эту проблему. По этой причине философская система немецкого мыслителя представляют собой непрерывную цепочку категорий, где одно понятие последовательно возникает из другого. При этом непрерывность дедукции гарантировала выведение одного понятия из другого с необходимостью.

Однако, несмотря на то, что в философии Гегеля для всякого понятия требуется необходимое основание, для одной области он делает исключение. Это сфера случайного, к которой, как уже упоминалось, относятся, например, механические процессы. В отличие от науки и материалистической философии Нового времени Гегель не рассматривает механические процессы как необходимые. Любое движение вследствие столкновения тел является случайным в том смысле, что его невозможно предсказать с помощью умозрительного метода. Механическое движение тела нельзя вывести из его понятия. И хотя Гегель может дедуцировать понятие механического движения вообще или отдельные виды механического движения, такие как падение или толчок, он не может предсказать конкретный факт столкновения двух тел.

Если согласиться с идеей, что необходимость в системе Гегеля обусловлена связью понятий, где одно служит основанием для другого, то становится понятно, почему Гегель рассматривает механическое взаимодействие тел как случайное. В случае механического взаимодействия тела не связаны друг с другом.

Механическое движение не присуще телу внутренне, по его понятию, а является результатом случайного столкновения с другим телом.

Сама проблематика субъекта и объекта в системе Гегеля связана с понятиями внешнего и внутреннего. Так, Гегель определяет рассудок как нечто внешнее по отношению к миру, поскольку субъект в данном случае не достигает единства с объектом. Точно такое же отношение имеет место в механических процессах. Гегель прямо называет взаимодействие материальных тел «внешним» [67, S. 53]. То есть механическое взаимодействие имеет место в отношении тех вещей, которые независимы и разделены, другими словами, являются внешними по отношению друг от друга. Таким образом, понятия в системе Гегеля, чтобы быть необходимыми, должны обладать некой внутренней связью.

Такая отвлеченная философия свободы и необходимости находит в философии Гегеля очень конкретное воплощение в учении об обществе и государстве. Представления Гегеля о свободе в её социальном и политическом измерении имеют мало общего с тем, что подразумевается под свободой в рамках философии просвещения и связанного с ней обыденного представления о независимости как автономии от общества. Широко известно, как характеризовали воззрения Гегеля на государство и место в нём человека такие философы, как Бертран Рассел и Карл Поппер. Так, Бертран Рассел писал, что «учение Гегеля о государстве оправдывает всякую внутреннюю тиранию и внешнюю агрессию» [13, с. 256]. Согласно мнению Рассела, в философии Гегеля целое, то есть государство, важнее, чем часть, то есть гражданин, поэтому позиция Гегеля неминуемо ведёт к подавлению всякой индивидуальной свободы и независимости. Тем не менее Гегель на страницах практически всех своих трудов не перестаёт подчеркивать, что целью всей системы является реализация свободы. Кажется странным, почему философ, стоящий на той охранительной позиции, которую приписывает ему Бертран Рассел, уделяет так много внимания понятию свободы и ставит её во главе своей системы. Ещё менее согласуется с утверждениями Бертрана Рассела о реакционности правовой философии Гегеля тот факт, что политическим идеалом Гегеля, как видно из его «Философии

права», является конституционная монархия. Сомнительной кажется точка зрения, что приверженность конституционной монархии для начала 19-го века является реакционной позицией. Во многом взгляды таких мыслителей, как Бертран Рассел и Карл Поппер, вызваны упрощённым толкованием учения Гегеля о свободе.

Идея единства свободы и необходимости была присуща многим мыслителям, однако, в философии Гегеля она приобретает совершенно новый смысл. Если верно, что Гегель определяет необходимость как связь понятий, то в таком случае не только сама цепочка понятий, но сам синтез, поскольку он представляет собой нечто целостное, единство во множестве, должен быть в каком-то смысле носителем идеи свободы. Отсюда становится понятным, почему для Гегеля целое, тотальность имеет такое существенное значение. Явления, которые Гегель относит к третьей ступени своего спекулятивного метода, кажется, обладают двумя свойствами. Во-первых, в них наличествует непрерывная связь, что, как упоминалось выше, делает их необходимыми. Во-вторых, они представляют собой нечто всеобщее, как, например, исторические процессы, государственные институты. Данные феномены более глобальны в силу того, что они складываются из многих частей, находящихся в единстве. То есть их масштаб куда больше, чем у отдельной независимой части. Такой вывод кажется закономерным, если учесть тот факт, что область случайности в философии Гегеля включает не только собственно нечто случайное, но и малое и незначительное, как, например, перо профессора Круга. Таким образом, важное и познаваемое в системе Гегеля это свойства одних и тех же вещей.

Если руководствоваться данной теорией при рассмотрении проблемы свободы, то последняя предстанет совершенно в ином свете. С точки зрения Гегеля свобода представляет собой вовлечённость индивидуума в какой-то глобальный процесс. Если индивид совершает какие-то незначительные, случайные действия, наподобие механических манипуляций, перемещений предметов и т.д., то такие действия не являются свободным в том смысле, что они не представляют собой ничего значимого для духа. Другими словами, мерой

свободы в философии Гегеля является общественная полезность и ценность поступка. А последняя в свою очередь складывается из того, насколько деятельность индивида связана с общественными целями, то есть с целями духа. Если задачи многих индивидов находятся в единстве, то они являются всеобщими целями. Действительно, интуитивно такая теория кажется понятной, поскольку любые действия, которые носят глобальный характер, совершаются при участии, косвенном или прямом, всего общества. Соответственно, без участия, вовлечения человека в общественные процессы его поступки будут иметь незначительный характер. Этот вид свободы Гегель именуется произволом и относит его к сфере случайного.

В исторической науке в целом распространена интерпретация теории свободы в философии Гегеля, согласно которой свобода в понимании Гегеля имеет неиндивидуальный характер [133; 141; 104; 160]. Так, например, Нойхаузер предлагает отличать социальную свободу в системе Гегеля от других видов практической свободы – личной и моральной [133, р. 18], подчеркивая при этом, что в философии Гегеля есть также теоретическая или умозрительная формы свободы. Обращая внимание на понятие «опосредование» (*Vermittlung* – также связь, соединение, передача), Нойхаузер интерпретирует свободу в философии Гегеля на её социальном уровне как согласие индивидов. В этом смысле свобода в системе Гегеля несёт также гуманистический заряд, поскольку предполагает признание и принятие чуждого характера другого [133, р. 19]. Нойхаузер также указывает, что существует целый ряд потребностей, которые имеют культурную и духовную природу [132]. Осуществление таких потребностей может быть достигнуто в обществе. Например, самореализация осуществима только через активное взаимодействие с миром и социумом [133, р. 24]. С точки зрения Гегеля, именно в духе осуществляется реализация свободы. Поэтому быть свободным означает действовать на благо общества и вместе с обществом. В то же время такая теория свободы предполагает отход от понимания свободы как автономии личности, однако, согласно Нойхаузеру, в философии Гегеля речь идёт скорее о примирении двух версий свободы.

Вальтер Йешке также полагает, что концепция свободы Гегеля призвана подчеркнуть ценность социума для индивида. Теорию свободы по Йешке следует интерпретировать через противопоставление духа и природы. При этом противопоставление духа и природы означает также противопоставление духовных и естественных потребностей. Как подчеркивает Йешке, духовный мир, другими словами социальное бытие человека и культура, существуют не по природе [104, S. 339]. Свобода – это уровень духовного, поэтому она не может происходить из природы [104, S. 341]. И поэтому свобода также предполагает жизнь в обществе со всеми его ограничениями.

В рамках данных интерпретаций акцент делается именно на духовных потребностях. Однако Гегель, говоря о свободе, кажется, имел в виду общественные блага в целом. В системе Гегеля различие между стадиями природы и духа обусловлено, в том числе, и тем, что первая представляет собой уровень атомарного существования, а вторая – единства в самом широком смысле. Поэтому идею свободы в философии Гегеля, по всей видимости, следует истолковывать так, что в рамках общественного бытия индивид получает такие возможности, которые у него отсутствуют в состоянии оторванности от общественного целого. Здесь можно вспомнить знаменитое высказывание Гегеля в «Философии истории»: «восток знал, что только один свободен, греческий и римский мир знал, что некоторые свободны, но мы знаем, что все люди таковы, что человек свободен как человек» [76, S. 32]. Высказывание о свободе одного применительно к странам востока, очевидно, означает свободу царя, который волен делать всё, что ему заблагорассудится. Таким образом, когда Гегель говорит о свободе одного, вряд ли он имеет в виду только культурные потребности. Соответственно, свобода каждого, о которой Гегель говорит применительно к современной ему Европе, означает не только духовный аспект свободы, но и свободу в выборе материальных благ, созданных благодаря взаимодействию индивидов в социуме. На исторической стадии господства царской централизованной власти только лишь один правитель извлекает пользу из общественного характера жизни человека. Поэтому Гегель не отрицает

наличие свободы в отношении древнейших царств вообще, но лишь ограничивает эту свободу. В общественных благах, как культурных, так и материальных, есть вклад каждого члена социума. Конечно, теория свободы Гегеля не лишена утилитарного характера [17, с. 282]. Однако, с этой точки зрения, общественный характер существования человека не ограничивает, а приумножает его свободу. Когда Гегель говорит о свободе каждого применительно современному для него этапу развития общества, он не имеет в виду, что каждый человек обладает той же вседозволенностью, что и царь в древнейшие времена. Гегель лишь говорит о том, что каждый индивид имеет доступ к благам, произведённым многими. Таким образом, теория свободы Гегеля явно содержит апелляцию к практической пользе, которую несёт общество для индивида.

При этом данный смысл Гегель, кажется, относит не только к социуму как таковому, но и к истории человечества в целом. Историю Гегель понимает как единый всемирно-исторический процесс, в котором каждая эпоха опирается на эпоху предшествующую. Таким образом, современность обязана своим существованием развитию, которое совершилось в прошлом человечества. Поэтому в общественных благах, доступных индивидууму, значительный вклад составляет не только труд современников, но каждого человека, который когда-то жил и способствовал прогрессу. В финале своих лекций по истории философии Гегель рассуждает о трудном пути духа и о работе, которую дух совершил ради достижения своей цели [73, S. 456]. Тем самым конечный результат развития духа содержит труд всех этапов его становления. Гегель, таким образом, отстаивает не только ценность изменений, которые происходят в обществе, но и ценность традиции, истории.

О теории свободы Гегеля в её социально-политическом измерении, кажется, нельзя сказать, что она является в политическом смысле революционной или бунтарской, однако, в то же время она не является и охранительной. Философия свободы Гегеля представляет собой объединение различных версий происхождения и назначения свободы, поскольку, с одной стороны, в скрытой форме она отрицает абсолютную ценность индивидуума в отрыве от общества, а с

другой – свобода становится возможна только благодаря вовлеченности всех членов социума в общественные структуры, что предполагает также ценность личности каждого. Государство и общество выступают не только как источник принуждения, но и как источник свободы и средство её осуществления. Только через общественные и государственные институты индивидуум оказывается способен совершать что-либо, имеющее всеобщий характер. Институт парламента по этой причине становится неотъемлемым элементом теории идеального политического строя Гегеля. В данном случае Гегель целиком следует за Руссо. Каждый индивид должен быть вовлечён в политический процесс, поскольку в противном случае общественная воля не выражается в полной мере в государственных институтах, а значит, становится принуждением.

Как упоминалось выше, теория свободы и вся философия Гегеля формировалась в оппозиции к теории естественного состояния. Однако Гегель высказывается о философии просвещения достаточно противоречиво. С одной стороны, в наиболее ценимом Гегелем сочинении Руссо «Об общественном договоре» немецкий философ видел образец правового государства, власти народа выраженной в законе. С другой стороны, Гегель упрекал Руссо в непоследовательности [67, S. 313]. В «Философии права» Гегель приписывал Руссо субъективную теорию свободы: «преимущественно со времен Руссо распространено мнение, согласно которому воля не является более в себе и для себя сущим, разумным, дух более не есть истинный дух, а особенный индивидуум, как отдельная воля в своем особенном произволе, и потому должен быть субстанциальным основанием и первым» [78, S. 80]. Также Гегель прямо выступает против теории естественного состояния: «педагогические попытки лишить человека всеобщей жизни современности и воспитывать его в сельской местности (Руссо в Эмиле) оказались тщетными, поскольку попытка отчуждения человека от законов мира не может иметь успеха» [78, S. 304]. Законы мира здесь, с одной стороны, обозначают принципы, по которым существует мир, а с другой стороны, человеческие законы, которые явным образом противопоставляются естественному состоянию. В своих лекциях Гегель также прямо обращается с

критикой к философии просвещения, поскольку последняя в своей концепции «абсолютного единства», которая, как поясняет Гегель, состоит в попытке «схватить абсолют одновременно как наличность и мысль», отрицает «понятие жизни», а вместе с тем «понятие духа и свободы» [73, S. 291]. Все, чего достигает, таким образом, философия просвещения – это «абстракция неопределённой природы, как ощущения, так и механицизма, эгоизма и полезности» [73, S. 291]. «Свобода по природе, начало свободы не есть действительная свобода, поскольку только в государстве воплощается свобода» [73, S. 307]. По поводу последствий французской революции Гегель писал: «ужас этих явлений соотносится только с поверхностностью тех идей, на которых они основаны» [78, S. 81]. Гегель прямо высказывается против теории автономной свободы, а также связывает идеи свободы – естественного состояния французских просветителей с хаосом французской революции. Также Гегель проводит прямую аналогию между учениями о божестве философии просвещения и Спинозизма [73, S. 294]. Естественная теология, которую Гегель атаковал уже в «Феноменологии духа», представляет собой лишь пустое понятие о божестве. Таким образом, отношение Гегеля к философии просвещения двойственно и варьируется от симпатии, в частности, к теории демократических институтов Руссо до крайнего неприятия.

Тамара Борисовна Длугач обращает внимание на противоречивость просвещенческого учения о свободе, которое в таком виде было унаследовано немецким идеализмом [7, с.112]. Как полагает Фредерик Нойхаузер, в философии Руссо сосуществуют два различных понимания свободы, которые при этом могут противоречить друг другу [133, р. 55]. Первое – свобода как общественная воля, выражающаяся в государственных институтах, законах, которыми общество регулирует свою жизнь [133, р. 60], а второе – свобода как свобода от принуждения общественной волей и, соответственно, связанная с этим теория естественного состояния [133, р. 72]. Таким образом, Руссо сочетает положительный смысл свободы и отрицательный. По этой причине противоречивое отношение Гегеля к наследию Руссо объясняется не путаностью

позиции немецкого мыслителя, а непоследовательностью самого Руссо. Гегель принимает и развивает первую версию свободы и отвергает вторую.

Именно отрицательная теория свободы и связанная с ней теория естественного состояния легли в основу идеи единства природы и индивидуума в системе Шеллинга, что отразилось на триадном методе последнего. Если общество есть источник принуждения, то свобода становится достижима только в рамках природы. Природа в таком случае понимается как нечто такое, что предшествует обществу и цивилизации. Призывая человека возвратиться к естественному состоянию, философия просвещения одновременно призывала человека к свободе. В соответствии с таким пониманием свободы Шеллинг истолковал единство человека и природы как возвращение к первоначальному тождеству, которое в то же время означало некую простоту естественного состояния. Значимость этих смыслов подчеркивается ещё и тем, что Шеллинг не изменил своим принципам даже после критики Гегелем последних в «Феноменологии духа». Гегель, по сути, не указал Шеллингу ничего, что тот прежде не знал. Простота и первоначальность тождества были для Шеллинга чем-то самоценным, а не техническим и вторичным. В основе расхождения Гегеля и Шеллинга, таким образом, лежали противоречия этического характера. Тот факт, что Гегель противопоставляет дух (то есть общество и цивилизацию) природе, говорит о том, что в представлении Гегеля плоды цивилизационного развития и возможности, которые предоставляет социум, доступны только в рамках жизни индивида в обществе и отсутствуют в природе как таковой. Многообразие, которое стремился сохранить Гегель в понятии разума и теории снятия, было многообразием общества, его институтов и культурных достижений. В то же время такое понимание разума в философии Гегеля предполагало прогрессивную модель развития общества и соответствующую теорию истории, где на вершине оказывалась западная цивилизация. Таким образом, в философии свободы Гегеля происходит не примирение двух точек зрения на свободу - позитивного и отрицательного определения свободы, а скорее выдвигается новое понимание

свободы, в рамках которого общество рассматривается в качестве такой формы общежития, где свобода, а значит и возможности индивида, приумножаются.

7.2. Свобода и понятие тождества в философии Шеллинга и Гегеля.

Теория единства необходимости и свободы отражается также на понятии абсолютного духа в философии Гегеля. Абсолют по Гегелю есть такой этап духа, на котором происходит осуществление свободы, реализация свободного мышления [67, S. 369]. Чтобы прояснить это определение, следует опять же обратиться к философии Фихте и его пониманию тождества. В системе Фихте идея тождества «Я» означает помимо прочего требование поддержания своего внутреннего тождества, тождества самому себе [45, S. 183]. В понятии тождества Фихте, таким образом, заложен также и этический смысл. Другими словами, в системе Фихте тождество «Я» понимается как тождество воли субъекта [106, S. 341]. Такой смысл, по-видимому, Фихте наследует от Канта. Пиама Павловна Гайденоко подчеркивает связь принципа тождества в философии Фихте и принципа единства апперцепции в системе Канта [3]. Фихте ставит кантовский принцип единства апперцепции в основу своей философии, в результате поддержание единства «Я» становится основной функцией этой категории.

Однако данный смысл тождества «Я» Фихте мог позаимствовать и у более ранних авторов. На формирование таких идей, по всей видимости, решающее влияние оказала философия эпохи просвещения. Ещё в 18-ом веке Жан-Жак Руссо [15, с. 33] утверждал, что необходимой стороной свободы является единство общественной воли. При этом данный тезис Руссо, кажется, относил не только к обществу в целом, но к тождеству воли отдельного индивида [15, с. 17]. В философии Юма есть также аналогичное требование в отношении воли [19, с. 81]. В таком случае требование Руссо и Юма можно интерпретировать так, что индивид должен держаться своего намерения. В рамках такого понимания свободы изменчивость желаний, влечений, минутная прихоть не являются проявлениями свободы. Свобода индивида состоит в том, чтобы принудить свою волю. Если же индивид постоянно меняет своё мнение и намерения, то он не

может считаться в полной мере свободным, поскольку не управляет самим собой. Поэтому свобода требует усилия и напряжения. В этической философии Канта определение морального императива также дается через понятие закона, то есть моральный императив определяется как приписывание своей воле закона или правила [108, S. 126]. Подобные смыслы сохраняются и в системе Гегеля. Однако Гегель встраивает такую логику тождества в круговую форму своей системы. Эту концепцию Гегель подробно раскрывает в своей «Науке логики» в подразделе учения о понятии – телеологии. Цель одновременно является причиной и следствием действия, его началом и финалом. Другими словами, на стадии телеологии причина становится целевой причиной. Свободной поэтому может быть только целенаправленная, осознанная деятельность. В результате такого понимания цель есть нечто такое, что индивид должен приписать своей воле. Свобода, таким образом, соединяется с необходимостью ещё и в том смысле, что свобода оказывается самопринуждением. В ином случае воля индивида, поскольку она не является осознанной и целенаправленной, представляет собой случайность и произвол. Гегель ярко иллюстрирует эту концепцию не лишенным комичности примером о природе преступности. «Наказываемый преступник может рассматривать наказание, которое его настигает, как ограничение собственной свободы; на самом же деле, наказание это не есть чуждая сила, которой он повергается, но манифестация его собственных деяний, и, соглашаясь с этим, он ведёт себя как свободный человек» [67, S. 304]. Другими словами, поскольку преступник не принимает во внимание ответственность, которая грозит за его деяния, то он совершает нечто несовместимое со свободой - преступление. Однако если бы преступник осознавал последствия своих действий, мог бы их предсказать, то в таком случае он не совершил бы ничего противоправного. Таким образом, через осознание индивидом необходимости, эта необходимость становится его свободой.

Для понимания теории абсолюта в философии Гегеля существенным является также различие, которое проводит немецкий мыслитель между механическим детерминизмом, то есть физической причинностью, и

необходимостью логического следования понятий в системе [67, S. 298]. Механическому детерминизму в системе Гегеля противопоставляется необходимость совершенно иного порядка – необходимость идей. Механическое действие тел можно описать посредством категорий причины и следствия. При этом в рамках такого понимания всякая причина имеет следствие, а всякое следствие – причину. Концепция причинно-следственной связи, кроме того, предполагает определённый порядок причин и следствий. То есть в рамках такой теории всякое следствие должно иметь прежде себя причину. Этот порядок распространяется, в том числе и на структуру умозаключения, поскольку вывод в умозаключении осуществляется на основе некоторых предпосылок. Однако в сфере понятий такая последовательность нарушается, то есть в мышлении причина и следствие могут совпасть, поскольку в данном случае речь идёт не о материальных телах, разделённых в пространстве, а об идеальных категориях. Механическая картина мира также предполагает, что в основе всякого сущего лежит только материальная, физическая природа. Но в сфере сознательного целеполагания действие зависит не от физической причины, а только от понятия. В соответствии с такими представлениями в философии Гегеля формируется категория абсолюта как такового сущего, в котором нельзя выделить первое и последнее, начало и финал. Вся система философии Гегеля, по сути, иллюстрирует это положение, так как система замкнута в круг. Свобода в таком случае обязательно предполагает необходимость как мышление посредством понятий.

В философии Шеллинга, напротив, имеет место попытка сохранить представление о свободе как об акте спонтанности, самопроизвольности. Данная интенция выражается, например, в концепции продуктивности (*Produktivität*). Продуктивность – это особое свойство, которое немецкий мыслитель приписывает природе. Благодаря продуктивности, природа порождает многочисленные формы жизни и физические явления. При этом продуктивность, по всей видимости, понимается Шеллингом как беспричинный, самопроизвольный акт. В философии Шеллинга можно найти противоречивые

высказывания о свободе и необходимости в природе. С одной стороны, Шеллинг говорит о природе как о слепой необходимости, с другой стороны, в связи с понятием продуктивности природы Шеллинг утверждает, что «свобода уже включена в природу» [161, S. 304]. Когда Шеллинг говорит о слепой необходимости в отношении природы, по всей видимости, имеет в виду понимание свободы как осознанной необходимости, однако, это не мешает Шеллингу в то же время приписывать природе продуктивность как некое самопроизвольное действие, то есть иной вид свободы.

Попытки Шеллинга сохранить свободу как самопроизвольность, очевидно, также основываются на идеях Фихте. Хотя у Фихте есть понимание свободы как осознанной необходимости, в то же время Фихте говорит о спонтанности «Я». Понятие спонтанности выполняет функцию начала, которое запускает самополагание «Я» [39, S. 80]. По сути, принцип спонтанности призван обосновать, почему «Я» приходит в движение и развивается в систему понятий. Все последующие стадии развития «Я» возникают почти механически благодаря противоречию, однако, самый первый акт самополагания должен основываться на другом принципе. Этим принципом в философии Фихте и является спонтанность «Я». Свобода, таким образом, является неотъемлемой чертой «Я» в философии Фихте. При этом такую свободу Фихте понимает исключительно как некий беспричинный акт. В непосредственной связи с понятием спонтанности находится понятие тождества. В философии Фихте «Я» представляет собой нечто чистое и самотождественное [45, S. 183]. Тождество понимается в данном случае как нечто такое, что выходит за пределы любых определений. Как пишет Фихте, абсолютная самопроизвольность полагания «Я» возникает благодаря «абсолютной тотальности его реальностей», поскольку она есть «рефлексия абсолютного полагания и отвлечение от границ» [45, S. 62]. То есть в представлении Фихте неопределённость, непротиворечивость означает также абсолютную тотальность, ничем не ограниченную и не детерминированную. Поэтому тождество «Я» как условие всякого последующего определения является также источником свободы. В философии Шеллинга тождество также наделено

сходными признаками. Прежде всего, подобный смысл обнаруживается в концепции тождества как бесконечности. В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг уже называет среди свойств тождества бесконечность и продуктивность [161, S. 284]. В качестве единства противоположных понятий тождество опять же есть нечто такое, что находится между противоположностями. Как пишет Шеллинг: «должна быть точка, где оба совпадают» (*zusammenfallen* – что можно также прочесть, как исчезают в единстве) [161, S. 285]. Если противоположности связаны друг с другом, то должен существовать момент, где они неразличимы. Поэтому рассудок не способен мыслить связь, существующую между противоположными понятиями. Тождество, будучи ничем неограниченным, является также тем, что нельзя определить, рационально понять. То есть, поскольку рассудок в представлении Шеллинга способен мыслить только определенное, то тождество является недоступным для понимания рассудка. В своем диалоге «Бруно, или о Божественном и природном начале вещей» Шеллинг также говорит о неразличимости, неопределённости (*völlig indifferent*) [162, S. 46]. Если бы тождество было определено некой причиной, то ему невозможно было бы приписать свободу. Таким образом, концепция тождества является метафизической попыткой обоснования свободы как спонтанности. В этом смысле, кажется, что понятие тождества Шеллинга имеет нечто общее с концепцией длительности Анри Бергсона. То есть представляет собой такое единство, которое невозможно зафиксировать и выразить.

Идея спонтанности также во многом восходит к системе Канта. В работе «Введение к наброску системы натурфилософии» Шеллинга есть примечательное рассуждение о математическом ряде. «В математике невозможно действительно представить бесконечный ряд как схваченный (*statisch*)» [164, S. 25]. Эти идеи Шеллинга во многом сходны с некоторыми рассуждениями Канта. В своей Критике чистого разума Кант обронил фразу, что разум не способен мыслить бесконечный ряд как данный (*Datum*) и абсолютно целокупный (*Totalität*) [109, S. 507]. Разум стремится мыслить непрерывное как обусловленное, поэтому

возникает бесконечный ряд. Антиномии возникают из-за отсутствия среднего термина, который бы связал конечность и бесконечность. В системе Шеллинга мы находим сходные рассуждения о математической бесконечности, однако Шеллинг считает возможным мыслить непрерывность (*Kontinuität*). Непрерывность не доступна для рассудка, но зато дана разуму. В своем «Введении к наброску» Шеллинг применяет эти понятия в отношении категории продуктивности природы. «Во всякой продуктивности, и только в ней, есть абсолютная непрерывность» [164, S. 25]. В качестве синонима непрерывности Шеллинг также используется термин длительность (*Dauer*) [164, S. 25]. Непрерывность и длительность в Наброске понимаются как условия продуктивности природы. Эти идея в данном случае означает, что само тождество, будучи непрерывным, является источником бесконечного ряда конечных сущностей, подобно тому, как неспособность разума в философии Канта мыслить тотальность порождает потенциальную бесконечность. Поэтому тождество природы в философии Шеллинга истолковывается как деятельность, которая образует множество конечных форм живого. Таким образом, Шеллинг даёт основание своей теории свободы как самопроизвольности, и приписывает свободу не только «Я», но и природе.

С этой теорией в философии Шеллинга также согласуется концепция интеллектуального созерцания. «Абсолютная непрерывность (*Kontinuität*) существует только для созерцания, но не для рефлексии» [164, S. 24]. Таким образом, интеллектуальное созерцание является продуцирующей способностью, поскольку оно также есть тождество [164, S. 27]. В философии Шеллинга подлинное тождество возможно только в акте интеллектуального созерцания, при этом в качестве объекта созерцания в том или ином качестве выступает опять же природа.

Как очевидно, немецкие философы (не только Шеллинг, но и Фихте) таким образом стремились сформулировать некий образ, который был бы способен передать интуицию чего-либо, что происходит *ex nihilo*, то есть беспричинно. После чего эта концепция проецировалась на тот предмет, который они желали

наделить свободой. В системе Фихте свободой наделяется «Я», в системе Шеллинга, соответственно, категория природы. В философии Гегеля данная концепция также занимает определенное место, однако Гегель применяет её исключительно в отношении абстрактной категории количества в «Науке логики». Именно это отношение позволяет совершить переход от непрерывного количества (*kontinuierliche Größe*) к дискретному (*diskrete Größe*) [74, S. 228], а также к категории числа [74, S. 230]. При этом всякое ограничение непрерывности приводит к продуцированию качества из количества. Другими словами, Гегель, по-видимому, мыслит данный процесс таким образом, что ограничение количества, переход из бесконечного бытия в конечное бытие сопровождается возникновением качества. Поэтому в данном разделе Гегель рассуждает преимущественно о математических величинах [74, S. 233]. То есть Гегель не относит данную теорию к философии духа, но только к процессу генезиса категорий в «Науке логики». Тем самым можно заключить, что концепция свободы как спонтанности чужда Гегелю как в отношении духа, то есть общества, так и в отношении природы. Понятие свободы в системе Гегеля оказывается невозможным без определения, то есть без концепции детерминизма. В рамках своего рационализма Гегель не допускает существования чего-либо немислимого, выходящего за рамки понятия. Поэтому неопределённость тождества обозначает только пустоту этого понятия, а не какую-то иррациональную сущность, беспричинность, спонтанность и т.д. И хотя Гегель, также как Шеллинг и Фихте, начинает свою систему с понятия тождества в форме бытия, сама категория бытия является первой лишь постольку, поскольку она представляет собой нечто самое общее и неопределённое в системе.

Таким образом, понятие тождества имеет разнообразные функции и задачи в теории свободы философии немецкого идеализма. Некоторые смыслы тождества, как, например, в отношении воли заимствует и Гегель. Однако по большей части понятие тождества по сравнению с Фихте и Шеллингом в философии Гегеля приобретает отрицательное значение. В социально-политическом аспекте различия между системами Шеллинга и Гегеля также

обусловлены учением о тождестве. Так, если Шеллинг истолковывает тождество как единство природы и человека, то последнее не может не отразиться на понимании Шеллингом значения свободы в обществе. С точки зрения Шеллинга, единство природы и человека как осуществление свободы предполагает негативную оценку роли государства. В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг пишет: «государственный механизм обращает своё принуждение против свободных существ, которые могут быть принуждены лишь до тех пор, пока находят в этом свою выгоду» [161, S. 255]. Таким образом, Шеллинг исходит исключительно из понимания свободы как автономии индивидуума. Государство является в представлении Шеллинга лишь необходимым злом, поскольку препятствует «посягательству на свободу» другого [161, S. 253]. Напротив, в философии Гегеля правовой порядок представляет собой нечто большее, чем ограничение свободы ради безопасности другого.

Заключение

Основная задача настоящей работы состояла в том, чтобы показать существенную роль, которую сыграла категория природы в становлении триадного метода Гегеля. Согласно гипотезе, высказанной в ходе исследования, формирование триадного метода Гегеля происходило под влиянием разногласий с Шеллингом по вопросу места и статуса природы в системе. Как было показано в третьей главе исследования, Гегель приписывал Шеллингу точку зрения, согласно которой категория интеллектуального созерцания предполагает осуществление идеала естественного состояния философии просвещения. В данном случае гносеология Шеллинга была основана не только на стремлении познать природу, но и на стремлении доказать необходимость единства человека и природы. Процесс познания, таким образом, был истолкован не только как процесс приобретения нового знания, но и как онтологическое единство с объектом познания. Данную особенность триадного метода Шеллинга усваивает также и Гегель в своей философии Франкфурстского периода. Как видно из критики Гегелем и Шеллингом субъективного тождества Фихте, понимание объекта познания как субъективного представления уже не может удовлетворить обоих мыслителей. По этой причине гносеологические идеи немецкой философии приобретают онтологическое измерение, что находит выражение в теории единства бытия и мышления.

В научной литературе зачастую высказывается мнение, что ещё раньше Шеллинга данная идея была предложена Гельдерлином [24, p. 375], [48, S. 105], [88, p. 71]. Однако если тезис о том, что в основе триадного метода лежит идея естественного состояния, верен, то следует допустить, что именно Шеллинг предложил данный метод. Ещё прежде, чем Гельдерлин высказал свою теорию бытия как тождества субъекта и объекта, в ранних работах Шеллинга появляется теория единства человека и природы. При этом уже в этот ранний период Шеллинг стремился связать процесс познания с теорией естественного состояния. Состояние единства человека и природы отпечатывается в образах, которые несут

в себе древние мифы, поэтому как полагал Шеллинг естественное состояние может быть достигнуто через познание мифологии.

Таким образом, именно стремление Шеллинга превратить этический идеал естественного состояния в онтологическую категорию стало началом абсолютного идеализма. В философии просвещения естественное состояние зачастую понимается как простота в этическом смысле. Данная идея в философии немецкого идеализма могла быть истолкована в онтологических терминах. Так, единство интеллигенции и природы понимается в системе Шеллинга как простое (einfach) тождество [161, S. 296]. Тем самым в финал своей системы Шеллинг закладывает простоту в качестве конечной цели развития системы.

В работах Франкфуртского периода Гегель еще находится под влиянием Шеллинга, принимая единство субъекта и объекта в качестве простого тождества, что накладывает отпечаток на диалектику Гегеля того периода. Однако во время работы над «Феноменологией духа» Гегель приходит к новому пониманию триадного метода. В философии Гегеля место природы занимает дух, что предполагает в свою очередь изменение структуры триады. Вместо естественного состояния как цели, к которой стремится субъект, в философии Гегеля на первый план выходит философия духа. Эти изменения по сравнению с системой Шеллинга выражаются в концепции синтеза Гегеля. Синтез в рамках новой системы был понят как сохранение противоречия в единстве. Тем самым в своей системе Гегель предполагает такую схему развертывания категорий, при которой сложность, содержательность категорий постоянно возрастает при приближении к финалу системы. Отсюда также следует вывод, что схемы триадного развертывания категорий Шеллинга и зрелого Гегеля различаются в самых существенных своих чертах.

Не последнюю роль в разрыве Шеллинга и Гегеля сыграл также вопрос о свободе. Если Шеллингу более свойственно понимание свободы как автономной свободы, то в философии Гегеля, напротив, поступательное развитие общества и цивилизации предполагает расширение свободы. Концепция свободы Шеллинга, по всей видимости, была детерминирована философией просвещения. В рамках

последней государство и общество понимается как источник принуждения, соответственно, единство человека с природой есть состояние, которое с необходимостью предшествует жизни в обществе, поэтому данное состояние воплощает в себе подлинную свободу. В своей системе Гегель пытается дать ответ такой идее. Вместо автономного понятия свободы Гегель предлагает такую теорию, в которой свобода выбора возрастает благодаря развитию общества. Государство перестает быть необходимым злом, существующим только ради сохранения безопасности, и превращается в подателя благ цивилизации. В основе философии Гегеля, таким образом, лежит стремление сохранить идею прогресса и ценности цивилизации. Не последнюю роль играет также и то, что Гегель помещает в финал своей системы именно дух, а не природу. Мотивы Гегеля в данном случае невозможно понять, не приняв во внимание значение, которое имела природа в мировоззрении философов того времени.

Прямой вывод, который можно сделать из сравнения триадных методов и основных положений систем Шеллинга и Гегеля состоит в том, что методология абсолютного идеализма разрабатывалась не для решения абстрактных, теоретических проблем системы, а прежде всего, как ответ на этические вопросы, которые возникали в процессе развития немецкой классической философии. Именно в этической и ценностной плоскостях лежат, кажется, основные причины, повлиявшие на разрыв Шеллинга и Гегеля и определившие специфику их методов. Прежде всего, это относится к тому факту, что Гегель мог не принять концепцию свободы, которая подразумевается высоким статусом природы в философии Шеллинга. Понятие простоты было неотъемлемой частью такой теории, и именно из-за простоты Гегель отвергал теорию тождества субъекта и объекта в «Феноменологии духа» и в своих более поздних работах. При этом значение проблемы природы для Гегеля очевидно уже из того, что вопрос природы рассматривается Гегелем в разделах своей логики, непосредственно предшествующих изложению триадного метода в «Трёх отношениях мысли к объективности». То есть Гегель в данном случае предпосылает рассмотрение вопроса о «естественном состоянии» своим размышлениям о спекулятивном

методе в «Трёх отношениях мысли к объективности». На вопрос о том, почему концепция естественного состояния находится в фокусе внимания Гегеля в Малой логике, невозможно ответить, не приняв тот факт, что проблемы природы и «естественного состояния» имели существенное влияние на становление метода Гегеля.

Влияние проблемы природы на триадную методологию немецких философов станет еще более явным, если обратиться к философскому контексту последнего десятилетия восемнадцатого века. Категория природы, так или иначе, является неотъемлемой составляющей учения об идеале в рамках немецкого идеализма и философии романтизма восемнадцатого века. Данная проблематика находит отражение как в философии Шеллинга и Гегеля, так и в идеях Гельдерлина, Новалиса, Фридриха Шлегеля. Фактически структура триады определяется в данном случае тем, какой идеал заложен в философскую систему. Вопрос о роли идеала в философии немецкого идеализма освещается в научной литературе [60, S.77]. Нелли Васильевна Мотрошилова в своей работе «Путь Гегеля к Науке логики» указывает на значение, которое имело противопоставление живого опыта индивида отчуждённым формам культуры для молодого Гегеля [11, с.42], а также на роль разума в философии Гегеля [11, с.185]. На значение практического разума в философии Шеллинга и Гегеля указывает также Крен Глой [62, S.14], не затрагивая, правда, в связи с этим проблему природы и теории естественного состояния.

Учение об идеале в немецкой философии и философии романтизма можно рассматривать в качестве попытки дать ответ на вопрос о смысле жизни в рамках идеалистических систем. Карен Глой для прояснения этой идеи обращается к геометрическим метафорам. С точки зрения немецкой исследовательницы, идеалу бесконечного стремления соответствует образ прямой линии. В философии Шеллинга и Гегеля этому образу противопоставляется круг, выражающий идею абсолюта, познающего самого себя. Тем самым недостижимость бесконечного идеала, выраженного в образе прямой линии, снимается в немецкой философии за счет идеи циклической бесконечности. С точки зрения Карен Глой, концепции

абсолюта в философии Шеллинга и Гегеля в своих основных чертах сходны. Однако при сравнении теории абсолюта Гегеля с аналогичными концепциями философии романтизма становится заметна разница в подходах немецких философов. Принципиальным отличием системы Гегеля является то, что немецкий мыслитель избегал использовать категорию природы при определении абсолюта. Соответственно, философы-романтики рассматривают категорию природы в качестве неотъемлемого элемента стратегии разрешения противоречий в системе. Тем самым в основании концепции цели системы, равно как триадного метода, лежит этическая проблематика, связанная с теорией природы и концепцией естественного состояния.

В «Энциклопедии ...» Гегеля проблема цели системы формулируется следующим образом, Гегель полагает, что цель (Zweck) [67, S.387] должна иметь два противоположных признака: с одной стороны, она должна быть конечной, а с другой – бесконечной. Конечность в данном случае выражается в том, что цель должна быть достижимой, в противном случае стремление к последней будет бессмысленным. Соответственно, второй признак цели заключается в том, что она должна быть бесконечной, поскольку её значимость должна быть непреходящей для человека. Эти рассуждения Гегель относит равным образом и к абсолютной идее [67, S.388], и к идеализму в целом [69, S.386]. В данном случае идеализм Гегеля – это не только философия объективного идеализма, но и концепция идеала системы (Ideal). Поэтому Гегель рассуждает в данном случае об идеализме, как единстве конечного и бесконечного.

Если идеал является только лишь достижимым, то он в качестве цели теряет всякий смысл. Если же, наоборот, идеал недостижим, то стремление осуществить последний также не имеет смысла. Сама проблематика идеала явным образом исходит из «Критики практического разума» Канта. Разум в этической сфере не ограничен чувственностью, поэтому он становится подателем возвышенного идеала. В диссертационной работе «О начале человеческого зла...» Шеллинг ещё придерживается кантианского понимания роли разума в этике. Однако уже в следующей работе «О мифах...» Шеллинг отходит от такого понимания,

предпочитая мыслить в качестве финального синтеза воссоединение человека с природой и тем самым возвращение к естественному состоянию. Природа в таком случае становится альтернативной этическому идеалу разума. Идеал разума, как видно из рассмотрения текста статьи «О мифах...» в третьей главе настоящей работы, понимается Шеллингом, в том числе и как причина человеческого страдания. Предугадывая более поздние тенденции развития европейской философии, Шеллинг понимает возвышенный характер идеала как источник принуждения. Именно по этой причине в немецкой философии конца восемнадцатого века природа становится неотъемлемым элементом философского синтеза. Вслед за Шеллингом природа в мировоззрении таких романтиков, как Гельдерлин, Новалис, Фридрих Шлегель, определяется как цель человека. При этом в той или иной форме каждый из философов предпринимал попытку истолковать стремление к природе как бесконечное стремление в духе системы Фихте. Немецкие философы в данном случае пытались сохранить бесконечность идеала, устранить в то же время его возвышенный, а значит насильственный по отношению к человеку характер. Решение проблемы заключалось в том, что на место идеала разума становился идеал простоты, почерпнутый из теории естественного состояния. Поэтому в философских фрагментах Новалиса природа, являясь целью человека, в то же время остается недостижимым предметом бесконечного стремления; в учении Шлегеля, как полагают некоторые исследователи, основой синтеза является ирония как парадоксальное сочетание реального и духовного, при котором сохраняется противоречивый характер этого единства. В своей «Трансцендентальной системе идеализма» Шеллинг также стремится представить единство интеллигенции и природы таким образом, чтобы последнее было одновременно простым единством и бесконечной деятельностью творческого гения. Гегель во многом следует за этими решениями, полагая в качестве финальной цели развития системы сочетание противоположных категорий бесконечности и конечности. Идеалом, который в полной мере соответствует этому требованию в философии Гегеля, становится свобода. Свобода, таким образом, одновременно является и

достижимой в качестве состояния, которое достигает дух в финале системы, и бесконечной деятельностью, идея которой выражается также в образе круга. При этом сохраняя в своем учении об идеале оба признака, Гегель в то же время отказывается от природы. Если в философии Шеллинга и немецкого романтизма природа являлась тем конечным состоянием, к которому стремится человек, поскольку позволяет упразднить насильственный характер идеала бесконечного стремления, то в системе Гегеля идеал природы полностью отбрасывается. Акт возвращения отчужденного субъекта в философии Гегеля осуществляет не в отношении природы, а в отношении идеи, которая предшествует природе. Тем самым Гегель избавляется от учения, согласно которому цивилизация является источником несвободы. Последнему Гегель противопоставляет идею свободы, предполагающую непрерывный прогресс, развитие, эволюцию духа. Применительно к триадному методу эти идеи выражаются в том, что триада предполагает возникновение и постоянное сохранение множественности в синтезе. Именно отказ Гегеля от концепции природы как момента финального синтеза лежал, таким образом, в основании его собственного оригинального способа философствования.

Список литературы:

1. Вольтер. Философские повести и рассказы / Пер. под ред. А. Н. Горлина, П. К. Губера. М.-Л.: Academia, 1931. 498 с.
2. Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: Университетская книга, 2000. 455 с.
3. Гайденко П.П. Парадоксы учения о свободе Фихте. URL: <http://psylib.org.ua/books/gaidp01/txt02.htm> (дата обращения 02.01.2018).
4. Гулыга А. Шеллинг. Москва: Молодая гвардия, 1984. 316 с.
5. Декарт Р. Том 1 // Р. Декарт. Сочинения в двух томах / Под ред. В.В. Соколова. Москва: Мысль, 1989. 655 с.
6. Декарт Р. Том 2 // Р. Декарт. Сочинения в двух томах / Под ред. В.В. Соколова. Москва: Мысль, 1989. 633 с.
7. Длугач Т.Б. От Канта к Фихте: Сравнительно-исторический анализ. М: Канон, 2010. 368 с.
8. Коплстон. Ф. От Фихте до Ницше / Пер. Васильева В.В. Москва: Республика. 2004. 490 с.
9. Крический А.В. Абсолютный дух сквозь лики триединства: сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга. М.: ИФ РАН, 2011. 200 с.
10. Кричевский А.В. Образ Абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. Москва: ИФ РАН, 2009. 200 с.
11. Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики», 1984. Москва: Наука. 351 с.
12. Рассел Б. Избранные труды. Сибирское университетское издательство, 2007. 267 с.
13. Рассел Б. История западной философии. Том 2. Москва: МИФ, 1993. 444 с.
14. Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения в трех томах. Том 1. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1961. 850 с.

15. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре или принципы политического права. Москва: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. 123 с.
16. Селиванов Ю. Р. Метод феноменологии духа // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Под. ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон, 2010. с. 161-172.
17. Соловьев Э. Ю. Понятие права у Канта и Гегеля с точек зрения русской традиции и современности // Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном / Под ред. Козловский П. И. Соловьева Э. Ю. Москва: Республика, 2000. с. 252-272.
18. Степин В. С. Гегель и современная наука // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Под. ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон, 2010. с. 606-635.
19. Юм Д. Том 2 // Д. Юм. Сочинения в двух томах / М.: Мысль, 1996. 798 с.
20. Якобс В. Происхождение зла и человеческая свобода или трансцендентальная философия и метафизика. Вопросы философии. 1994. № 1. с. 102-110.
21. Baillie J.B. The Origin and Significance of Hegel Logic: A General Introduction To Hegel's System. New York and London: Macmillan, 1901. 250 p.
22. Beierwaltes, W. The Legacy of Neoplatonism in F. W. J. Schelling's Thought // International Journal of Philosophical Studies. 2010. No. 10:4. pp. 393-428.
23. Beiser F. Enlightenment, Revolution and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800. Cambridge: Harvard University Press, 1992. 434 p.
24. Beiser F. German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801. Cambridge; London: Harvard University Press. 2002. 726 p.
25. Beiser F. Hegel. New-York; London: Routledge, 2005. 353 p.
26. Beiser F. Hegel and Naturphilosophie // Studies in History Philosophy of Science. Elsevier Science Ltd. 2003. No. 34. pp. 135–147.

27. Beiser F. *The Enlightenment and idealism / The Cambridge Companion to German Idealism* // ed. by K. Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. pp. 18-37.
28. Beiser F. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003. 243 p.
29. Bienenstock M. *Zur Revision der praktischen Philosophie Hegels in dem Systementwurf von 1805/06/ Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels* // Hrsg. von Kimmerle H. Berlin: Akademie Verlag, 2004. S. 215-229.
30. Bohnet C. *Logic and the Limits of Philosophy in Kant and Hegel*. New York: Palgrave Macmillan, 2015. 270 p.
31. Bormann M. *Der Begriff der Natur: Eine Untersuchung zu Hegels Naturbegriff und dessen Rezeption*. Herbolzheim: Centaurus Verlag & Media UG, 2000. S. 111.
32. Breidbach O. *Schelling und die Erfahrungswissenschaft* // *Sudhoffs Archiv*. 2004. № 88. 2. S. 153-174.
33. Breidbach O. *Standortbestimmungen – Einige einleitende Bemerkungen / Hegels Naturphilosophie in der Dritten Moderne: Bestimmungen, Probleme und Perspektiven* // Hrsg. von Breidbach O., Neuser W. Berlin: VWB Verlag, 2010. S. 9-21.
34. Brinkmann K. *Idealism Without Limits: Hegel and the Problem of Objectivity*. Boston: Springer Netherlands, 2011. 283 p.
35. Burbidge J. W. *Hegel's Systematic Contingency*. New-York: Palgrave Macmillan, 1988. 219 p.
36. Burbidge J. W. *The Logic of Hegel's Logic*. Calgary: Broadview Press Inc, 2006. 168 p.
37. D'Alfonso M. *Die romantische Sehnsucht nach dem Unendlichen / Handbuch Deutscher Idealismus*. // Hrsg. von Sandkühler H. J. Stuttgart: B. Metzler Verlag, 2005. S. 335-336.

38. Depré O. *The Ontological Foundations of Hegel's Dissertation of 1801 / Hegel and the Philosophy of Nature* // Ed. by Houlgate S. New-York: State University of New York Press, 1998. P. 257-281.
39. Düsing K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016. 399 S.
40. Düsing K. *Ontology and Dialectic in Hegel's Thought / The Dimensions of Hegel's Dialectic* // ed. by Limnatis N. G. NY: Continuum, 2010. pp. 97- 123.
41. Düsing K. *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena / Hegel-Studien: Band 5* // Hrsg. von Nicolin. F., Pöggeler. O. Bonn: H. Bouvier und Co. Verlag, 1969. S. 95-129.
42. Düsing K. *Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität. Zum Paradigmenwechsel Hegels in Jena / Gemeinsame Tagung der Internationalen Hegel-Gesellschaft und der Internationalen Hegel-Vereinigung* // Hrsg. von H. Kimmerle. Berlin: Akademie Verlag, 2003. S. 185-199.
43. Engels D. «Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit?» Hegel und der «Fortschritt» in der Weltgeschichte. Überlegungen zur Verbindung von Dialektik und Kulturmorphologie / *Hegels Naturphilosophie in der Dritten Moderne: Bestimmungen, Probleme und Perspektiven* // Hrsg. von Breidbach O., Neuser W. Berlin: VWB Verlag, 2010. S. 21-41.
44. Falkenburg B. *How to Save the Phenomena: Meaning and Reference in Hegel's Philosophy of Nature / Hegel and the Philosophy of Nature* // Ed. by S. Houlgate. New-York: State University of New York Press, 1998. pp. 97-137.
45. Fichte J. G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017. 258 S.
46. Fincham R. *Schelling's Subversion of Fichtean Monism, 1794–1796 / Fichte, German Idealism, and Early Romanticism* // ed. by Breazeale D.; Rockmore T. Amsterdam-NY: Rodopi, 2010. P. 327-343.
47. Fink-Eitel H. *Dialektik und Sozialethik: Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Logik*. Meisenheim: Anton Hain, 1978. 257 S.

48. Frank M. Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik. München: W. Fink Verlag, 1992. S. 395.
49. Frank M. Identität der Identität und der Nichtidentität // Hegel-Jahrbuch 2013. Vol. 19. No. 1. S. 233-253.
50. Frank M. Philosophy as «Infinite Approximation». Thoughts arising out of the «Constellation» of Early German Romanticism / German Idealism: Contemporary Perspectives // ed. by Espen Hammer. NY: Routledge, 2007. pp. 291-309.
51. Frank M. Reduplikative Identität: Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag Gunther, 2018. 307 S.
52. Frank M. The Philosophical Foundations of Early German Romanticism // Trans. by Elizabeth Millán-Zaibert. NY: State University of New York Press, 2004. 285 p.
53. Forster M. N. Hegel and Skepticism. Cambridge: Harvard University Press, 1989. 256 p.
54. Fulda H. F. Dialektik in Konfrontation mit Hegel / Hegel, Perspektiven seiner Philosophie heute // Hrsg. von Heidtmann B. Köln: Pahl-Rugenstein, 1981. S. 63-84.
55. Fulda H. F. Unzulaengliche Bemerkungen zur Dialektik / Hegel-Bilanz: Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels // Hrsg. von R. Heede. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 1973. S. 231-282.
56. Fulda H. F. Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise / Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels // hrsg. von R.-P. Horstmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978. S. 124-177.
57. Fulda H. F. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. München: C. H. Beck, 2003. 345 S.
58. Fulda H. F. Hegels. Begriff des absoluten Geistes // Hegel-Studien. 2001. No. 36. S. 171-198.

59. Fulda H. F. Zur Logik der Phänomenologie von 1807 / Hegel-Tage Royaumont 1964. Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes // Hrsg. von Gadamer Hans-Georg. Bonn: H. Bouvier und Co. Verlag, 1966. S. 75-101.
60. Gabriel M. The Dialectic of the Absolute: Hegel's Critique of Transcendent Metaphysics / The Dimensions of Hegel's Dialectic // ed. by Limnatis N. G. NY, Continuum, 2010. pp. 76-97.
61. Garrison J. W. Metaphysics and Scientific Proof: Newton and Hegel / Hegel and Newtonianism. International Archives of the History of Ideas // ed. by M. J. Petry. Luxemburg: Springer Science+Business Media B.V, 1993. pp. 3-16
62. Gloy K. Vernunft und das Andere der Vernunft. München-Freiburg, Verlag Karl Alber, 2001. S. 351.
63. Goethe J. W. V. Band 12 // J. W. V. Goethe. Werke in 14 Bänden / Hamburg: Christian Wegner Verlag, 1963. S. 744.
64. Guyer P. Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism / The Cambridge Companion to German Idealism // ed. by K. Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. pp. 37-57.
65. Guyer P. Hegel, Leibniz, and the Contradiction in the Finite // Philosophy and Phenomenological Research. 1979. Vol. 40. No. 1. pp. 75-98.
66. Hegel G. W. F. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Scotts Valley: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013. 96 S.
67. Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Ersten Teil // G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden / Hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Sinzheim: Suhrkamp, 2017. 492 S.
68. Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zwischen Teil // G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden / Hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Sinzheim: Suhrkamp, 2017. 439 S.
69. Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil // G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden / Hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. – Sinzheim: Suhrkamp, 2017. 432 S.

70. Hegel G. W. F. Jenaer Kritische Schriften: Glauben Und Wissen. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. 155 S.
71. Hegel G. W. F. Jenaer Schriften // G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden / Hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Sinzheim: Suhrkamp, 1986. S. 582.
72. Hegel G. W. F. Phänomenologie Des Geistes // G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden / Hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Baden-Baden: Suhrkamp, 1989. 593 S.
73. Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III // G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden / Hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Baden-Baden: Suhrkamp, 1986. 566 S.
74. Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik I // G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden / ed. by E. Moldenhauer, K. M. Michel. Sinzheim: Suhrkamp, 2017. 457 S.
75. Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik II // G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden / Hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Sinzheim: Suhrkamp, 2017. 576 S.
76. Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte // G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden / Hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Baden-Baden: Suhrkamp, 1989. 560 S.
77. Hegel G.W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. // G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden / Hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Baden-Baden: Suhrkamp, 1990. 440 S.
78. Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts // G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden / Hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Baden-Baden: Suhrkamp, 1989. 523 S.
79. Hegel G.W.F Frühe Schriften // G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden / Hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Baden-Baden: Suhrkamp, 1989. 620 S.
80. Hegel G.W.F. Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie: Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur

- und des Geistes // Hrsg. von K. Düsing und H. Kimmerle. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1986. 285 S.
81. Hegel G.W.F Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes // Hrsg. von R.-P. Horstmann. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1987. 319 S.
82. Hegel G.W.F The Jena System 1804-1805: Logic and Metaphysics // Ed. by Rolf-P. Horstmann and Johann Heinrich Trede. Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press, 1986. 195 p.
83. Heidemann H. D. Doubt and Dialectic: Hegel on Logic, Metaphysics, and Skepticism / The Dimensions of Hegel's Dialectic // ed. by Limnatis N. G. NY, Continuum, 2010. pp. 157-173.
84. Henrich D. Formen der Negation in Hegels Logik / Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels // hrsg. von R.-P. Horstmann. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978. S. 432.
85. Henrich D. Hegel im Kontext. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971. 211 S.
86. Henrich D. Hegels Theorie über den Zufall. Kant-Studien, V. 50, №1-4, S. 131-148.
87. Henrich D. Konstellationen Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1995). Stuttgart: Klett-Cotta, 1991. S. 295.
88. Henrich D. The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin. Stanford: Stanford University Press, 1997. 302 p.
89. Herder J. G. V. Philosophical Writings / trans. by Michael N. Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 436 p.
90. Hoffmann T. S. Georg Wilhelm Friedrich Hegel - A Propaedeutic / trans. by Healan D. Leiden-Boston: Brill, 2015. 400 p.
91. Horstmann R.-P. Einleitung: Schwierigkeiten und Voraussetzungen der dialektischen Philosophie Hegels / Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels // hrsg. von R.-P. Horstmann. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978. S. 213-230.

92. Horstmann R.-P. *The early philosophy of Fichte and Schelling / The Cambridge Companion to German Idealism* // ed. by K. Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. pp. 117-141.
93. Horstmann R.-P. *Wahrheit aus dem Begriff*. Frankfurt am Main: Anton Hein, 1990. 90 S.
94. Horstmann R.-P. *What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?* // *European Journal of Philosophy*. 1999. V. 7. No. 2. pp. 275-287.
95. Houlgate. S. *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*. Hoboken: Blackwell publishing, 2005. 315 p.
96. Houlgate S. *Glaube, Liebe, Verzeihung Hegel und die Religion / Religion und Religionen im Deutschen Idealismus* // Hrsg. von F. Hermann, B. Nonnenmacher und F. Schick. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. 592 S.
97. Houlgate S. *Substance, Causality, and the Question of Method in Hegel's Science of Logic // The Reception of Kant's Critical Philosophy Fichte, Schelling, and Hegel* / Ed. by S. Sedgwick. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 232-253.
98. Hölderlin F. *Theoretische Schriften*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998. S. 130.
99. Höhle V. *Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988. 709 S.
100. Höhle V. *Hegel und Spinoza* // *Tijdschrift voor Filosofie*. 1997. No. 1. S. 69-88.
101. Ihmig. K.-N. *Hegel's Rejection of the Concept of Force / Hegel and Newtonianism*. *International Archives of the History of Ideas* // Ed. by M. J. Petry. Luxemburg: Springer Science+Business Media B.V, 1993. pp. 399-414.
102. Jacobi H. F. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Humburg, Meiner Felix Verlag, 2000. S. 373.
103. Jaeschke W. *Absolute Idee: Absolute subjektivität. Zum Problem der Persönlichkeit Gottes in der Logik und in der Religionsphilosophie* // *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 1981. Vol. 35. No. ¾. P. 385-416.

104. Jaeschke W. Hegel-Handbuch: Leben - Werk - Schule. B. Metzler Verlag, 2016. 540 S.
105. Janke, W. Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus: Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre. Amsterdam-New York: Editions Rodopi B.V., 2009. 374 S.
106. Jürgensen S. Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997. 357 S.
107. Kant I. Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte / Klassiker der Politik // Hrsg. von Gablentz O.H. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1965. S. 48-63.
108. Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. Ditzingen: Reclam Verlag, 2002. S. 301.
109. Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956. S. 828.
110. Kesselring T. Die Produktivität der Antinomie: Hegels Dialektik Lichte der genetischen Erkenntnistheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. S. 438.
111. Kimmerle H. Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800–1804. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982. S. 330.
112. Kimmerle H. Die allgemeine Struktur der dialektischen Methode // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1979. Bd. 33, №. 2. S. 184-209.
113. Kimmerle H. Zur Genesis des Hegeischen Systembegriffs // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 1979. Bd.14. № 3. S. 294-315.
114. Knittermeyer H. Schelling und die Romantische Schule. München: Verlag Ernst, 1929. S. 481.
115. Knjazev-Adamović, S. Hegal and logic // Contemporary Yugoslav Philosophy: The Analytic Approach / ed. by Aleksandar Pavković. Dordrecht: Springer, 1988. pp. 151-173.

116. Knudsen H. Gottesbeweise im deutschen Idealismus: Die modaltheoretische Begründung des Absoluten dargestellt an Kant, Hegel und Weisse. Berlin: de Gruyter, 1972. S. 280.
117. Kluit P. M. Inertial and Gravitational Mass: Newton, Hegel and Modern Physics / Hegel and Newtonianism. International Archives of the History of Ideas // ed. by M. J. Petry. Luxemburg: Springer Science+Business Media B.V, 1993. P. 229-247.
118. Kreines J. Hegel's Critique of Pure Mechanism and the Philosophical Appeal of the Logic Project // European Journal of Philosophy, 2004. №12:1. pp. 38-74.
119. Larmore C. Holderlin and Novalis / The Cambridge Companion to German Idealism // ed. by K. Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. pp. 141-161.
120. Lauer C. T. The Suspension of Reason in Hegel and Schelling. NY: Continuum, 2007. 247 p.
121. Laughland J. Schelling versus Hegel. Farnham: Ashgate Publishing Company, 2007. 159 p.
122. Lovejoy A.O., G. Boas. Primitivism and Related Ideas in Antiquity. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1935. P. 482
123. Lee O. Method and System in Hegel // The Philosophical Review. 1939. Vol. 48. No. 4. pp. 355-380.
124. Limnatis N. G. The Dialectic of Subjectivity, Intersubjectivity, and Objectivity in Hegel's System // The Dimensions of Hegel's Dialectic / ed. by N. G. Limnatis. NY, Continuum, 2010. pp. 173-193.
125. Loheide B. Fichte Und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 2000. S. 417.
126. Lütterfelds W. Hegels Identitätsthese von der Substanz als Subjekt und die dialektische Selbstaflösung begrifflicher Bestimmungen Synthesis Philosophica. 2007. No. 22 (1). S. 59-85.

127. Millan-Zaibert E. Forgetfulness and Foundationalism: Schlegel's Critique of Fichte's Idealism // Fichte, German Idealism, and Early Romanticism / ed. by Breazeale D., Rockmore T. Amsterdam-NY: Rodopi, 2010. P. 149-165.
128. Millan-Zaibert E. Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy. New York: State University of New York Press, 2007. P. 256.
129. Mure G. R. G. A study of Hegel's logic. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1950. 375 p.
130. Müller-Lüneschloß, V. Natur und Geisterwelt: Spekulation und Erfahrung. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 2012. 316 S.
131. Nancy J.-L. Hegel: The Restlessness of the Negative // Trans. by Jason Smith and Steven Miller. Minneapolis-Landon: University of Minnesota Press, 2002. 124 p.
132. Neuhouser F. Rousseau und Hegel: Zwei Begriffe der Anerkennung // Subjektivität und Autonomie: Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie / Ed. by S. Lang, L-T Ulrichs. Berlin: De Gruyter, 2013. S. 275-288.
133. Neuhouser F. Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom. Cambridge: Harvard University Press, 2000. 337 p.
134. Neuser W. Einfluß der Schellingschen Naturphilosophie auf die Systembildung bei Hegel // Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus / Hrsg. von Gloy K., Burger P. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1993. S. 238-267.
135. Neuser W. Hegels Naturphilosophie der Jenaer Zeit und ihre Bedeutung für die Systemkonzeption // Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels / Hrsg. von Kimmerle H. Berlin: Akademie Verlag, 2004. S. 89-99.
136. Neuser W. Natur und Begriff Zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel. New York: Springer, 1995. 294 S.
137. Neuser W. Zur gegenwärtigen Rezeption der Naturphilosophie des klassischen Deutschen Idealismus (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) in Deutschland / Metamorphosen der Vernunft // Hrsg. von A. Lazzari. Würzburg 2003. S. 141-157.

138. Nivala A. The Romantic Idea of the Golden Age in Friedrich Schlegel's Philosophy of History. New York: Routledge, 2017. P. 273.
139. Novalis. Das Allgemeine Brouillon Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1993. S. 294.
140. Nuzzo A. Changing Identities: Dialectical Separations and Resisting Barriers / Identity and Difference Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics // ed. by P. T. Grier. New York: Sony Press, 2007. pp. 131-155.
141. Patten A. Hegel's Idea of Freedom. Oxford-NY: Oxford University Press, 1999. 231 p.
142. Pinkard T. Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility. Philadelphia: Temple University Press, 1988. 236 p.
143. Pippin R. Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness. New York-Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 169 p.
144. Pluder V. Die Vermittlung Von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie. Stuttgart: Frommann Holzboog, 2013. S. 684.
145. Posch T. Hegel's Criticism of Newton's Physics: A Reconsideration // Oxford Conference on «Hegel and British Thought». 2004. September. URL: http://sammelpunkt.philo.at:8080/988/1/posch_oxford.pdf (дата обращения 02.01.2017).
146. Rand. S. The Importance and Relevance of Hegel's «Philosophy of Nature» // The Review of Metaphysics. 2007. Vol. 61. No. 2. pp. 379-400.
147. Redding P. Analytic philosophy and the return of Hegelian thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 252.
148. Redding P. Continental Idealism: Leibniz to Nietzsche. NY: Routledge, 2009. 229 p.
149. Redding P. Georg Wilhelm Friedrich Hegel // The Stanford Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/hegel/> (дата обращения 02.01.2017).

150. Reich C. Technik als Komplementarerbegriff zur Nature / Hegels Naturphilosophie in der Dritten Moderne: Bestimmungen, Probleme und Perspektiven // Hrsg. von Breidbach O., Neuser W. Berlin: VWB Verlag, 2010. S. 59-71.
151. Reill P. H. Vitalizing Nature in the Enlightenment. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005. 388 p.
152. Rockmore T. Before and After Hegel: A Historical Introduction to Hegel's Thought. Oakland: University of California Press, 1993. 211 p.
153. Rockmore T. Dialectic and Circularity: Is Hegelian Circularity a New Copernican Revolution? / The Dimensions of Hegel's Dialectic // ed. by Limnatis N. G. NY, Continuum, 2010. pp. 55-76.
154. Rockmore T. Hegel's Circular Epistemology Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Bloomington: Indiana University Press, 1986. 202 p.
155. Rockmore T. Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy. New Haven-London: Yale University Press, 2005. 280 p.
156. Rotenstreich N. From Substance to Subject: Studies in Hegel. Hague: Martinus Nijhoff, 1974. 132 p.
157. Rüben P. Von der «Wissenschaft der Logik» und dem Verhältnis von Dialektik und Logik / Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels // hrsg. von R.-P. Horstmann. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978. S. 70-101.
158. Theunissen M. Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysische Wahrheitsbegriffs / Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels // hrsg. von R.-P. Horstmann. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978. S. 324-360.
159. Theunissen M. Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016. S. 502
160. Theunissen M. Selbstverwirklichung und Allgemeinheit Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins. Berlin: De Gruyter, 2012. S. 62.
161. Schelling F. W. J. System des transzendentalen Idealismus. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000. 305 S.

162. Schelling F. W. J. Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005. 165 S.
163. Schelling F. W. J. Band 2 // Ausgewählte Schriften in 6 Bänden / Sinzheim: Suhrkamp, 1985. 619 S.
164. Schelling F. W. J. Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Jena-Leipzig: Christian Ernst Gabler, 1799. 321 S.
165. Schelling F. W. J. Band 1 // Werke in 16 Bänden / Stuttgart: Frommann Holzboog, 1976. S. 359.
166. Schelling F. W. J. Von der Weltseele: Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Hamburg: Tredition Classics, 2006. 231 S.
167. Schelling F. W. J. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. URL: <https://vitpokorny.files.wordpress.com/2015/02/schelling-friedrich-wesen-der-menschlichen-freiheit.pdf> (дата обращения 02.01.2018).
168. Schlegel A. W., Schlegel F. Athenaeum 1798-1800. Stuttgart, Cotta: 1960. S. 1160.
169. Schleiden M. J. Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft: Zum Verhältnis der physikalistischen Naturwissenschaft zur spekulativen Naturphilosophie. Hamburg: Severus Verlag, 2012. S. 87.
170. Sedgwick S. Hegel on Kant's Antinomies and Distinction between General and Transcendental Logic // Hegel Today. 1991. Vol. 74. No. 3. pp. 403-420.
171. Shmueli E. Hegel's Interpretation of Spinoza's Concept of Substance // International Journal for Philosophy of Religion. 1970. Vol. 1. No. 3. pp. 176-191.
172. Sinclair I. Wahrheit Und Gewissheit. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2015. S. 273.
173. Stern R. «Determination is negation»: The Adventures of a Doctrine from Spinoza to Hegel to the British Idealists // Hegel Bulletin. 2016. V. 37. No. 1. pp. 29-52.

174. Stoffers J. Eine Lebendige Einheit Des Vielen: Das Bemühen Fichtes Und Schellings Um Die Lehre Vom Absoluten. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2012. S. 460.
175. Sturma D. Politics and the New Mythology: the turn to Late Romanticism / The Cambridge Companion to German Idealism // ed. by K. Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. pp. 219-239.
176. Sturma D. The Nature of Subjectivity: The Critical and Systematic Function of Schelling's Philosophy of Nature // The Reception of Kant's Critical Philosophy Fichte, Schelling, and Hegel / Ed. by S. Sedgwick. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 216-232.
177. Schäfer R. Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001. S. 346.
178. Wandschneider D. Dialectic as the "Self-Fulfillment" of Logic / The Dimensions of Hegel's Dialectic // ed. by Limnatis N. G. NY, Continuum, 2010. pp. 31-55.
179. Wandschneider D. Grundzüge einer Theorie der Dialektik: Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels «Wissenschaft der Logik». Würzburg: Königshausen und Neumann, 2013. S. 232.
180. Wandschneider D. Natur und Naturdialektik im objektiven Idealismus Hegels / Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus // Hrsg. von Gloy K., Burger P. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1993. S. 267-298.
181. Warnke C. «Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation». Schellings Begriff der organischen Entwicklung / Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus // Hrsg. von Gloy K., Burger P. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1993. S. 101-116.
182. Weischedel, W. Einleitung / Streit um die göttlichen Dinge: Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling // Hrsg. von Weischedel W. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967. S. 3-91.
183. Wetzel M. Was in Hegels Naturphilosophie an Grundsätzlichem noch stehen sollte – und könnte? – Hegels Philosophie der Natur unter vier Auspizien

/ Hegels Naturphilosophie in der Dritten Moderne: Bestimmungen, Probleme und Perspektiven // Hrsg. von Breidbach O., Neuser W. Berlin: VWB Verlag, 2010. S. 85-101.

184. Winfield R. D. Hegel and the Future of Systematic Philosophy. London: Palgrave Macmillan, 2014. 210 p.
185. Wolff M. Der Begriff des Widerspruchs: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels. Berlin: Eule der Minerva, 2017. S. 282.