

ЛОГОС_

Тегель

АНАЛИТИЧЕСКИЙ



Том 33 #2 2023 153

eISSN 2499-9628

ISSN 0869-5377

Содержание

«НАУКА ЛОГИКИ» КАК МЕТАФИЗИКА

- 1** От редакции. Аналитическое прочтение Гегеля:
новая перспектива
- 7** Терри Пинкард. Логика Науки логики Гегеля
- 39** Пирмин Штекелер-Вайтхофер. Логика Гегеля
как материально-понятийная структурная теория
значения
- 69** Роберт Пиппин. Логика Гегеля как метафизика
- 103** Денис Маслов. Осмысляя диалектику Гегеля:
чем является диалектика как метод?

ГЕГЕЛЬ В АМЕРИКЕ

- 143** Гаррис Рогонян. Приручение абсолютного идеализма
- 167** Роберт Брэндом. «Феноменология духа» Георга Гегеля

УРОКИ

- 179** Ольга Иващук. Различить добро и зло. Оппозиция
Шеллинга и Гегеля как ось современного этического поля
- 201** Игорь Джохадзе. Релятивист, плюралист, синкретист...
Необычный портрет одного философа (*Оксана Целищева*.
Ричард Рорти: «маргинальный аналитический философ»)

ПАВЛОВСКИЙ

- 221** Борис Межуев. Парадоксальное западничество
Глеба Павловского
- 235** Андрей Тесля. Гефтер и историческое:
памяти Павловского

ЛОГОС_

Ф И Л О С О Ф С К О -
Л И Т Е Р А Т У Р Н Ы Й
Ж У Р Н А Л

153

Главный редактор
Валерий Анашвили

Редактор-составитель
Денис Маслов

Редакционная коллегия
Вячеслав Данилов

Дмитрий Кралечкин

Виталий Куренной (научный редактор)

Инна Кушнарева

Артем Морозов

Яков Охонько (ответственный секретарь)

Александр Павлов

Александр Писарев

Артем Смирнов

Полина Ханова

Игорь Чубаров

Редакционный совет

Петар Боянич (Белград)

Вадим Волков (Санкт-Петербург)

Борис Гройс (Нью-Йорк)

Славой Жижек (Любляна)

Борис Капустин (Нью-Хейвен)

Драган Куонджич (Гейнсвилл)

Джон Ло (Милтон-Кинс)

Дейдра Макклоски (Чикаго)

Владимир Мау (председатель совета, Москва)

Кристиан Меккель (Берлин)

Фритьоф Руди (Бохум)

Елена Рождественская (Москва)

Блэр Рубл (Вашингтон)

Сергей Синельников-Мурылев (Москва)

Грэм Харман (Лос-Анджелес)

Клаус Хельд (Вупперталь)

Михаил Ямпольский (Нью-Йорк)

E-mail редакции: logosjournal@gmx.com

Сайт: <http://www.logosjournal.ru/>

Телеграм: <https://t.me/logosbook>

© Издательство Института Гайдара, 2023

<http://www.iep.ru>

Издается с 1991 года, выходит 6 раз в год
Учредитель — Фонд «Институт
экономической политики им. Е. Т. Гайдара»

ТОМ 33

#2

2023

Выпускающий редактор *Елена Попова*

Дизайн *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Обложка *Владимир Вертинский*

Фото *Тамара Корнильева*

Корректор *Валерий Анашвили*

Редактор сайта *Анна Лаврик*

Свидетельство о регистрации

ПИ № ФС77-46739 от 23.09.2011

Подписной индекс в Объединенном

каталоге «Пресса России» — 44761,

в каталоге «Почта России» — П6843

Публикуемые материалы прошли процедуру
рецензирования и экспертного отбора.

Журнал входит в перечень рецензируемых
научных изданий ВАК по специальностям

5.2.1. Экономическая теория (экономические
науки)

5.7.1. Онтология и теория познания
(философские науки)

5.7.2. История философии (философские науки)

5.7.4. Этика (философские науки)

5.7.6. Философия науки и техники (философские
науки)

5.7.7. Социальная и политическая философия
(философские науки)

5.7.8. Философская антропология, философия
культуры (философские науки)

Тираж 700 экз.



LOGOS

PHILOSOPHICAL AND LITERARY JOURNAL

Volume 33 · #2 · 2023

Published since 1991, frequency—six issues per year

Establisher—Gaidar Institute for Economic Policy

EDITOR-IN-CHIEF *Valery Anashvili*

GUEST EDITOR *Denis Maslov*

EDITORIAL BOARD: *Igor Chubarov, Vyacheslav Danilov, Polina Khanova, Dmitriy Kralechkin, Vitaly Kurennoy* (science editor), *Inna Kushnaryova, Artem Morozov, Yakov Okhonko* (executive secretary), *Alexander Pavlov, Alexander Pisarev, Artem Smirnov*

EDITORIAL COUNCIL: *Petar Bojanić* (Belgrade), *Boris Groys* (New York), *Graham Harman* (Los Angeles), *Klaus Held* (Wuppertal), *Boris Kapustin* (New Haven), *Dragan Kujundzic* (Gainesville), *John Law* (Milton Keynes), *Deirdre McCloskey* (Chicago), *Vladimir Mau* (Council Chair, Moscow), *Christian Möckel* (Berlin), *Frithjof Rodi* (Bochum), *Elena Rozhdestvenskaya* (Moscow), *Blair Ruble* (Washington, D.C.), *Vadim Volkov* (St. Petersburg), *Sergey Sinelnikov-Murylev* (Moscow), *Mikhail Yampolsky* (New York), *Slavoj Žižek* (Lublyana)

Executive editor *Elena Popova*; Design *Sergey Zinoviev*; Layout *Anastasia Meyerson*; Cover *Vladimir Vertinskiy*; Photo *Tamara Kornilieva*; Proofreader *Valery Anashvili*; Website editor *Anna Lavrik*

E-mail: logosjournal@gmx.com

Website: <http://www.logosjournal.ru>

Telegram: <https://t.me/logosbook>

Certificate of registration ПИ № ФС77-46739 of 23.09.2011

Subscription number in the unified catalogue “Pressa Rossii” — 44761,
in the catalogue “Pochta Rossii” — П6843

All published materials passed review and expert selection procedure

© Gaidar Institute Press, 2023 (<http://www.iep.ru>)

Print run 700 copies

Contents

THE SCIENCE OF LOGIC AS METAPHYSICS

- 1** Analytical Reading of Hegel: A New Perspective
- 7** TERRY PINKARD. The Logic of Hegel's Logic
- 39** PIRMIN STEKELER-WEITHOFER. Hegel's Logic as a Theory of Meaning: Material-Conceptual and Structural Aspects
- 69** ROBERT PIPPIN. Hegel on Logic as Metaphysics
- 103** DENIS MASLOV. Making Sense of Hegel's Dialectic: What Kind of Method Is It?

HEGEL IN AMERICA

- 143** GARRIS ROGONYAN. Domesticating Absolute Idealism
- 167** ROBERT BRANDOM. Georg Hegel's *Phenomenology of Spirit*

LESSONS

- 179** OLGA IVASHCHUK. Distinguish Between Good and Evil. The Opposition Between Schelling and Hegel as the Axis of the Modern Ethical Field
- 201** IGOR DZHOKHADZE. Relativist, Pluralist, Syncretist... An Non-Trivial Portrait of a Philosopher

PAVLOVSKY

- 221** BORIS MEZHUEV. Gleb Pavlovsky's Paradoxical Westernism
- 235** ANDREY TESLYA. Gefter and the Historical: In Memory of Pavlovsky

Аналитическое прочтение Гегеля: новая перспектива

ФИЛОСОФИЯ Гегеля ставит читателя и исследователя перед множеством затруднений. Они связаны как с содержанием, так и с формой выражения. Общеизвестно, что понять Гегеля бывает весьма затруднительно из-за герметичности его языка и стиля. К примеру, Эрнст Блох так описывает это обстоятельство:

Гегель труден, в этом нет никакого сомнения, он — один из наиболее неудобных среди великих мыслителей. Многие его предположения стоят перед нами как сосуды, наполненные крепким и обжигающим напитком, однако [проблема в том, что] этот сосуд без ручек¹.

Далее Блох передает слова Зитце, ученика Гегеля, который говорит, что Гегель при рассмотрении предмета мыслил как бы образами, вступающими во взаимодействие, и эти образы и взаимодействия ему нужно было перевести в артикулированную речь:

Нельзя сказать, что ему как бы не хватало [понимания] правил, но скорее [так происходило] потому, что он только переводил содержание своих мыслей [в артикулированный язык], так что любой язык казался ему чужим [или: иностранным]².

Блох дает этому такое объяснение:

Язык Гегеля ломает привычную грамматику только потому, что Гегель должен сказать неслыханное, для чего у этой грамматики нет средств³.

Такое своеобразие создает множество трудностей для интерпретатора. Проблемой гегелеведения в России и даже в Германии (и не только) является устоявшийся подход, согласно кото-

1. Bloch E. Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Erweiterte Ausgabe. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1972. S. 18.

2. Ibid. S. 19.

3. Ibidem.

рому исследователи не желают отказываться от использования языка Гегеля при объяснении его мысли. К сожалению, это выливается в постоянное повторение и жонглирование гегелевскими формулами (что как правило не прибавляет понимания) вместо их объяснения, так что большинство текстов представляют собой скучные, ничего не дающие многостраничные пересказы, которые не утруждаются расшифровкой такого словоупотребления и конкретным пониманием стоящих за ним смыслов. Вероятно, в том числе это обстоятельство привело к упадку интереса к немецкой философии внутри Германии, который констатирует Манфред Франк⁴. Такие исследователи как правило хорошо знакомы с текстами Гегеля, но при этом они зачастую довольствуются общими тривиальными фразами и экзальтированными восклицаниями вместо понимания и объяснения и по неизвестной причине упорно упускают работы, посвященные новому способу прочтения Гегеля. К примеру, в одной недавней статье коллектив авторов утверждает, что аналитические философы игнорируют Гегеля за его якобы признание реального, метафизического существования противоречия (истинно, что А и не-А) в формально логическом смысле, жалуются на то, что с Гегелем обращаются как с «мертвой собакой» и т. д.⁵ Даже поверхностный поиск литературы показывает, что просто неверно отрицать появление серьезного интереса некоторых аналитиков и логиков (например, Грэма Приста) к Гегелю. Тем самым такие работы хотя и могут иметь некоторую ценность, но едва ли содержательно увеличивают понимание Гегеля; скорее они как правило мумифицируют его фигуру и выстраивают вокруг нее своеобразный культ.

Прежде всего вышеописанные проблемы касаются гегелевской логики (то есть собственно «Науки логики» и первого тома «Эн-

4. См. его фельетон: *Frank M. Hegel wohnt hier nicht mehr* // *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 24.09.2015. URL: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/hegel-wohnt-hier-nicht-mehr-die-kontinentale-philosophie-verschwindet-aus-europa-13816301.html>. Он упоминает относительно недавнюю историю, когда университет Фрайбурга намеревался закрыть кафедру феноменологии, которой руководили Эдмунд Гуссерль и Мартин Хайдеггер, и заменить ее кафедрой аналитической философии. Однако верным по моему мнению является подход, который совмещает аналитическую философию с немецкой. В частности, в Лейпциге действует коллоквиум *Forschungskolleg Analytic German Idealism (FAGI)* по аналитическому прочтению Канта и немецкого идеализма.

5. *Фивег К. и др.* К 250-летию юбилею Георга Вильгельма Фридриха Гегеля // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология*. 2020. Т. 36. Вып. 4. С. 608–620.

циклопедии»), поскольку она нашла намного меньше читателей по сравнению с «Феноменологией духа». Такое положение дел меняется благодаря возрастающему интересу к Гегелю среди философов-аналитиков, которые проявляют интерес также и к «Науке логики»⁶. Несмотря на то что «Наука логики» по сути еще только ждет адекватной интерпретации, работа уже началась.

Логика Гегеля рассматривается с двух противоположных позиций⁷. С одной стороны находится крайне распространенное понимание, утверждающее, что философия Гегеля это возврат к «старой» и «плохой», догматической или онтической метафизике, вводящей сверхъестественные сущности и кардинально порывающей с эмпирической наукой. Такое прочтение оценивается как положительно, так и отрицательно⁸. С другой стороны находятся философы, рассматривающие Гегеля как радикального продолжателя Канта. Наиболее влиятельные авторы такого направления, если упомянуть только некоторых — Терри Пинкард, Роберт Пиппин,

6. Нет необходимости касаться взаимоотношений Гегеля и аналитической философии и упоминать эти исследования, поскольку этому вопросу посвящено огромное количество литературы. Установившееся после Рассела и Мура на долгие годы непонимание и слепое отвержение Гегеля сменяется более осторожным прочтением его текстов и попыткой их применения для решения современных задач.

7. *Pippin R. Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic*. Chicago: Chicago University Press, 2018. P. 3. См. важные сборники по «Науке логики»: *Kommentar Zu Hegels Wissenschaft Der Logik* / M. Quante et al. (Hg.). Hamburg: Meiner, 2018; *Hegel — 200 Jahre Wissenschaft der Logik: Beiträge zur internationalen Tagung “200 Jahre Hegels Wissenschaft der Logik”*, Weimar, 26–29 September 2012 / A. F. Koch et al. (Hg.). Hamburg: Meiner, 2014. См. также любопытную по замыслу работу: *Nuzzo A. Approaching Hegel's Logic, Obliquely*: Melville, Moliere, Beckett. N.Y.: SUNY Press, 2019. Нельзя обойти стороной массивный комментарий Штекелера к «Логике»: *Stekeler-Weithofer P. Hegels Wissenschaft der Logik: ein dialogischer Kommentar*: In 3 Bd. Hamburg: Meiner, 2020–2022.

8. В частности, положительно оценивают такой возврат к «старой» метафизике Йенс Хальфвассен и в некотором смысле Ханс-Георг Гадамер, поскольку именно «спекуляция» позволяет познать «дух». См.: *Gadamer H.-G. Hegels Dialektik: Sechs Hermeneutische Studien*. 2. verm. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1980; *Halfwassen J. Hegel und der spätantike Neuplatonismus: Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. 2. Aufl. Hamburg: Meiner, 2005. Негативно оценивают это такие философы, как Юрген Хабермас и Герберт Шнедельбах, полагая Гегеля докантовским по духу философом. См.: *Habermas J. Auch eine Geschichte der Philosophie*: In 2 Bd. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2019; *Schnädelbach H. Kant — der Philosoph der Moderne* // H. Schnädelbach. *Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen* 3. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2000. S. 9–27.

Пирмин Штекелер-Вайтхофер — так или иначе относятся к аналитической философии. Настоящий выпуск имеет своей целью познакомить русскоязычную аудиторию с аналитическим подходом к логике Гегеля. Некоторые работы указанных авторов, посвященные логике Гегеля⁹, представлены в настоящем выпуске. Кроме того, в выпуске представлен перевод рецензии Роберта Брэндома «Феноменология духа» Георга Гегеля», выполненный Игорем Джо-хадзе, статья Гарриса Рогоняна «Приручение абсолютного идеализма» о прочтении Гегеля Джоном Макдауэллом и статья Дениса Маслова «Осмысляя диалектику Гегеля»¹⁰.

Гегель открывает «Науку логики» отсылкой к трансцендентальной философии Канта, отмечая невозможность возвращения к старой метафизике, и подчеркивает незавершенность кантовского проекта. Логика Гегеля претендует на то, чтобы быть правильно понятой метафизикой¹¹. Но что это означает и чем она отличается от предшествующей и последующей метафизики? Что на самом деле является предметом логики бытия, сущности и понятия? Как логика ставит и решает вопросы о соотношении реальности и познающего субъекта? В чем состоит гегелевская семантика, метафизика и теория субъективности и, наконец, его метод, то есть диалектика? В этой вводной статье не место вдаваться в детали, однако нужно сказать несколько общих вводных слов.

Аналитическое прочтение отмечено несколькими моментами. Во-первых, это недогматическое или не метафизически-идеали-

9. Нельзя не упомянуть не представленных здесь, но крайне важных авторов: Koch A. Versuch über Wahrheit und Zeit. Paderborn: Mentis, 2006; *Idem*. Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Meta-physik. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014; Rödl S. Logic, Being and Nothing // Hegel Bulletin. 2019. Vol. 40. № 1. P. 92–120.

10. Стоит отметить, что Штекелер и Брэндом — логики. По признанию первого, отличие их перспективы состоит именно в том, что Штекелер больший упор делает на «Науку логики», тогда как Брэндом на «Феноменологию духа». Последний отмечает, что не нашел ничего интересного для себя в логике (Brandom R. A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology. Cambridge: Harvard University Press, 2019. P. 764). См. также комментарий Штекелера к «Феноменологии духа»: Stekeler-Weithofer P. Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar: In 2 Bd. Hamburg: Meiner, 2014.

11. Пинкард пишет, что «[„Логика“] это и гегелевская общая онтология, и основание его метода» (Pinkard T. Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility. Philadelphia: Temple University Press, 1988. P. 8). Пиппин утверждает: «Логика это наука о чистом мышлении. Объект чистого мышления есть оно само и только оно само. Но этот „объект“ не есть природа, [материальный] объект. Логика не имеет ничего общего с „умом“ (the mind) как субстанцией или вещью» (Pippin R. Op. cit. P. 15).

стическое прочтение логики, ее «доместикация», по выражению Макдауэлла. Гегелевский способ выражения получает прочтение, при котором его термины не отсылают к сверхъестественным сущностям, но являются абстрактным, подчас сжатым до изречения оракула способом речи об известном нам мире, в том числе о нас самих. Это достигается путем философской рефлексии, иначе говоря через анализ категорий мышления. Как правило, такие выражения не следует читать буквально, но «спекулятивно», то есть фигуративно, иносказательно или тематически¹². Когда, например, Гегель говорит о движении Понятия, его возвращении к себе и т.д., он говорит об изменениях в системе науки как коллективной познавательной деятельности разумных существ. Именно так следует понимать его использование абстрактных категорий, а не вменять ему онтологические обязательства по отношению к «бытию», «ничто» и прочим терминам, при использовании которых он якобы отсылает к Бытию, Ничто и т.д. Философский язык не несет в себе прямой референции к миру, но он указывает на способы толкования и понимания категорий, эмпирических терминов и т. п., которые косвенно отсылают к предметам в мире. Во-вторых, многие авторы понимают Гегеля как продолжателя Канта и Фихте и обращают внимание на деятельностный момент его философии или, иначе говоря, на прагматический аспект. Выражение, гласящее, что абсолютом это не только субстанция, но и субъект, отсылает нас к абстрактному, но естественному коллективному субъекту. Гегель обозначил его как Понятие и дух¹³. Он помещает рассмотрение субъективности и форм ее деятельности в саму теорию и понимает теорию как результат такой деятельности. Всякое высказывание и вывод имеют перформативную силу, являются действиями, заключены в определенный контекст, преследуют некую цель. Теория предстает как деятельность, форма практики, совершаемая коллективным познающим субъектом. Уже поэтому идеализм в определенном смысле неустраим из философии и науки. В-третьих, гегелевское наследие отграничивается от старой метафизики и Гегель

12. Например, говоря о бытии, он (в том числе) подразумевает совокупность всех утвердительных предложений по типу «*х есть Y*», а ничто — отрицательных («*х не есть Y*»). Говоря о воле, которая волит сама себя, он говорит о об осуществлении институтов, регулирующих человеческие взаимоотношения (например, абстрактное право) или просто о действии, которое субъект желает совершить.

13. Понятие с большой буквы призвано отличать его от понятия в привычном нам смысле.

предстает в качестве важного собеседника и источника вдохновения для решения современных проблем в аналитической философии (Брэндом, Макдауэлл, Штекелер).

Пинкард в своей статье предлагает понимание проекта логики как реконструктивной метафизики, которая описывает функционирование категорий, но при этом имеет нормативный характер. Пинкард дает краткое объяснение функционирования понятий логики, выделяя «металогику» как свод принципов, направляющих развитие и экспозицию гегелевских категорий. Штекелер, заимствуя выражение Гилберта Райла, понимает проект логики как «логическую географию», дающую анализ уже известных нам категорий и понятий. В свете такого понимания, он предлагает краткую интерпретацию замысла основных идей логики с точки зрения современной формальной логики и философии языка. Он указывает на семантические, логические решения Гегеля, его новаторское понимание субъекта действия в высказываниях, и толкует его учение о логической форме и содержании, то есть определенности и осмысленности суждений, через инференциализм, продолжая линию Уилфрида Селларса. Пиппин ставит вопрос о том, каким образом мы можем понимать логику Гегеля как метафизику и помещает Гегеля в контекст первой философии Аристотеля, средневековой традиции и Канта, указывая на недогматическое и прагматическое понимание задачи метафизики Гегелем. Задача Гегеля, по мысли Пиппина, состояла в объяснении правил, согласно которым функционируют эмпирические понятия, и в раскрытии способа мышления о разумно устроенном мире и мышления о субъективном мышлении.

Работы такого характера, посвященные Гегелю, практически отсутствуют в России. Исключением являются работы авторов, участвующих в настоящем выпуске, который и призван несколько улучшить это положение дел¹⁴. В любом случае новый заход по прочтению и осмыслению наследия Гегеля является насущной задачей и ее решение уже началось.

Денис Маслов

14. Джохадзе И. Брэндом о Гегеле: опыт аналитического прочтения «Феноменологии духа». М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021; Роговян Г. Модернизм, экзорцизм и немецкий идеализм // Логос. 2023. Т. 33. № 2; Маслов Д. Понятие в субъективной логике Гегеля // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. № 6.

Логика Науки логики Гегеля

ТЕРРИ ПИНКАРД

Джорджтаунский университет, США,
terry.pinkard@georgetown.edu.

Ключевые слова: Георг Вильгельм Фридрих Гегель;
логика; «Наука логики»; спекулятивная философия;
абсолютная идея.

Одна из проблем, являющихся частью историко-философских исследований, состоит в реинтерпретации философского прошлого таким образом, чтобы стала понятна актуальность их работ для современных дискуссий. При этом часто обнаруживается, что некоторые доктрины, которым сам философ придавал большое значение, могут не быть центральными для определенной линии его аргументации. Например, недавние попытки интерпретации Канта были направлены на то, чтобы отделить вызывающую возражения часть кантовской метафизики от содержащегося в ней «объективного» аргумента. Вся доктрина трансцендентальной психологии в первой «Критике» Канта, например, может быть отложена в сторону без ущерба для рационального ядра аргумента.

В случае с Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем, однако, дело,

на первый взгляд, представляется более сложным, поскольку вся гегелевская система завязана на весьма неясную метафизику «Мирового Духа». Однако так же, как не все части доктрины Канта необходимы для его философии, возможно, не вся философия Гегеля неразрывно связана с приверженностью к таким темным сущностям. Автор статьи пытается выявить центральное аргументационное ядро гегелевской «Науки логики».

Для этого он сначала вкратце обрисовывает, что Гегель считает целью такой теории. Во-вторых, описывает основную логическую структуру работы. Результатом становится такое изложение философии Гегеля, которое делает ее не туманным поверенным Мирового Духа, а скорее, близким к современной проблематике.

1. Гегелевская идея философской теории

ГЕГЕЛЬ начинает «Науку логики» с отвержения «данного» в опыте. «Феноменология духа» воспринимается как аргумент в пользу этого тезиса, и таким образом Гегель говорит, что он предпосылает результат, достигнутый в «Феноменологии», как исходный при возведении теории, предлагаемой в «Логике». Если не существует грубой данности в опыте, которая была бы не сводима к понятийной обработке, то философская теория может развиваться двумя путями: либо можно сконструировать «гипотетические» философские системы, либо можно искать трансцендентальные условия в рамках самой теоретической структуры. Гегель выбирает второй вариант. Такая теория, как он утверждает, должна быть реконструирующей: «Поэтому, имея дело с определениями мысли... логическая наука будет также реконструкцией тех определений мысли» (НЛ I 93). Такая реконструкция равняется (1) переводу (переписыванию) других модусов опыта в понятийную форму и (2) логическому связыванию понятий друг с другом.

В той мере, в какой философия должна быть логической реконструкцией, она также является *a priori* дисциплиной. Валидность рассматриваемых понятий должна быть получена не путем сравнения их с вещами, воплощающими их (в самом деле, видеть нечто как пример некоторого понятия предполагает знание этого понятия *a priori*), и не путем приведения различных эмпирических примеров. Вместо этого валидность таких понятий должна быть получена имманентно, то есть логически, только через их отношение друг к другу. Гегель выражает это в характерной манере:

Философия, обязанная, таким образом, своим развитием эмпирическим наукам, сообщает их содержанию существеннейшую

Перевод с английского Дениса Маслова по изданию: © Pinkard T. The Logic of Hegel's Logic // Journal of the History of Philosophy. October 1979. Vol. 17. № 4. P. 417–435. Публикуется с любезного разрешения автора.

Автор выражает признательность профессорам Клаусу Хартманну и Дону Айде за их полезные замечания к ранним версиям статьи, а также благодарит д-ра Пюнтера Малушке за предложения по ее структуре.

форму свободы мышления (априорную форму) и достоверности, основанной на знании необходимости, которую она ставит на место убедительности преднайденого и опытных фактов, с тем чтобы факт превратился в изображение и иллюстрацию первоначальной и совершенно самостоятельной деятельности мышления» (ЭФН I § 12 прим.)¹

Философская теория реконструирует предметы таким образом, чтобы показать их логические («необходимые») отношения. Мысль дает себе законы в соответствии с логическими нормами и тем самым достигает «истинной» необходимости.

Однако трансцендентальные соображения приводят Гегеля к выводу, что логические отношения не могут быть восприняты извне, говоря метафорически. Предполагать это как данность означает оставить их в философском лимбе, это значит сделать их непостижимыми. Если реконструкция должна быть полной, считает Гегель, логические отношения сами должны быть реконструированы.

Это эквивалентно требованию трансцендентальной философии по кантовскому образцу. Гегель редко обозначал свою философию как трансцендентальную, по большей части он обозначает ее как *спекулятивную*. Однако его понимание слова «трансцендентальный» было ограниченным; он понимал под ним термин, относящийся к философии субъективности и резко возражал против идеи Канта, что трансцендентальное *сознание*, а не чистые понятийные условия, есть основа знания. Он говорит о философии Канта, что

... трансцендентальное существует в обнаружении таких определений в субъективной мысли... [и это] выражение относится только к источникам таких определений, и это есть сознание².

1. Ссылки на русскоязычные тексты логики Гегеля даются по изданиям: Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970–1972; Он же. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т. 1, а ссылки на текст оригинала как TWA с указанием тома и страницы — по: Hegel G. W. F. Werke: In 20 Bd. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1986.
2. В этом месте перевод сделан по тексту авторского перевода Пинкарда с немецкого, поскольку текст Пинкарда отличается от оригинала. Ср. русский перевод: «Напротив, трансцендентальную философию Кант определяет следующим образом: она не есть философия, выходящая посредством категорий за пределы своей сферы, а она обнаруживает в субъективном мышлении, в сознании, источники того, что может стать трансцендентным» (Гегель Г. В. Ф. История философии: В 3 т. СПб.: Наука, 1994. Т. 3. С. 479). Ср. текст оригинала: «Die Transzendentalphilosophie bestimmt Kant

Хотя Гегель осуждал трансцендентализм Канта, он понимал рациональное ядро теории Канта не как трансцендентальное, но по спекулятивное по себе. Для наших целей мы можем использовать слово «трансцендентальный» в более широком смысле, чем это делал Гегель, поскольку так оно может прекрасно характеризовать и его систему. Если правила вывода и т. д. следует причислять к числу принципов чистого разума, то они должны быть включены в систему принципов чистого разума. А ее сам Гегель в своих лекциях о Канте обозначал как трансцендентальную.

Он берет свою отправную точку из кантовской характеристики синтетического единства апперцепции в примечании в «Критике чистого разума»:

Таким образом, синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все употребление рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок (В 134 прим.)³

В более гегелевском свете синтетическое единство апперцепции можно назвать понятием-принципом, то есть принципом понимания концептуальности (понятийности) как таковой. Если даже «вся совокупность логики» должна быть в конечном счете производной из понятия-принципа, то, предположительно, центральные понятия самого понятия логики могут быть реконструированы в соответствии с этим принципом. Тогда часть задачи трансцендентальной логики состоит в том, чтобы дать объяснение центральным понятиям логики.

Гегель отмечает, что в наших эпистемических рамках находится целый набор понятий: понятия независимых сущностей, отношений и умозаключений. Проблема Гегеля заключалась в том, чтобы найти процедуру для демонстрации логических (или лучше: трансцендентально-логических) связей между ними. Таким образом, он предлагает нам *конструктивную логику понятий*. Для того чтобы понять, что это такое, почему ее можно считать геге-

so, daß es nicht eine Philosophie sei, die mit Kategorien hinausgeht über ihre Sphäre, sondern die die Quellen aufzeigt von dem, was transzendent werden kann; es bezieht sich dieser Ausdruck nur auf die Quellen solcher Bestimmungen, und dies ist das Bewußtsein» (TWA 20 337–338). — Прим. пер.

3. См.: Кант И. Соч. на нем. и русс. яз.: В 4 т. / Под ред. Б. Бушлинга и Н. Мотрошиловой. М.: Наука, 2006. Т. 2.

левской, и какие требования предъявляет такая логика, мы должны прежде всего прояснить, что такое логика понятий.

Для этого мы можем использовать аналогию языковых игр. Знакомая формулировка соответствующего понятия языковой игры может быть, вслед за Уилфредом Селларсом⁴, сделана по аналогии с шахматами. Фигура в шахматной игре, например, слон, дефинирована своими ходами в игре; хотя эта фигура обычно предстает перед нами в определенной форме, она может появиться в любой материальной форме и все равно оставаться слоном. Селларс представляет себе шахматы в большом масштабе, которые он называет «техасскими шахматами», где квадраты — это графства, а «роллс-ройсы» — короли. Суть в том, какие ходы фигура может делать в рамках игры в согласии с правилами. Выражаясь гегелевским языком, можно сказать, что определенность слона (то есть концептуальное значение шахматного термина «слон») устанавливается его возможными ходами, его *логикой*. Аналогия можно распространить и на язык. Можно сказать, что термины приобретают свое значение (свою определенность) в силу ходов, которые они совершают в языке (игре). Например, понятие «красный» относится к тем видам движений, которые слово «красный» (или *rot*, или *rouge*) может легитимно делать (допуская вспомогательные ходы в разных играх, например, правила немецкого языка в отличие от английского). Термины являются «воплощениями» рассматриваемых понятий (точно так же, как этот слон является воплощением «слонства»), а понятия определяются их ходами абстрактно, то есть *vis-à-vis* к другим понятиям. *Ходы* понятий устанавливают их *логику*; поэтому можно говорить об имманентной логике понятий, означающей просто поведение понятий по отношению друг к другу, виды движений, которые совершает понятие. Можно провести аналогию дальше и утверждать, что концептуальное значение термина определяется тем, что из него можно вывести — то есть какие виды движений предписываются, куда можно двигаться в соответствии с правилами умозаключения (логикой) языка (эпистемическая рамка), о которых идет речь. Другими словами, понятия приобретают значение, определенность, из своей логики, из своего поведения по отношению к другим понятиям. Логика понятия, таким образом, не является внешней по от-

4. См.: Sellars W. Some Reflection on Language Games // Science, Perception, and Reality. L.: Routledge; Kegan Paul, 1963. P. 321–358.

ношению к его определенности, но напротив, есть внутренняя, конституирующая ее.

Гегель говорит похожим образом: «Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке» (НЛ I 82, TWA 5 20). Смысл аналогии с языковыми играми заключается в том, что имеет смысл говорить о понятиях как о воплощенных в языке; не нужно делать витгенштейнианский вывод и ограничиваться только описанием фактического использования в рамках конкретного языка. Однако нет нужды принимать картезианскую альтернативу и говорить о субъективной непосредственности мыслей в противоположность их выражению в языке. Противопоставление описания выраженных языковых актов и картезианского анализа внутренних мыслей не является единственной альтернативой. Можно по-прежнему утверждать приоритет языка и, тем не менее, говорить о понятиях в отличие от их воплощения в конкретном языке (хотя, конечно, конкретное воплощение концептов всегда, по меньшей мере, эвристически интересно). То есть можно говорить о том, что понятие красного цвета воплощено в словах «красный», *rouge* и *rot* точно так же, как можно говорить о различных предметах (например, деревянной палке, коробке спичек, телевизионной трубке), воплощающих слона в шахматах. Конкретные фигуры воплощают слона в силу в силу тех видов ходов, которые они делают в игре. Точно так же конкретные слова воплощают понятие красного цвета в силу ходов, которые они делают в языковой игре. Аналогия с шахматами, конечно, разрушается, если спросить, что (или кто) двигает фигуры. Ответ заключается в том, что фигуры, так сказать, *не* двигаются. Скорее, это сама «мысль» перемещается от позиции к позиции. Мысль это единственная «фигура» в игре, и ее движение от позиции к позиции — это то, что делает ее понятийной мыслью. Движение, о котором мы говорим, является *инференциальным* [выводным в смысле логического умозаключения. — Прим. пер.]. Мысль движется от одной позиции к другой в том смысле, что она *выводит* одну позицию из другой. Каждое понятие в «Науке логики», таким образом, является позицией в игре, в которой движется «спекулятивная мысль». Гегель искажает этот момент, говоря о движении понятий, в то время как на самом деле только мысль движется от одной позиции к другой. Для краткости я буду следовать формулировке Гегеля и говорить о *движении* понятий. Эта аналогия с языковыми играми, конечно, лишь беглая. Смысл ее в том, чтобы предложить модель, с помощью которой можно понять ге-

гелевское представление о движении понятий и о том, что это движение конституирует определенность понятий. (Следует отметить, что я не утверждаю, что метафизика Селларса и Гегеля совпадают каким-либо образом).

Кроме того, Гегель предпочитает конструктивную, а не просто дескриптивную философию. И снова следует быть осторожным, чтобы не потерять смысл, вкладываемый в этом Гегелем. Оппозицию конструктивной/дескриптивной философии не следует отождествлять с более привычной оппозицией ревизионистской/дескриптивной метафизики, предложенной Питером Стросоном. Во введении к своей книге «Индивиды» Стросон проводит различие:

Дескриптивная метафизика довольствуется описанием действительной структуры нашего мышления о мире, ревизирующая метафизика озабочена улучшением этой структуры⁵.

Дескриптивная метафизика, кроме того, не просто описательна, но имеет определенные «область (*scope*) и всеобщность»⁶, которых нет у чисто описательной программы. Она стремится раскрыть «обширное центральное ядро человеческого мышления»⁷, а именно, категориальные понятия, «которые — рассмотренные с их наиболее фундаментальной стороны — вообще не меняются»⁸. Может показаться на первый взгляд, что Гегель говорит нечто подобное; он говорит, например, что

... история философии показывает, во-первых, что кажущиеся различными философские учения представляют собой лишь одну философию на различных ступенях ее развития <...> [и что] то же самое развитие мышления, которое изображается в истории философии, изображается также и в самой философии, но здесь оно освобождено от внешних исторических обстоятельств и дается в стихии чистого мышления (ЭФН I §§ 13–14).

В некотором смысле теория Гегеля отвечает стросоновскому понятию дескриптивной метафизики, поскольку он претендует лишь на то, чтобы иметь дело с концептуальной структурой, которая уже существует:

5. Стросон П. Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики. Калининград: РГУ им. И. Канта, 2009. С. 8.

6. Там же. С. 9.

7. Там же.

8. Там же. С. 10.

Философия может, следовательно, предполагать знакомство с ее предметами, и она даже должна предполагать его, так же как и интерес к ее предметам (ЭФН I § 1).

Теория Гегеля предлагает только лишь реконструкцию уже знакомых нам понятий, то есть таких, которые уже имплицитно используются в языке.

Но это не значит, что для Гегеля философия реконструирует только понятия жизненного мира или понятия, которые можно найти только в обычном языке. Другие понятия — научные и т. д. — также подпадают под реконструкцию (хотя научные понятия правильно подпадают только под ту часть реконструктивной схемы, которая называется *Realphilosophie*). Теория Гегеля не является чисто описательной, поскольку она призвана иметь нормативное значение. Привычные понятия должны быть реконструированы таким образом, чтобы продемонстрировать их «рациональность». Поэтому теория Гегеля не является ревизионистской, поскольку она не предлагает новую концептуальную схему в конкуренции с обычной. Скорее она стремится реконструировать логику, рациональность той концептуальной схемы, которая у нас уже есть. Это нормативная реконструкция схемы, обнаруженной дескриптивной метафизикой.

Подведем итоги: теория Гегеля является *реконструктивной* в том смысле, что она пытается показать уже знакомую нам концептуальную структуру и *конструктивной* в том смысле, что она строит логику для этого, а также строит новые понятия, когда они оказываются необходимыми для концептуального аппарата (конкретный статус новых категорий будет рассмотрен позже). Предложение Гегеля состоит в следующем: (1) реконструкция знакомых понятий, полученных из опыта, науки и истории философии; (2) построение нормативной логики этих понятий (в противоположность принятию их простого употребления) и новых понятий, если они необходимы; (3) теорию определенности понятий, то есть логику, которая не только связывает понятия, но и конституирует их определенность, их значение. Таким образом, предложение Гегеля о создании трансцендентальной теории представляет собой своеобразное сочетание реконструктивной (дескриптивистской) и конструктивной (ревизионистских или нормативных) требований наряду с теорией определенности. Чтобы увидеть, насколько хорошо такие требования могут быть унитарно обработаны, нам необходимо более внимательно рассмотреть конкретную структуру теории Гегеля.

II. Логическая процедура Гегеля

А. Начало

Итак, Гегель предлагает взять уже имеющиеся понятия и реконструировать их в соответствии с логикой, которая тем самым конституирует определенность этих понятий. Гегель добавляет еще одно условие: вся процедура должна быть обоснована, оправдана шаг за шагом. Нельзя просто изобрести логику, которая просто соединяет понятия; добавляется условие, что логика должна конституировать определенность рассматриваемых понятий, которое исключает идею, что все, что нужно сделать, это «соединить» понятия друг с другом. Если связь должна конституировать определенность, то на каждом шаге необходимо показать, что требуемые логические ходы являются неотъемлемой частью смысла рассматриваемых понятий. Как косвенно выразил это Гегель, «форма» должна возникать из содержания: «... [потребность состоит в том,] чтобы метод и содержание, форма и принцип были объединены» (пер. по: TWA 5 66, ср. НЛ I 124). Как конкретное содержание, так и логические шаги (метод), необходимые для установления такого содержания, должны быть легитимированы. Как можно это сделать в каком-либо смысле, кроме метафорического?

Ответ Гегеля довольно сложен и должен быть тщательно прояснен, чтобы быть понятным (*intelligible*). Он ставит проблему довольно просто: с чего должна начинаться наука, теория? Теория должна быть теорией понятий, которые обретают свою определенность через их логические отношения друг к другу. Следовательно кажется, что началом должно быть понятие. Тогда вопрос уточняется: Какое понятие? Незамедлительно возникают два условия. (1) Если теория должна объяснить определенность, то начало должно каким-то образом подрывать определенность; то есть оно должно быть, казалось бы, невозможным — неопределенным понятием. (2) Оно должно быть логически непосредственным; оно не должно быть результатом чего-то другого. Другими словами, начало не может уже содержать метод, логику развития, как уже было сказано. Под этим подразумевается не более чем то, что начало не может заранее излагать метод. Заранее заявить метод — значит заранее предположить, какие отношения должны составлять понятия. Третье условие дополняет эти два других: это понятие, по мысли Гегеля, должно быть понятием, относящимся к объекту познания. Его основания для вы-

движения таких условий заключаются, если говорить в общем, в том, что необходимо разработать «объектный язык» до того, как можно будет разработать «метаязык»; или, говоря еще более упрощенно, что нужно иметь что-то, о чем можно говорить, прежде чем можно говорить о том, что говоришь. Следовательно, *изложение метода*, логики, связывающей понятия, должно идти в конце. Однако, поскольку логика понятий конституирует их определенность, изложение логики равносильно изложению основания этих понятий; возникновение самой логики как темы в рамках теории является возникновением «истинного» основания предшествующего:

... движение вперед есть возвращение назад в основание, к первоначальному и истинному, от которого зависит то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало (НЛ I 127, TWA 5 70).

Первоначальное понятие должно быть, как и все понятия в рамках теории, неявно определено логикой, которая полностью проявляется только в конце: «Это последнее, основание, и есть то, из чего происходит первое, выступившее сначала как непосредственное» (НЛ I 128). То, что в начале теории может выглядеть лишь как нечто просто непосредственное или обусловленное, на самом деле является конституированным (*in der Tat hervorgebracht wird*) конечным разделом теории. Но, точно так же, конец теории — это нечто, возникающее в результате «естественного» развития понятий и, с этой точки зрения, также является чем-то производным из начальных понятий.

Гегель, таким образом, говорит о «круге» в обосновании, хотя такая речь не совсем точна. Он не является круговым в том смысле, что конец тождественен началу (хотя Гегель в эйфории заявляет это), и не в том смысле, в каком некоторые теории когерентности истины являются круговыми, то есть теории истины являются круговыми, то есть одна и та же пропозиция, которая появляется по меньшей мере то есть одно и то же предложение, появившееся хотя бы один раз в качестве предпосылки, впоследствии появляется в качестве заключения, тем самым обосновывая себя.

Единственное понятие, которое удовлетворяет всем этим условиям — быть понятием бытия (поскольку мы говорим именно о бытии), неопределенным, свободным от какой-либо предпосланной логики, основанием, из которого может развиваться логика — это понятие чистого бытия. Оно есть неопределен-

ная непосредственность и равно только самому себе («В своей неопределенной непосредственности оно равно лишь самому себе...», НЛ I 139). Это первоначальное понятие есть нечто примитивное, не поддающееся дальнейшему анализу — *Nichtanalyisierbares* (НЛ I 132), нечто, что не может быть показано как имеющее более примитивных предшественников. Как самое примитивное понятие оно является предпосылкой всех других понятий. Это понятие, свободное от какой-либо логики, которое может быть заявлено с самого начала. Однако такое понятие, однако, логически эквивалентно понятию чистого ничто. Понятие чистого бытия неопределенно, и поэтому его нельзя отличить от чистого ничто, поскольку только в силу некоторой определенности его можно отличить от чего-либо другого. Взятое в таком виде, начало представляет собой дилемму: два понятия, которые в обычном значении просто не означают одно и то же, приравниваются друг к другу. Гегель утверждает, что они *перешли* друг в друга (он не говорит, что они *переходят* друг в друга, поскольку считает, что такое утверждение преждевременно вменило бы им логику). Этот непосредственный переход одного в другое эквивалентен понятию становления: переход бытия в ничто и ничто в бытие. «Становление» здесь не относится к обычному понятию, которое подразумевает, что *нечто* (определенное бытие) переходит в ничто (что, по мнению Гегеля, тем самым было бы также определенным понятием, поскольку это было бы отрицанием чего-то). Оно обозначает скорее «смещение» (*shiftyness*), «неустойчивость» понятий чистого бытия и чистого ничто: «Переход [*Übergehen*] есть то же самое, что и становление» (НЛ I 152). Но понятие становления имеет то преимущество, что оно имеет в качестве своего значения *единства* бытия и ничто; то есть в рамках понятия становления можно говорить о бытии и ничто. Таким образом, логика исходного понятия, чистого бытия, должна перейти в понятие чистого ничто. Однако ничто и бытие просто не эквивалентны. Таким образом, понятие становления возникает как решение примитивного противоречия: без него приходится придерживаться кажущейся противоречивой (и, в зависимости от отношения к Гегелю, возможно, бессмысленной) идеи, что бытие и ничто — одно и то же. Таким образом, понятие становления возникает как часть логики понятия чистого бытия и чистого ничто. От начальной позиции мы переходим к новой концепции — мы умозаключаем к ней — которая (1) более развита и (2) является решением дилеммы, в данном случае прото-противоречия. В рамках концепции становления бытие отли-

чается от ничто; тем самым оно является определенным бытием (*Dasein*). Таким образом, исходная логика возникает вместе с исходным понятием: логика чистого бытия должна перейти в чистое ничто, этот переход ведет к новому понятию, становлению. Или можно сказать так: чтобы разумно мыслить понятие бытия, нужно мыслить его как определенное бытие, иначе придется сказать, что бытие равно ничто. Но пока мы остаемся на уровне чистого бытия, мы не можем этого сказать; вывод или переход к понятию становления тем самым частично оправдан. Отсюда можно абстрагировать общий принцип, согласно которому понятие бытия приобретает определенность через включение в себя отрицания самого себя. Умозаключение к отрицанию понятия бытия необходимо для его определенности (*determinedness*).

Открывающий [логику] ход гегелевской теории поразил его современников как странный, и с тех пор поражает, вероятно, каждого читателя как по меньшей мере странный. В последующем издании «Науки логики» Гегель добавил множество замечаний и объяснений в попытке смягчить ощущение странности и сделать эту часть понятной, ибо он сам осознавал, что смысл этого раздела чрезвычайно труден для понимания. Это требует дальнейшего размышления для того, чтобы не потерять его смысл.

В. Логика и металогика. Принципы теории

Странное на первый взгляд начало «Науки логики» на самом деле представляет собой основную логическую структуру всего произведения. Гегель характерно описывает ее несколько непрямо: он говорит о ней как об «основании всей науки» (НЛ I 126) и говорит, что дальнейшее развитие теории является лишь «дальнейшим определением» (НЛ I 128) начала. Он подытоживает это следующим образом: «Таким образом, начало философии есть наличная и сохраняющаяся на всех последующих этапах развития основа (*Grundlage*), есть то, что остается всецело имманентным своим дальнейшим определениям» (НЛ I 128, TWA 5 71). Логика понятий бытия и ничто образует логическую структуру работы. Логика других более развитых, менее примитивных понятий строится в соответствии с логикой понятия чистого бытия: каждое понятие берет свою определение из собственного «ничто», то есть из своего отрицания. Таким образом, отрицание становится средством реконструкции категориальных понятий. Начало — это предложение конструктивной «логики» понятий; Ге-

гегель предлагает попытаться построить все наши категориальные понятия в терминах имплицитного отношения между понятием и его конкретным отрицанием. Эта связь понятия с его иным (или другим, гегелевский термин для понятия, которое служит отрицанием другого понятия) приводит к новому понятию, которое таким образом обосновывается как продукт и решение дилемм низшего уровня. Концепция более высокого уровня — это концепция, в которой дилеммы концепции более низкого уровня не возникают. Гегель называет такое движение *Aufhebung* [снятие]. В рамках гегелевской теории этот термин означает «интеграция» [«включение»]: понятие более высокого уровня включает [в себя] логику более низких понятий. Определенность, которую понятие приобретает благодаря своим ссылкам на свое другое, то есть благодаря движению от него к его отрицанию, интегрируется в высшее понятие.

Гегель различает три основных типа логических ходов в рамках своей теории. (1) Движение, соответствующее логике бытия, где одно понятие переходит в другое понятие; то есть, где переход к другому понятию всегда разрешен, поскольку, так сказать, ничто не может его остановить. (2) Движение, соответствующее логике сущности, где каждое понятие обладает определенной самостоятельностью: совершается переход к отрицанию понятия А, но затем необходимо перейти обратно к понятию А. Это описывается Гегелем как отражение (рефлексия) одного в другое. (3) Движение, соответствующее самой логике концептуальности, когда совершается переход к новому понятию, в котором первое понятие обладает непрерывностью, например, как универсалия непрерывна в своих экземплярах. Переход от каждой из этих трех логик к другой может быть архитектурно описан как переход от невключения определяющего другого (бытие), к частичному включению в себя определяющего иного (сущность), к полному включению определяющего другого (понятийность). Гегелевский тезис заключается в том, что каждая из этих логик является оригинальной, и ни одна из них не может быть сведена к другой. Хотя в теории существует три основных типа логики, все три логики, тем не менее, «принципиально» определяются начальным ходом; начальный ход является «металогическим» для всей теории.

Начальный набор ходов, таким образом, играет двойную роль: (1) они являются принципами, то есть они металогические для логики бытия, которая есть лишь частный случай логики в этой теории; (2) они являются металогическими принципами не толь-

ко для логики бытия, но и для логики сущности и логики концептуальности. Однако, если это так, то как логика сущности и концептуальности могут быть оригинальными [по сравнению с логикой бытия]? Если логика бытия является металогической для двух других, не означает ли это, что две другие логики сводимы к логике бытия?

Здесь следует различать смысл, в котором начало теории представляет основные ходы теории, и смысл, в котором последующие этапы теории являются развитием этого начального хода. Смысл, в котором начало логики представляет характерные ходы остальной части теории, следует понимать через понятие *отрицания*. Следует помнить, что логика понятий в теории представляет собой значение, определенность данных понятий. Начальные ходы представляют именно эту логику: определенность должна быть реконструирована через отрицание. Понятие обретает свою определенность через отношение отрицания к другому понятию. Реконструкция определенности через отрицание предлагает, таким образом, точное выражение более общей программы теории, а именно: реконструировать определенность понятий исключительно через их *логические* отношения друг к другу. Вопрос в том, какие именно отношения? Существует ли их большое множество? Несколько? Если их несколько, то как они соотносятся друг с другом? Гегель предлагает реконструировать все отношения из отрицания. Нельзя просто сравнивать понятия друг с другом; такое сравнение было бы чем-то внешним по отношению к содержанию рассматриваемых понятий и, конечно, не конституировало бы это содержание. Только отрицание достаточно имманентно понятиям, чтобы выполнить работу, которую требует гегелевская теория. Гегель отвергает другие предложения либо как внешние, либо как содержащие в себе предпосылки, то есть уже содержащие «отношение внутри себя», уже «сложные».

Однако кажется, что против Гегеля можно выдвинуть его собственные возражения. Чтобы говорить о понятии как об отрицании другого понятия, необходимо, как кажется, чтобы эти два понятия были определены. То есть можно утверждать, что отрицание не менее внешнее, чем ряд других отношений; действительно, отрицание всегда является отрицанием чего-то, а значит, отрицание должно предполагать предварительную определенность того, отрицанием чего оно является. Поэтому гегелевское использование отрицания было бы столь же произвольным, как и любое другое.

Гегель видел эту проблему. В качестве ответа на такое возможное возражение он добавил в более поздние издания «Науки логики» четыре примечания в попытке развеять подобную критику. Отрицание следует предпочесть, утверждает Гегель, не только потому, что оно имманентно рассматриваемому содержанию, но и потому, что можно дать предварительный отчет о нем. То есть отрицанию предшествует понятие ничто. Открывающее понятие ничто не просто эквивалентно отрицанию; это отрицание в абстракции от того, что оно отрицает, а именно от бытия. Ничто не эквивалентно небытию «ибо в небытии содержится соотношение с бытием» (НЛ I 141), а начало не должно содержать никаких заявленных отношений. Вместо этого логические отношения должны быть развиты из исходных понятий. Гегель утверждает, что

... прежде всего речь должна идти не о форме противопоставления, то есть одновременно и о форме *соотношения*, а об абстрактном, непосредственном отрицании, о ничто (*das Nichts*), взятом чисто само по себе, о безотносительном отрицании (*Verneinung*), — что, если угодно, можно было бы выразить также и простым *не* (*Nicht*) (TWA 5 84).

В другом месте Гегель характеризует это как «неопределенность или абстрактное отрицание», говорит об этом как «полной абстракции и, [которая есть] стало быть, уже потому абстрактная отрицательность, ничто» (НЛ I 159), и заявляет, что «этот переход (*Übergehen*) еще не отношение (*Verhältnis*)» (НЛ I 164, TWA 5 109). Термины, с помощью которых можно было бы соединить понятия бытия и ничто, еще не даны вначале. Нельзя сказать, что они похожи, не похожи или даже что они «переходят» друг в друга, пока мы остаемся на уровне двух понятий — чистого бытия и чистого ничто. В этом смысле необходимо развивать металогику начальных понятий не путем абстрагирования от начала, а путем развития через отрицание видов движений, ходов, характерных для этого метаязыка.

Основание, по-которому Гегель считает, что его начальные понятия имеют смысл, заключается в том, что значение (*meaning*) понятий следует из их места в системе; то есть смысл определяется тем, какие движения совершают понятия. Поэтому смысл понятий бытие и ничто зависит от их места во всей системе понятий. Только в той мере, в какой развита логика, можно говорить о бытии и ничто как об обладающих полным смыслом. Известное гегелевское учение о том, что истина есть целое [тотальность — *das*

Ganze], значит не более чем то, что смысл категориальных понятий не может быть реконструирован в их изоляции друг от друга, но только в терминах их логических отношений друг к другу. Это не отсылает нас к какому-либо метафизическому тезису. Обоснование гегелевской манеры откладывать все на потом и уверять читателя в том, что решение еще впереди, уходит корнями в эту доктрину.

Подведем итоги: логика бытия и ничто и переход к понятию, которое объединяет (*integrates, aufhebt*) логику этих двух, а именно, становление, является нормативной для остальной части теории. В этом смысле она является металогической для всего остального; все остальное следует рассматривать как развитие этой исходной логики, постепенное включение «ничто» в «бытие», то есть включение того, что придает детерминированность понятию «ничто» — его отрицания — в смысл самого понятия. С другой стороны, механизм комментирования этого открывающего раздела еще не разработан; в этом смысле метаязык это нечто, что последует далее. Включение в понятие его отрицания — это язык, на котором мы можем говорить об определенности понятий (то есть о принципе реконструкции), но у нас еще нет явного механизма для этого. Поэтому, чтобы избежать путаницы, мы можем говорить о начальном разделе логики как о предоставляющем *принцип* теории, а металогике как о необходимом механизме для формулирования этого принципа. Можно также говорить о начальных ходах как о формировании моделей для интерпретации определенности большинства конкретных понятий.

Однако логика понятий бытие и ничто не представляет полной структуры принципов теории. Из понятия определенного бытия Гегель реконструирует понятие качества, затем реальности, отрицания и так далее. Такие понятия как реальность и отрицание Гегель называет *моментами* понятия определенного бытия. Решающее значение для его теории имеет использование Гегелем слова «момент» для характеристики отношения *включения*, которое одни понятия имеют по отношению к другим. Очевидно, он намеревается провести аналогию с понятием круга. Круг состоит из 360 градусов, и каждый градус, как говорят, является *моментом* круга. Можно рассматривать каждый градус, так сказать, по отдельности — *an sich*, как сказал бы Гегель, — но градус является таковым только как часть «целого», круга. Круг, таким образом, состоит из его градусов, но его градусы являются таковыми только как часть круга. Гегель использует аналогию круга приме-

нительно к понятийным структурам. Отношение таких понятий, как реальность и отрицание к более общим понятиям, таким как определенное бытие, не является включением видов в свой род. Используя термин «момент», Гегель предлагает иной смысл включения, чем родовидовые отношения. Сказать о каком-то понятии, что оно является моментом другого, значит сказать, что логика первого «составляет» смысл второго. Понятия, которые являются моментами другого понятия, составляют смысл этого понятия, но их нельзя рассматривать вне понятия, в которое они включены. Бытие и ничто — это *моменты* становления; они не являются *видами* (*species*) становления. Именно движение бытия и ничто составляет становление: понятие становления «существует (*subsists*) в этом движении». Термин «момент» является теоретическим выражением ведущей идеи гегелевской программы, что определенность категориальных понятий проистекает только из их логики, из тех видов движения, которые они совершают. Если определенные понятия существуют исключительно благодаря логике своих моментов, то экспликация моментов является экспликацией данных понятий.

Сейчас для нас нет необходимости следить за точными деталями гегелевской процедуры. Важны лишь *типы* логических ходов, то есть интерпретационные модели, которые он вводит в учение о качественном бытии, поскольку именно через логику этих предварительных понятий должны быть построены другие логики. Отрицание должно быть основным средством построения логики понятий. Раздел о качественном бытии представляет, таким образом, основные ходы самого отрицания. Во-первых, нам предлагается антецедент отрицания, а именно чистое ничто. Из отношения бытия к ничто мы приходим к понятию отрицания как «определенного ничто». Затем Гегель разрабатывает логику отрицания, то есть логику определенности, тем самым развивая принципы своей теории. Эта процедура впервые завершается в понятии бытия-для-себя (*Fürsichsein*). Бытие-для-себя — это понятие, в котором определяющее его другое включено в него как момент самого понятия. Это идеальное, а не реальное единство бытия. Бытие-для-себя, таким образом, является понятием, в котором (1) моменты полностью конституируют его — логика этого понятия не включает никаких отсылок к неподдающемуся другое — и (2) моменты имеют явно выраженную логику (они «полагаются»). Бытие-для-себя, таким образом, является структурой тотальности, понятием, в котором может быть изложена логика других понятий. Оно возника-

ет как необходимый результат понятийного продвижения вперед «Науки логики». Если принять гегелевский тезис, а именно, что «значение» понятий определяется логикой их моментов, то для изложения логики предшествующих моментов требуется такая структура тотальности как бытие-для-себя. Действительно, бытие-для-себя является структурой понятийности, концептуальности как таковой. С помощью понятия бытия-для-себя Гегель избегает того, что он называет «дурной бесконечностью»; ему не нужно бесконечно переходить от одного понятия к понятию этого понятия *ad infinitum*⁹. Вместо этого он разработал металоогическое понятие, которое по своей сути является «рефлексивным», то есть результатом движения предшествующих ему понятий. Оно определяет само себя, поскольку определяется только исходя из логики входящих в него понятий, а не из какого-то другого понятия (то есть диалектического другого). Без такого рефлексивного понятия поступательное движение в логике не имело бы конца, это был бы бесконечный прогресс, о котором говорит Гегель. Понятие получает свою определенность от своего другого; поэтому, если не будет найден какой-то способ, по которому определение может происходить изнутри, всегда будет возникать «другое». Таким образом, бытие-для-себя — это принцип завершения концептуальной прогрессии, средство осмысления того, что было раньше. С его введением нам представлен весь механизм или принципы, то есть полная проработка ступеней отрицания.

Логика этих понятий образует совокупность принципов гегелевской логики понятий. Как [эти] понятия они являются лишь конкретными определениями качественного бытия; однако их логика формирует сеть *принципов* теории. Эта структура принципов — вот что придает некоторым комментаторам Гегеля [право утверждать] видимое наличие произвола или догматизма [в его философии]. Но эти принципы не свидетельствуют о догматической линии мысли, проходящей через всю его теорию; они скорее указывают на правила построения [системы], процедуры, с помощью которых можно выстроить логику дальнейших понятий.

9. Более детально я разобрал гегелевское понятие бесконечного и его отношение к бытию-для-себя в: *Pinkard T. Hegel's Philosophy of Mathematics // Philosophy and Phenomenological Research. 1981. Vol. 41. № 4. P. 452–464.*

Сделав это, Гегель затем реконструирует два других базовых понятия учения о бытии — количество и меру — и затем открывает новую логику, логику терминов, принадлежащих к семейству понятий, которые он подводит под общее заглавие [логики] сущности. В логике бытия новые определения прогрессивно следуют друг за другом; в логике сущности вводятся новые отношения определения. Логика бытия — это «логика сущности»; сущности характеризуются, например, как качественно или количественно различные. Термины в логике сущности, однако, не могут быть так охарактеризованы. Сущность и то, чем она является, — это не две сущности, стоящие рядом друг с другом; каждая из них является составляющей и имеет отношение к определению другой. Логика сущности — это логика понятий, относящихся к отношениям подструктура/надструктура. Однако соображения краткости не позволяют мне углубиться в эту логику.

Два раздела гегелевской «Науки логики» — учение о бытии и учение о сущности — составляют то, что Гегель называет *объективной* логикой, которую он частично отождествляет с *трансцендентальной* логикой Канта и классической метафизикой. Таким образом, объективная логика является общей онтологией, трактовкой определений бытия *a priori*. Она является «метафизической» в очевидном смысле; это исследование бытия «в целом». Однако ее трансцендентальность не столь очевидна. Точный характер ее трансцендентальности должен быть раскрыт позже, но многое очевидно уже сейчас: онтология Гегеля явно чисто концептуалистской, понятийной. Априорное определение объектов демонстрируется через логику понятий. В этом смысле Гегель реконструирует определенности вещей в соответствии с принципами мышления; тем самым он реконструирует *a priori* условия мышления о предметах. Он занимается онтологией через реконструкцию того, как мы мыслим реальное.

Почему же тогда «Наука логики» не заканчивается разделами о бытии и сущности? Гегель считает, что после того, как был предложен отчет о «вещах», необходим отчет об этом отчете: *концептуальность* сама по себе должна быть понята. Если может быть дана логика понятий *предметов*, то для завершения объяснения требуется логика логики, металогики. Необходимо разработать принципы самой понятийности. Опять же, если сказать по-другому, если реконструктивная, трансцендентальная мысль обеспечила реконструкцию понятий объектов, то не дол-

жна ли она — для полноты объяснения — предоставить отчет о том, как именно она *может* установить или постигать категории, которые она до сих пор излагала? Учение о понятии призвано сделать именно это. Оно призвано дать ответ на трансцендентальный вопрос: каковы логические условия возможности установления мышлением тех категорий, которые оно до сих пор имеет, то есть каковы условия возможности постижения мышлением категорий, относящихся к объектам? Подобно тому как в первых двух разделах — бытие и сущность — были представлены условия возможности для мышления об объектах, раздел о понятии призван установить условия возможности мышления о первых двух разделах.

Гегелевская логика понятия — это попытка объяснить, как то, что было рассмотрено раньше, действительно «возникло», и тем самым *обосновать* то, что было рассмотрено раньше, то есть логику бытия и сущности. *Понятия* бытия и сущности были даны; теперь объяснение требует, чтобы нам сказали, что такое *понятия*. Таким образом, логика понятия является преемницей логики бытия и сущности; определенность понятия концептуальности (понятие понятия, как называет его Гегель) отчасти конституируется логикой бытия и сущности:

Бытие и сущность суть поэтому моменты его [понятия. — *Прим. пер.*] становления; понятие же есть их основа и истина как тождество, в которое они погрузились и в котором они содержатся. Они содержатся в понятии, так как оно их результат, но содержатся уже не как бытие и не как сущность; такое определение они имеют лишь постольку, поскольку они еще не возвратились в это свое единство (НЛ III 9–10).

Конкретные понятия учений о бытии и сущности больше не актуальны; теперь актуальна *логика*, сеть принципов, составляющих эти понятия. Логика концептуальности является их «истинной» в той мере, в какой она дает нам металогику двух предыдущих разделов, то есть в той мере, в какой она устанавливает основу, исходя из которой первые два раздела были созданы.

В чем же тогда заключается логика понятия? Если говорить кратко, то логика этой позиции заключается в том, что понятие сохраняет свою идентичность в другом, что придает ему определенность; парадигмальным случаем такого рода является идентичность универсалии во многих представляющих ее конкретных вещах, партикуляриях. Таким образом, другое полностью включено в исходное понятие. Металогически мы мо-

жем видеть что понятие — это случай бытия-для-себя. В учении о бытии другое не было включено; нечто отличалось от своего другого — две книги, лежащие на столе, не включают друг друга. В учении о сущности было частичное включение, но каждый момент сохранял целостность, независимость сам по себе. Сущность не отделена от того, чем она является, как две качественные или количественные сущности; причина относится к своему следствию, но не тождественна ему, как и вещь не является абсолютно тождественной во всех своих случаях. Логика понятия состоит в том, что определенные понятия являются «центрами» определения; универсалия является «центром» определения своих многочисленных экземпляров. В логике понятия, понятие и его другое диалектически переплетены: каждое из них является моментом другого; каждое является определяющим «другим для другого». Гегель описывает это «понятие понятия» в типично гегелевской манере:

Каждое из них есть целокупность (*Totalität*), каждое содержит внутри себя определение другого, и потому эти целокупности суть в такой же мере просто лишь одна целокупность, в какой это единство есть расщепление самого себя, превращение себя в свободную видимость этой раздвоенности, раздвоенности, выступающей в различии между единичным и всеобщим как полная противоположность, которая, однако, настолько есть видимость, что когда постигается и высказывается одно, при этом непосредственно постигается и высказывается другое (НЛ III 15, TWA 6 252).

Выражаясь онтологически, понятие — это то, что в идеально включает в себя свое другое. Это включение следует понимать в терминах гегелевской теории определения: понятие определено только в силу своего другого, в данном случае того, с чем оно непрерывно.

В терминах всей гегелевской теории мы видим, что понятийность определена только в силу своего другого, которое есть бытие и сущность, *a priori* определение *объектов*. Другими словами, понятия должны быть о бытии, и это «о» (*of*) следует понимать как «о(б)» *интенциональности*. Для того чтобы понять, что такое понятие, необходимо мыслить его в оппозиции к категориям объектов. Понятия, а значит и мысль (в той мере, в какой мысль понятийна), в фундаментальном смысле интенциональны по отношению к бытию. Другое, от которого понятие получает свое определение, есть бытие и сущность. Поэтому объяснение понятийности является также объяснением интенциональности.

Гегель явно имеет это в виду. Он одобрительно отзывается о кантовской идее, согласно которой синтетическое единство апперцепции является принципом Понятийности как таковой. Понятийность — это «принцип» познающего сознания. Несогласие Гегеля с Кантом заключается в том, что, по его мнению, Кант смешивает абстрактный *принцип* понятийности с конкретным *сущим*, Я. Принцип понятийности нельзя смешивать с тем, для чего он служит интерпретационной моделью:

Однако логическая форма понятия не зависит ни от того бездуховного, ни от этого духовного образа понятия...¹⁰ (НЛ III 20, TWA 6 257)¹¹.

Принципы концептуальности образуют логическую основу для реконструкции *ума* (*mind*) как *интенционального*, но эту основу для реконструкции не следует путать с тем, что реконструируется, то есть с разумом или эго как таковым. Понятие ума или эго не подлежит реконструкции в рамках «Науки логики»; там представлена только основа для реконструкции.

Логика понятия познания (*cognition*) состоит в том, чтобы субъект преодолел грубую инаковость объекта, ввел термин «данное» в сферу понятия, в эпистемические (концептуальные) рамки. Для этого нужны логика, аксиомы и так далее — все моменты понятия понятийной схемы. Однако в той мере, в какой эти схемы *построены*, мир не просто постигается в своей данности, а подводится под определенные нормы. Таким образом, теория не является простым описанием мира. Описание данности — это фактически подведение ее под определенные нормы. Таким образом, понятие познания тесно связано с понятием действия — то есть в конечном счете связано с установлением рациональных норм.

Таким образом, Гегель ставит диагноз когнитивному отношению между познающим и познаваемым. Субъект вводит мир в свою собственную орбиту, приводя его в рациональную поня-

10. Подобным образом, «Наука логики» не является реконструкцией *Geist'a* [ума, сознания, а не его логической, абстрактной категориальной формы. — *Прим. пер.*], но предлагает лишь «простые строительные леса» (*einfache Gerüste*) для такой реконструкции.

11. Пинкард довольно точно передает *geistige Gestalt* как *mental formation*, то есть ментальная, относящаяся к уму, сознательная форма. В русском переводе это место передано как «духовный образ», что мы находим вводящим в заблуждение, поскольку это вовлекает иррелевантные для этого раздела религиозные коннотации. — *Прим. пер.*

тийную форму. Субъект по сути своей интенционален: «Я мыслит нечто — себя или нечто другое» (НЛ III 237). Интенциональность объясняется как апроприация другого в сферу субъекта; конкретно, это приведение грубой, непонятийной данности в понятийную форму. В терминах логических категорий Гегеля, интенциональность это пример бытия-для-себя, включение другого в себя; это включение определенности мира в орбиту субъекта, в такие понятия, что ничто не остается «за бортом», не приводится в понятийную форму. Предмет интенциональности тем самым понимается как включение в понятие или концептуальную структуру. Точный характер выведения этого понятия можно показать только принимая во внимание учение о методе, того, что Гегель называет *абсолютной идеей*.

Д. Абсолютная идея: металогические размышления

Переход к тому, что Гегель называет Абсолютной Идеей, является тем местом внутри теории, где метод теории может стать предметом рассмотрения и может быть осмыслен. Если метод — логика понятий, разработанная для объяснения их определенности — действительно конституирует определенность категорий, то рассмотрение Понятия как такового является рассмотрением логики концептуальности. Кроме того, эта логика тождественна методу самой «Науки логики». Таким образом, финальное понятие — это не столько «индивидуальное» понятие (как, скажем, «субстанция»), сколько *метапонятие, понятие-принцип*. Это точка, в которой метод эксплицируется, становится темой рассмотрения; это металогическое рассмотрение того, что было до этого:

Следовательно, то, что предстоит здесь еще рассмотреть, это не какое-то содержание, как таковое, а всеобщность его формы, — то есть метод (НЛ III 290).

Гегель утверждает, что это тождество субъекта и объекта, имея в виду не более того, что субъект движения — логика понятий — в этот момент становится объектом рассмотрения. Если раньше объектом было какое-то конкретное понятие или набор понятий, то теперь это сама концептуальность, понятийность. Рассмотрение абсолютной идеи, таким образом, является отражением той точки зрения, с которой написана остальная часть «Науки логики».

Что же такое метод? Гегель просто утверждает, что

...то, что составляет метод, — это определения самого понятия и их соотношения, которые должны быть теперь рассмотрены в значении определений метода (НЛ III 292).

Метод это просто средство соотнесения понятий друг с другом. Но он не является чем-то внешним по отношению к понятиям, о которых идет речь: он их конституирует.

Это реконструктивный метод, который состоит из трех аспектов: (1) прогрессивного, (2) регрессивного и (3) системного или архитектурного. Вместе эти три аспекта составляют диалектику Гегеля. Первый из них, прогрессивный аспект, представляет собой логическое движение установления нового содержания, постепенное введение новых понятий. Это средство, с помощью которого размещается новое содержание («идущее вперед дальнейшее его определение» — *das vorwärtsgehende Weiterbestimmen*, НЛ III 307, TWA 6 570). Это не процесс дедукции; очевидно, что дедукция в строгом смысле этого слова не может обеспечить новое содержание. Скорее, прогрессивный аспект заключается в помещении новых понятий отчасти как решение дилемм, в частности, чтобы избежать противоречия. Поскольку прогрессивное движение не может создать новое содержание, содержание должно быть принято как данное. То есть дается ряд понятий, которые должны быть реконструированы, а затем они размещаются в прогрессивном порядке. Прогрессия представляет собой расположение понятий от абстрактного к конкретному; ранние понятия демонстрируют абстрактную определенность, а то, что следует за ними, становится «все богаче и конкретнее» (НЛ III 306)¹².

Прогрессивный момент предлагает, таким образом, только размещение содержания в соответствии с конкретностью определенного понятия; он не может создать никаких новых понятий. Следовательно, требуется регрессивный аспект, «идущее вспять обоснование начала» (НЛ III 307, TWA 6, 570). Основа движения вперед, которое обнаруживается в прогрессивном аспекте, заключается в том, что каждое понятие имеет *недостаток* определенности по отношению к следующему; первое понятие имеет недо-

12. Гегель перенимает прогрессивный и регрессивный методы у Канта, согласно его характеристике своего метода. Кант в своей работе различает прогрессивный, *синтетический* метод и *аналитический*, регрессивный метод. «Критика чистого разума» согласно Канту следует прогрессивному, синтетическому методу. См.: *Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике* // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4 (1). §§ 2–3.

статок в свете второго, и движение идет вперед, чтобы преодолеть этот недостаток.

В конечном счете все понятия неполноценны с точки зрения конечного понятия, Абсолютной Идеи, и поэтому прогрессивный момент имеет телеологическую направленность. Предыдущие понятия предшествуют последующим; их логика отчасти конституирует последующие понятия. Расположение понятий в соответствии со схемой «предшествующее-последующее» предлагает тем самым *генеалогию* понятий; предшествующие понятия более примитивны, чем последующие, они являются «предками» последующих¹³. Так называемый генеалогический аспект движения представляет собой *регрессивную* особенность метода. При регрессивном рассмотрении каждое понятие имеет ряд «предков», которые, можно сказать, *объясняют* его. В этом и заключается смысл трансцендентального объяснения, как оно имеет место в гегелевской теории. Можно сказать, что понятие получило объяснение, когда (1) демонстрируется его логика и (2) когда показывается его развитие из других понятий. Говоря иначе, можно сказать, что понятие было объяснено в гегелевском смысле, когда оно было систематически переописано в рамках гегелевской теории, то есть когда оно было реконструировано как возникающее из движений отрицания и двойного отрицания (в том смысле, как это понимает Гегель).

Оба вида движения — прогрессивное и регрессивное — необходимы для теории Гегеля. Если теория не должна быть простым каталогом или перечислением элементов на листе бумаги, то она должна предложить некоторый способ установления своих понятий, поэтому она требует расположения понятий в терминах основополагающих логических отношений. Это обеспечивается прогрессивно-регрессивными аспектами метода. Поскольку прогрессивный аспект не может быть дедукцией, он должен быть процессом установления нового содержания, которое уже дано; таким образом, прогрессивное движение — это реконструкция того, что с регрессивной точки зрения есть то, что уже дано. Имеется тотальность — категориальный аппарат знания — и попытка реконструировать это целое в терминах его логических отношений.

13. Подобное понятие о роли архитектоники как предоставляющей генеалогию понятий можно найти у Клауса Хартманна: *Hartmann K. Hegel: A Non-Metaphysical View // Hegel: A Collection of Critical Essays / A. MacIntyre (ed.). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1977. P. 101–124.*

Средством реконструкции является понятие определенного отрицания. Это артикулируется в третьем аспекте метода, который мы можем назвать *архитектоническим*. Сам Гегель не использует этот термин, но в его теории есть структура, которую можно так назвать. Прогрессивный момент — это конструктивное «построение» (*up-building, Aufbau*) понятий; регрессивный момент — это так сказать «разбор» (*un-building*¹⁴) тех же самых понятий. Вместе эти два аспекта не могут поддерживать правильно упорядоченное движение, как того требует гегелевская теория. Понятие прогрессивного движения указывает только на то, что понятия следуют друг за другом; понятие регрессивного движения определяет только то, какие понятия существуют. Если определенность понятий должна определяться их логикой, и если следует отвергнуть логику их повседневного употребления, то необходимо построить логику, то есть вид движения, которое понятия совершают по отношению друг к другу. Эта логика является *архитектоникой* теории. Архитектоника состоит из основных моделей интерпретации и обеспечивает принципы для упорядочивания понятий. Именно в силу архитектоники понятия видимы как недостаточные; и архитектоника определяет вид наличного недостатка. Кроме того, можно провести различие между архитектурой в большом масштабе и в малом масштабе. В большом масштабе происходит движение от (1) не-включения понятий друг в друга, как это имеет место в учении о бытии (например, нечто и нечто другое, количественное различие и т. д.), к (2) частичному включению, как это имеет место в учении о сущности, и к (3) полному включению, как это имеет место в учении о понятии. Конечной точкой является полное включение, которое представляет собой Абсолютную Идею, или концептуальность, дающую себе отчет о себе самой. Архитектоника большого масштаба регулирует общие переходы в теории, то есть переходы от Бытия к Сущности и от Сущности к Понятию. Это также иллюстрирует особую силу гегелевского стиля трансцендентальной теории: даже если конкретный переход недействителен, переход как таковой имеет обоснование, поскольку архитектурно-прежнее положение должно уступить последующему — невключение должно уступить хотя бы частичному включению. Все прогрессивное движение не аннулирует-

14. Вероятно, здесь можно использовать термин «деконструкция» в смысле разбора уже построенного, держа в уме возможные различия с понятием, предложенным Деррида. — *Прим. пер.*

ся ошибочным переходом. Это, очевидно, ставит стиль системы Гегеля в противоречие с чисто дедуктивной теорией, в которой ошибочное умозаключение может сделать недействительным весь результат.

Каждый конкретный переход регулируется архитектурикой малого масштаба. Каждая область *Логики* имеет свою собственную логику, и в рамках этой логики существует архитектурическая упорядоченность малого масштаба. Таким образом, в то время как учение о бытии имеет свое место в крупномасштабной архитектурике как логика не-включения, то логика бытия имеет свой особый тип архитектурики. Гегель очерчивает малую архитектурнику следующим образом:

Абстрактная форма поступательного движения есть в бытии некое другое и переход в некое другое, в сущности — видимость в противоположном, в понятии — отличие единичного от всеобщности, которая как таковая продолжается в отличное от нее определение и тождественна с этим отличным от нее (ЭФН § 240).

Опять же, [тот или иной конкретный гегелевский аргумент в пользу] конкретного перехода может быть ошибочным, но необходимость такого перехода предписана архитектурически. Крупномасштабная и мелкомасштабная архитектурика таким образом, предлагает теоретику схему для размещения концептов — то есть схему для реконструкции концептов, и тогда остается открытым вопрос о том, заполняет ли конкретное понятие определенное место в схеме корректным образом.

Однако если предложение Гегеля об имманентной, логической реконструкции понятий должно быть обоснованным, то архитектурика должна быть не внешней по отношению к рассматриваемым понятиям, но имманентной им, конституирующей их определенность. Следовательно, архитектурика не может быть просто сконструирована и применена, но должна сама быть сам *развита*. Это лежит в основе гегелевского подчеркивания важности начала теории. Начало должно развивать архитектурнику из самого себя. Для того чтобы начало могло его развить, оно должно (1) быть неполноценным и (2) иметь архитектурнику имманентно внутри него. Оно также должно обладать другими характеристиками, отмеченными ранее. Логика метода должна исходить из самого начала, но не в рамках внутреннего конкретного *рассмотрения*. Если бы архитектурика была просто применена, то не существовало бы проблемы начала. Как следствие, Гегель говорит,

что «недостаточность начала должна заключаться в его непосредственности, наделенной импульсом к дальнейшему движению» (НЛ III 294).

По этой причине начало должно быть неопределенным, чтобы представить генеалогию определенности. Движение к определенности, конституирующее архитеконику, представлено в самом начале. Однако очевидно, что эта процедура является круговой. Если что-то неполноценно, то оно неполноценно только с точки зрения чего-то другого. Следовательно, недостаток начала является таковым только с точки зрения по крайней мере следующего этапа и в конечном счете конца. Но смысл тезиса Гегеля в том, что поскольку метод, логика понятий, конституирует их определенность, то генеалогия определенности является генеалогией также и архитектурно структурированного метода. В этом смысле архитектоника возникает с самого начала, поскольку логика определенности возникает там. Круговой характер (*circularity*) возникает потому, что эта изначальная логика позже объясняет себя в конечном понятии, в котором достигается полная интеграция. Этот круг не является примером логической ошибки *petitio principii*, поскольку начало не является предпосылкой, которая затем появляется в заключении. Скорее, это более тонкий случай конструктивистского самообъяснения; диалектическая логика способна дать отчет о себе в своих же собственных терминах. То, что должно быть объяснено — *explanandum* — это то же самое, что и то, что объясняет — *explanans*; в обоих случаях это Понятие или «мысль». В рамках теории нет такой позиции, из которой дедуктивно или конструктивно выводятся результаты; нет первой посылки, которой на основании достоверности следует отдать предпочтение и с которой связано все остальное. Скорее, принцип — единство бытия и ничто — в силу своей логики способен дать отчет о себе. Сам принцип понятийности может быть постигнут и понят. Таким образом, в объяснении нет никакого излишества: начало объясняется как первичный случай определенности концом, а конец, завершение, является развитием начала. Завершение достигается тем, что в конце теории не остается никакого противодействующего «другого». Понятийность объясняет саму себя; *explanans* (наделение определенностью через определенное отрицание) объясняет сам себя. Говоря гегелевским языком, мысль категоризирует себя как категоризирующую свое другое. Обвинение в *petitio* не выдвигается также потому, что схема является реконструктивной, а не дедуктивной. В начале разрабатывается

принцип, напоминающий правило построения; в конце «правило построения» постигает себя. Мысль понимает, что ее определенность вытекает из всей логики ее понятий, ее моментов. Цикличность заключается в том, что принцип, действующий в начале, в силу своей логики может стать темой рассмотрения в самом конце. Тем самым нет никакого прыжка от объектного языка к метаязыку.

[Идея] есть сама чистое понятие, которое имеет своим предметом себя и которое, проходя в качестве предмета целокупность своих определений, разворачивает себя в целое своей реальности, в систему науки и кончает тем, что схватывает это постижение самого себя и тем самым снимает свое значение (*Stellung*) как содержание и предмет и познает понятие науки.

В терминах аналогии с игрой, «Наука логики» может быть рассмотрена двумя способами: (1) *статический* способ — коллективная упорядоченность всех «фигур» на «столе»; (2) *динамический* способ — движение от одной позиции к другой.

Остальная часть гегелевской программы практически автоматически вытекает из этого начала. «Наука логики» — это попытка, предложение реконструировать определенность чисто категориальных понятий опыта в терминах понятий, содержащихся в «Науке логики». Далее следует второй тип реконструкции. Установив общую онтологию, Гегель пытается систематически переформулировать более конкретные понятия в терминах своей общей онтологии. Таким образом, можно систематически описать понятия естествознания, реконструируя их логику в соответствии с понятиями, содержащимися в «Науке логики». Таким образом, можно исследовать основания научных теорий; можно поместить конкретные понятия науки и опыта в теперь уже понятную рамку «Науки логики». Такое предложение реализуется в натурфилософии Гегеля. Аналогичным образом можно поступить с понятиями в поведенческих и политических науках, предложение, которое Гегель реализует в своей философии субъективного и объективного духа (*mind*). Заключением таких более конкретных реконструкций будет реконструкция понятия философии как такового. Философия становится понятной как понятийная критика других областей понятийного знания, например, естественных наук, бихевиористики, науки о политике и так далее. Преимущества такой реконструкции двояки: (1) можно утверждать, что мы понимаем, то есть заложили основы для основных понятий, встречающихся в науке и опыте; (2) у человека

есть метод классификации наук в соответствии с тем, какие типы объяснения они предлагают.

В заключение отметим, как гегелевская теория в таком прочтении вписывается в более современный стиль ведения философии. Во-первых, в современной философии вновь пробудилась забота о *системе* в философии. Гегелевская теория, очевидно, отвечает на эту озабоченность, но благодаря тому, что Гегель уделяет пристальное внимание построению системного (архитектонического) аспекта своей теории из небольшого набора основных принципов, которые сами развиваются в «Науке логики», он избегает многих обвинений, обычно связанных с такой систематизацией, а именно «насильственного помещения» материала туда, куда он не подходит. Гегелевская забота об анализе и реконструкции логики понятий, составляющих ядро нашей концептуальной структуры, также очень созвучна другим типам современных проблем. В поисках первых принципов большая часть современной философии делает акцент на прояснении конкретных проблем, возможно, в ущерб системе. Гегелевская философия, с ее понятием «имманентной» системы понятий, не должна восприниматься как очень далекая от этого типа озабоченности. Гегель — не просто немецкий романтик XIX века, слушающий свои собственные заклинания о Мировом Духе, но философ, озабоченный тщательной разработкой логических отношений между всеми различными способами, которыми мы переживаем вещи и говорим об этом опыте. Он также не является защитником тех, кто хотел бы отвергнуть принцип непротиворечия, как это часто предполагается. Я бы сказал, что рассматривать Гегеля в этом свете, как своего рода трансцендентального философа — это правильный и наиболее плодотворный способ его прочтения.

Библиография

- Гегель Г. В. Ф. История философии: В 3 т. СПб.: Наука, 1994.
Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970–1972.
Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974.
Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4.
Кант И. Соч. на нем. и русс. яз.: В 4 т. / Под ред. Б. Бушлинга и Н. Мотрошиловой. М.: Наука, 2006.
Стросон П. Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики. Калининград: РГУ им. И. Канта, 2009.

- Hartmann K. Hegel: A Non-Metaphysical View // Hegel: A Collection of Critical Essays / A. MacIntyre (ed.). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1977. P. 101–124.
- Hegel G. W. F. Werke: In 20 Bd. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1986.
- Pinkard T. Hegel's Philosophy of Mathematics // Philosophy and Phenomenological Research. 1981. Vol. 41. № 4. P. 452–464.
- Pinkard T. The Logic of Hegel's Logic // Journal of the History of Philosophy. October 1979. Vol. 17. № 4. P. 417–435.
- Sellars W. Some Reflection on Language Games // Science, Perception, and Reality. L.: Routledge; Kegan Paul, 1963. P. 321–358.

THE LOGIC OF HEGEL'S LOGIC

TERRY PINKARD. Georgetown University, USA, terry.pinkard@georgetown.edu.

Keywords: G. W. F. Hegel; *Science of Logic*; speculative philosophy; absolute idea.

One of the problems involved in doing the history of philosophy is reinterpreting past philosophers in such a way that the relevance of their work to contemporary discussion can become clear. In doing so one often finds that certain doctrines to which a philosopher himself attached great significance may not be central to a particular line of his argument. Recent efforts at interpreting Kant have attempted, for example, to disentangle the objectionable part of the Kantian metaphysics from the “objective” argument contained therein. The whole doctrine of transcendental psychology in Kant’s first Critique, for example, may perhaps be shelved without injuring the rational core of the argument.

With Hegel, however, the case seems *prima facie* more difficult, since Hegel’s whole system is seemingly tied down to a very obscure metaphysics, that of the “World Spirit.” However, just as not all of Kant’s doctrine is necessary to his philosophy, perhaps not all of Hegel’s philosophy is inextricably bound up with commitment to such shadowy entities. The author tries to draw out the central argumentative core of Hegel’s *Science of Logic*. To do this he first sketches briefly what Hegel takes to be the goal of such a theory. Second, he outlines the basic logical structure of the work. The result is a presentation of Hegel’s philosophy that will make it not the obscure confidant of World Spirit, but rather one not far from contemporary concerns.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-2-7-37

Логика Гегеля как материально-понятийная структурная теория значения

ПИРМИН ШТЕКЕЛЕР-ВАЙТХОФЕР

Лейпцигский университет, Германия, stekeler@uni-leipzig.de.

Ключевые слова: Георг Вильгельм Фридрих Гегель; «Наука логики»; метафизика; речевые акты; понятийное содержание; концептуальная схема; материально-понятийное умозаключение; абсолютная идея.

Статья представляет собой анализ основных логических категорий в системе Гегеля с точки зрения современной формальной логики и аналитической философии языка. Гегель рассматривается как радикальный продолжатель критической философии Канта, который развивает его критическую тенденцию. Логика Гегеля предстает как метафизика и семантика, поскольку дает анализ логической формы общих категорий и конституции локальных областей речи. Рассматриваются вопросы о субъективности каждого суждения, о конституции или пред-устройстве сортовых предметных областей и вопрос об инференциальном смысле-определении предикатов в логическом пространстве рассуждения. Речевые акты всегда единичные действия и артикулируются индивидом. Содержание высказывания конституируется за счет внутренних родовых различий, выражающихся в виде суждений бесконечного отри-

цания и определенного отрицания. Для некоторых речевых ситуаций недостаточно только очертить род и выделить его генерические свойства, но требуется также содержательно определить различия индивидов. Смысл предикатов определяется инференциально, то есть через систему вывода в рамках системы высказываний. Форма вывода определяется чисто логически или синтаксически, для конкретного случая высказываний об индивидах требуется содержательное знание, то есть пред-знание и способность суждения. Система науки — это сеть материально-понятийных истин как синтетических суждений *a priori*. Гегелевское понятие «идея» это обозначение адекватных форм теории и совместного праксиса, включающих формы оценки генерических суждений как правильных или истинных для ориентирования. Поэтому идея в сущности есть то же самое, что и личная форма жизни человека.

I. Критическая философия начинается с воззрения (Einsicht) в проблемы логической конституции областей речи и суждения

ВОЗМОЖНО, что ключ к философии Гегеля еще не найден. Возможно, что мы еще не понимаем, в какой степени его метафизика есть логика и также насколько его так называемая реальная философия должна быть прочитана как анализ логической формы локальных областей речи (*Redebereich*). В пользу существования этого недостатка говорит не только слишком большой разброс предложенных интерпретаций, но также и отчаяние, в которое попадают лучшие исследователи трудов Гегеля, прежде всего ввиду их диагноза онтологически-онтического характера гегелевской метафизики¹. Ни один человек не знает, что должна означать эта так называемая метафизика духа. Те, кто вместе с Фейербахом или Марксом понимают гегелевское употребление слова «дух» так, как если бы он говорил о подобной призрак-у сущности, не понимают даже, о чем идет речь. При этом они, без понимания того, о чем собственно идет речь, интересным образом добавляют, что позиция Гегеля сегодня уже неприемлема. Пожалуй очевидно, что здесь явно присутствует проблема способа прочтения. В любом случае при этом гегелевские размышления и аргументы понимаются не как радикальное продолжение критической философии Канта, но как отход от критицизма и возврат к метафизической философии или философии догматического убеждения.

Иной вид отчаяния являет себя в агрессивной защите [прочтения философии Гегеля как] онтической метафизики. Такая мета-

Перевод с английского Дениса Маслова по изданию: © *Stekeler-Weithofer P.* Hegels Logik als materialbegriffliche Strukturtheorie der Bedeutung // Hegel — 200 Jahre Wissenschaft der Logik: Beiträge zur internationalen Tagung “200 Jahre Hegels Wissenschaft der Logik”, Weimar, 26–29 September 2012 / A. F. Koch et al. (Hg.). Hamburg: Meiner, 2014. S. 339–357. Публикуется с любезного разрешения автора и издательства.

1. Например, это относится к Герберту Шнедельбаху, но также в определенном смысле к Рольфу-Петеру Хорстманну и даже к Людвигу Зипу и их работам.

физика пользуется определенной популярностью, причем Гегель охотно привлекается как ее покровитель наряду с Аристотелем. К сожалению и в этом случае неизвестно, во что при этом верят говорящие это. Обе установки по отношению к метафизике Гегеля — критическая и апологетическая — вызывают сомнения уже на уровне их предпосылок. Сомнительно уже то, были ли вообще поняты метафизика Аристотеля и предшествующая ей теория идей Платона, если был упущен их понятийно-логический смысл. По-настоящему большой вопрос состоит в том, каким образом Гегель примыкает к этим теориям.

Вообще следует прежде ответить на вопрос, является ли гегелевская критика критицистского автономизма и тем самым идеалистического субъективизма кантовской философии абсолютно необходимой. Более того, критика Гегеля может представлять единственную возможность спасти взгляды (*Einsichten*) Канта от его собственного понимания себя и собственных комментариев к себе. В таком случае все движение «назад к Канту» через Германа Когена и неокантианство, находящуюся под влиянием Карла-Отто Апеля новую Франкфуртскую школу после Юргена Хабермаса, упустило бы не только существенные промахи и недостатки кантовской теоретической философии и логики и, более того, практической философии, но и не осмыслило бы гегелевскую логическую критику в ее форме. Напротив, оживление Канта в англо-саксонской философии после Питера Стросона еще едва ли прорвалось к Гегелю, за редкими исключениями в начинаниях Роберта Брэндома, Терри Пинкарда и Роберта Пиппина. Причиной этому является прежде всего то обстоятельство, что Гегель недооценивается как логик (что верно уже для «Феноменологии духа»), а также потому что не было услышано его собственное высказывание, гласящее, что подлинная метафизика это логика.

Я назову только некоторые проблемы, которые Гегель распознает у Канта. Наиболее значительная из всех затрагивает субъективность всякого притязания на познание и всякой нормативной оценки. Это верно (*gilt für*)² также для пространства истинного в рефлексивном суждении формы «это высказывание (принадлежащее *N.N.*) истинно» или также «я знаю, что *p*»,

2. Здесь и далее мы будем передавать выражение (*es*) *gilt für* (сущ. *Geltung*), передающее нормативную значимость, действительность какого-либо положения или валидность, с помощью выражения «это верно для/ в отношении». Иными словами, это фактически признанная норма. — Прим. пер.

которое, как известно, может артикулироваться всегда только с помощью уверения. Это верно в отношении к области бла-га в рефлексивном суждении формы «действие (такого-то *N. N.* в этой ситуации) — хорошо (или морально, или с правовой точки зрения допустимо, или надлежащее или запрещённое)». К этому прибавляется неясность в кантовской речи о вещи (рассмотренной самой) по себе или ноуменальном *mundus intelligibilis*, как следствие недостаточной рефлексии о том, что вообще может означать и в действительности означает логическое выражение *an sich*, по-гречески *kath'auto*, по-латински *per se*. Что оно точно не может означать, так это то, что мы не можем рассматривать вещь (*Ding*) и в то же время актом абстрагирования отмыслить (*wegabstrahieren*) любую форму рассмотрения из её понятия, то есть говорить о ней так, как если бы она вообще не рассматривалась. То же самое верно и для мышления: не существует ни одного предмета мышления, не существует также и ни одного референта языкового референциального выражения (*einer sprachlichen Bezugnahme*), который бы не был бы вместе с тем определен мышлением или актом референции. Уже сама речь о вещи по себе как пограничном понятии неясна и вводит в заблуждение, однако он [Кант] уже подразумевает границу между тем, что мы можем и не можем знать, но что тем не менее могло бы существовать. Тем самым вместе ним мы восстанавливаем трансценденцию и трансцендентную веру, которую критика знания и чистого разума хотела и должна была преодолеть.

Поэтому дело обстоит не так, как это по меньшей мере подразумевает любое эпистемологическое прочтение Канта, а именно, что восприятие и мышление есть лишь две субъективные формы нашего доступа к вещам, так что мы никогда не можем знать, чем являются вещи сами по себе. Скорее уже представление о вещи самой по себе и вместе с тем кантовская форма речи «по себе» (*das Ansich*) в целом внутренне противоречивы, если ее не интерпретируют как только комментаторскую речь со стороны. Потому что вещь по себе совершенно не может быть определена как только лишь вещь или также предмет осмысленной речи. Абстрактор «по себе» есть тем самым вид негатора или аннигилятора. Вещь по себе это просто ничто. Однако для лучшего понимания важно посмотреть на действие такого аннигилирующего абстрактора. Если мы отнимем у предмета все его отношения, и если даже лишь его отношения к нам, то тем самым мы уничтожаем предмет как предмет.

Рассмотрим случай чистых чисел, чтобы с помощью по меньшей мере одной аналогии прояснить, почему гегелевское, отчасти восходящее к Канту и тем не менее с точки зрения критики смысла далеко превосходящее его идеи воззрение полностью правильно, а именно, что только лишь мнимые эпистемические отношения восприятия и мышления сами принадлежат к конституции предметов. В них порядок числовых выражений очевидно и существенно принадлежит к определению их референции. Это значит, что некий термин может быть числовым термином только в том случае, если закреплен его порядок по отношению ко всем остальным числовым терминам. Отношение, согласно которому одно число n больше чем другое чисто m , не является *внешним* или *дополнительным* между двумя предметами, прежде определенными независимо от этого отношения, но это отношение само *определяет сущность* и поэтому оно необходимо для возможности принятия этих предметов как определенных в их сущности вообще. Например нельзя доказать для базовых числовых терминов, что $5 < 6$, однако это свойство принадлежит к определению (*Bestimmung*)³ их значения.

Аналогичным образом к определению сущностным образом относится то, что имя предмета N отсылает нас к некоей вещи вообще, для которой была закреплена эпистемическая норма употребления, определяющая правильный способ отсылки к некоему предмету с помощью термина N . Поэтому наши нормы осуществления [актов] референции и нормативной значимости систематически предшествуют любому притязанию на познание. Соответственно, с одной стороны нужно радикально проводить различие, радикальнее, чем это признает Кант, между нашим определяющим закреплением универсальной нормативной значимости, которое как таковое *a priori* или понятийно предшествует (например, эмпирическому) единичному притязанию на познание, и с другой стороны каждый раз субъективным утверждением и подверженному ошибкам контролем единичного эпистемического притязания единичных личностей.

3. Следует различать между терминами *Bestimmung* и *Definition*, которые в русском языке передаются как «определение». Первое относится к некоей характеристике, влияющей на содержание и объем (интенционал и экстенционал) термина/ понятия, а второй составляет дефиницию как определение, выражающее конститутивные черты или конвенционально закрепляющей некое значение термина. Для различения этих терминов мы используем соответственно «определение» и «дефиниция». — *Прим. пер.*

Следующая проблема это древний, восходящий к гениальному анализу Платона и между тем к сожалению укрепившийся до пред-рассудка (*Vor-Urteil*) образ логики, который до сих пор накладывает отпечаток на формальную логику, несмотря на небольшую реформу, проведенную Готтлобом Фреге. Согласно этому образу, в соответствии с основной формой высказывания, артикулированного в предложениях, «*N* есть *P*» все время *что-то говорится о чем-то*: *ti kata tinos*, как выражается Аристотель и поясняет это с помощью следующих выражений: «простой или сложный предикат *P* присоединяется именем к предмету, названному *N*» или «[именем] *N* названный предмет подпадает под предикат *P* или в определенный с помощью *P* объем (*Extension*) или класс предметов». Самое позднее уже со времен Гомера, а не только со времени Фреге и формально-аналитической философии, было известно, что *ti kata tinos* имеет значение только лишь для осмысленных *единичных терминов* с корректно дефинированной референцией как «Одиссей» или «лев Джонатан», но не для «никто» или других выражений подлежащего *N*, которые следует читать как кванторы, как например «какой-то лев» или «каждый лев». Особняком стоят генерические случаи употребления определенного артикля в предложениях типа: «лев это животное пустыни» (*der Löwe ist ein Wüstentier*). В сущности, Фреге разъясняет нам лишь более красиво и ясно чем традиция, например логика Пор-Рояля и тем самым кантовская логика, как функционируют кванторы в техническом языке, а именно в логике подстановок (*substitutionslogisch*). Однако он предполагает, как и эта традиция, что в так называемых *элементарных предложениях* единичные имена *N* уже именуют предметы в сортовых предметных областях. Такие предметные области суть так называемые высшие роды или *genera G*, в которых уравнения и неравенства уже определены для предметов. Элементарные отношения наподобие $x < y$ или $x + y = z$ и с ними также формально-логически сложные, то есть одноместные предикаты, образованные с помощью логических слов «не» или « $\neg$ », «и» или « $\&$ » и «для всех x » или « $\forall x$ », определяют в таком *genus* подмножества (*Teilmenge*), например роды или виды, в первую очередь чисто экстенционально. При этом логика предикатов Фреге, на что указывает уже ее название, является в сущности только учением о дефинициях для логически сложных предикатов — и не более того. Выражаясь технически, такой предикат имеет форму $\lambda x A(x)$, причем $A(x)$ возникает из какого-либо простого или логически сложного предложения $A(N)$, так что имя *N* заменяется через переменную x в одном или многих местах. А может

иметь при этом например форму $B \in C$ или $\neg B$ или $\forall y B(y)$. Применение предиката к предмету g с именем N в подходящей предметной области G является при этом просто определенным через формальную предикативную подстановку, то есть с помощью правила $N \in \lambda x A(x) \equiv A(N)$.

Гегель заметил, что ни в коем случае не все предложения и высказывания, как предложения и высказывания о сортовых областях G такого рода, являются понятными, что центральная логическая проблема состоит в следующем: как с точки зрения дефиниций устроена такая предметная область (род — *genus*) с её уравнениями, неравенствами, классификациями и высказываниями? Кстати, об этой проблеме догадывался также и Фреге. Когда мы говорим о смысле некоторого обозначения, мы также мало говорим о предмете, как когда мы говорим о понятии или функции. Они становятся предметами только тогда, когда в формальной абстракции мы вводим принадлежащие к ним отношения безразличия между репрезентациями одинаковых абстрактных предметов. Однако далеко не во всех случаях это необходимо для применения имяподобных выражений, если только известно, что их применение, как например в нашей речи о боге или духе, еще *ни в коем случае не предполагает*, что мы говорим о некой *сущности* (*Entität*). Предпосылка, что любое имяподобное выражение именуют некую *сущность*, покоится на далеком от языка суеверии. Хотя здесь верен важный принцип Уилларда Ван Ормана Куайна: *no entity without identity* (нет сущности без идентичности), однако это верно для правильным образом конституированных сортовых предметных областей. Это неверно для всех употреблений синтаксиса наших субъектно-предикатных предложений с их именами, словами отношений или процессуальными выражениями. Ведь многие имена суть лишь именующие [тематические] слова для обозначения (*Titelwörter*). Они именуют предметы в смысле темы, а не в смысле сущностей. Это верно для таких выражений, как «воля», также как и для любви, для речи о душе, также как речи о сознании или самосознании, для речи о Я и Мы.

Как мало тривиален вопрос о конституции (реляционных) предметных областей с равенством, которое необходимо, когда должно говорить о предметах в смысле сущностей и когда при этом мы желаем говорить о вещах в мире, становится видно по тому, что уже для телесных вещей не дефинирована сверхвременная идентичность. Все вещи возникают и погибают. Поэтому в их отношении неверен тезис: «из ничего ничто не возникает». Скорее верно: все, что возникает, возникает из чего-либо катего-

риально другого, то есть из чего-то, что не есть уже вещь в том же самом сортальном смысле.

Люди и высшие организмы — единственные ин-дивиды или а-томы, которые существуют в мире некоторое время, то есть в течение эпохи или заключенного в скобки времени их существования. Только их нельзя делить на части, так чтобы как минимум одна часть не существовала далее в правильной форме, а именно как живое существо. Это не эмпирическая, а понятийная истина, если мы понятийно постигаем (*begreifen*), что эмпирия есть нарративная *historia* о единичной [сущности], что однако при этом концептуальное имеет всеобщую значимость. Тем самым становится ясно, что за пределами чистых чисел и чистых множеств высшей арифметики или так называемой теории множеств, устроенных нами самими чисто искусственно как сортальной предметной области, всю речь об областях атомарных индивидов следует в сущности понимать *аналогически*. Эти логические антропоморфизмы, вплоть до физикалистской теории атомов, едва ли были замечены кем-то кроме Гегеля.

Следует рассмотреть подробнее уже названные три большие логические проблемы теоретической философии, во-первых вопрос о субъективности каждого суждения, во-вторых вопрос о конституции или пред-устройстве сортальных предметных областей и в-третьих вопрос об инференциальном определении смысла (*Sinnbestimmung*) предикатов. Последний получает особенную значимость при рассмотрении отношений между классификацией и диспозицией, между сортировкой и ожидаемым поведением или действием вещей, то есть логически заботится также о глаголах, а не только лишь прилагательных.

II. Субъективность актов суждения проистекает из перформативности каждого его исполнения (*Vollzug*)

Центральное наблюдение гласит: любое высказывание формы «я знаю, что р» в сущности равнозначно высказыванию «я уверен (*gewiss*) в том, что р». Оно является не приписыванием знания самому себе, а выражением убеждения, заверения. Согласно моему прочтению, собственное и изначальное воззрение Фихте состоит в распознавании перформативности высказывания о себе и самосознания.

Возможно, что мы только тогда лучше поймем значение начинания Фихте и его продолжения Гегелем в его размышлениях

о суждениях о мире и о нас самих, когда мы обратим внимание на такого рода проблемы и особенно на сопутствующие проблемы артикуляции. Потому что фихтевская тавтологическая формула «Я=Я» не может достаточно прояснить логическую структуру, которую она была призвана прояснить. Однако в следующем нельзя усомниться: уже Фихте (и вслед за ним Гегель) знал, что высказывания о себе или суждения о себе по форме «я-ф» в то же время вместе с тем всегда выразительно, декларативно или аппелятивно выражают и *признание*, что ф относится ко мне. Поэтому формула Фихте представляет собой первую, возможно беспомощную, попытку изложить и прояснить структуру высказывания о себе или категории самосознания $\vdash \text{я } \phi(\text{я})$. Поэтому непонимание и насмешка, которые Фихте при этом заработал (в том числе и от Шиллера и Гёте) совершенно несправедливы.

Так, например, Фихте пытается выразить важную логическую мысль с помощью формулы «Я=не-Я», а именно что *предмет речи*, которому я приписываю свойство, когда я говорю что-то о самом себе, есть *по себе* нечто другое, нежели я *есть* в действии (*Vollzug*) и жизни сам для себя. Чтобы формально выразить акт установления равенства между тем, кто я есть, и предметом моего высказывания о себе, Фихте попытался развить краткую запись «Я=(Я=Я)». Первая часть уравнения «Я=...» следует соответственно прочитывать перформативно, она представляла бы $\vdash \text{я}$, для чего Фреге как известно использовал символ $\vdash$. Этот знак выражает предложение «я говорю, что...». Соответственно, в высказывании о себе я говорю про себя, что я, характеризующий и обозначающий себя так-то и так-то, как референт этого самообозначения по себе, то есть в общем, при применении генерического высказывания, есть тот же, кто я есть для себя, то есть при осуществлении действия. Именно это выражает мой отход от фрегевской формы выражения в выражении $\vdash \text{я } \phi(\text{я})$, или должно выражать это, когда она читается так, как я ее объяснил и как хочу чтобы ее понимали.

Дело обстоит даже таким образом, что любое высказывание $\vdash \phi$ в сущности есть $\vdash \text{я } \phi^*(\text{я})$, и даже когда мы рефлектируем о самом процессе высказывания и эксплицируем перформативность в высказывании, то есть к предложению ϕ образует соответствующее предложение ϕ^* вида «я отстаиваю истину или правильность ϕ ». Гегелевская формула «истиной сознания является самосознание» артикулирует при этом именно тот факт, что из любого высказывания о ϕ логически следует также высказывание формы «я знаю, что ϕ ». Разумеется, в таком случае это высказы-

вание «я знаю, что ϕ », несмотря на явно сделанное заверение, говорит не более чем заверение самого предложения ϕ , то есть высказывание «я говорю ϕ » или же просто $\vdash\phi$ (это позже заметит также и Витгенштейн). Это же верно и для формулировок «правильно, что ϕ » или « ϕ истинно», которые также неявно подразумевают говорящего и в лучшем случае представляют прежде всего перформативное подчеркивание $\vdash\phi$. Предположительная теория Фреге об излишестве истины представляет собой в итоге не что иное, чем воззрение, которое как таковое ни в коем случае не исключает, что кроме перформативных существуют и другие формы высказываний, как то предикативные по форме виды использования слова «истинный», например в выражениях, подобных «то, что он сказал (есть) истинно».

Нам необходимо всегда различать между перформативным моментом высказывания (англ. *force*) и общим моментом высказанного, содержания высказывания или коротко самим высказыванием. Содержание есть высказывание по себе (в гегелевском и тем самым в безвредном метафизическом смысле, потому что чисто логическом смысле выражения «по себе», на которое указывает общее (родовое — *das Generische*) некоторого высказывания), которое, по идее, любой слушатель должен уметь понимать наравне с говорящим, так что формальный субъект (по себе) высказывания есть так сказать (по себе) генерическое Мы или «Люди» (*das Man*)⁴. Это можно прояснить тем, что говорят: мое высказывание, что ϕ , в практическом смысле равнозначно высказыванию «можно сказать, что ϕ », или «нам можно сказать (то есть по себе и для себя), что ϕ ». Его можно при желании записать в следующей нотации: $\vdash\text{говорят}\phi$ или $\vdash\text{мы } \phi$. Но поскольку также и в этом случае каждый раз я артикулирую заверение, это практически равнозначно с $\vdash\text{я}\phi$ и тем самым с фрегевским $\vdash\phi$. Знаменитая формула Гегеля, что Я, которое есть Мы, и Мы, которое есть Я, артикулирует именно это основополагающее воззрение в *катеорию*, то есть базовую форму высказывания $\vdash\phi$ или $\vdash\text{я } \phi(\text{я})$.

Как теперь видно, Фреге отказался от любого индекса его штриха суждения (*Urteilsstrich*) с весьма хорошим основанием — также и Витгенштейн хотел от него отказаться. Это понятно. И печально. Чтобы сделать ясно видимым факт, почему здесь

4. Это аналог безличного выражения русского языка от третьего лица. Например, «говорят, что...» в немецком языке имеет форму «*Man sagt, dass...*», субстантивированным выражением которого будет *das Man*. — Прим. пер.

можно отказаться от записи штриха суждения и индексов, он должен быть понят как *итог размышления*, которое можно артикулировать только письменно, когда, как я здесь, *прежде всего* оперируют с индексами возле штриха утверждения или же с развернутой формой «я говорю, что ф». Также и в таком случае: «можно сказать, что ф» или «я говорю о себе, что я считаю ф правильным». Это три версии универсальной формы высказывания, которые Гегель именует «категория».

Мы получаем кантовские категории только через опосредование внутренней структуры ф, именно в формах предложения «*N* есть *P*», причем *N* может быть единичным именем, квантором всеобщности или же партикуляризатором. Случай, при котором *N* следует читать генерически, при этом еще вообще не включен! Предикат *P* может тогда утверждаться, нормально отрицаться в *G* или же бесконечно отрицаться. В последнем случае *P* категорически не подходит к *N*. Помыслим предложение: «Цезарь не является простым числом». Дальнейшие формы предложений, которые рассматривает Кант, — конъюнкции и дизъюнкции, то есть *r*₁ и *r*₂ и *r*₃... или *r*₁ или *r*₂ или *r*₃... и модальные перформаторы или модальные операторы «я считаю возможным, что *r*» или же «необходимо, что *r*».

Высказывание, как и любой речевой акт, всегда есть что-то единичное. Оно артикулируется каждый раз единичным лицом (*Person*). Это верно также и тогда, когда мы вместе повторяем общие молитвы или поем в хоре. Но что же такое общее содержание высказанного?

III. Содержательное определение есть различение, отрицание

В его логических размышлениях о содержании высказываний и их связи с миром (а также об именах) Гегель опирается на предшествующие размышления Аристотеля и Спинозы: во-первых, о том, как мы можем что-то высказывать о чем-то, и во-вторых, чем вообще может быть именуемая субстанция. Аристотелевская субстанция, как мы уже видели, смоделирована согласно парадигме человека или высшего живого организма. Его идентичность и индивидуальность дана вместе с его бытием и жизнью. Это фундамент для придания имени предмету в качестве жесткого десигнатора в смысле Сола Крипке, по крайней мере на время его существования (*für die Epoche seines Seins*), например время жизни. То есть предмет можно просто *окрестить*. Однако никакие дру-

гие вещи и дела в мире не могут быть просто именованы без логического аппарата определения эпохи или заключенного в скобки времени их идентифицируемого бытия. Для знатока на это указывает уже отсылка к кораблю Тесея, чьи доски во время длительного плавания регулярно заменяются и возможно складываются в Пирее. Пример показывает, что требуется конвенция или договоренность о том, что принимать за критерий идентичности для этого корабля, старые доски или материальные части, из которых можно составить «старый» корабль как собирают старые амфоры, или же корабль в его продолжающемся использовании.

Спиноза мыслит здесь еще радикальнее. Он видит, как видел уже Гераклит (и многие другие), что единственно действительно устойчивым в мире изменений всех вещей есть весь мир. В нем и о нем происходят все реальные процессы. Тем самым существует *лишь одна действительно устойчивая субстанция*, весь мир. Все различия касаются *моментов* мира. Он, или выражаясь иначе, совокупность бытия есть единственный абсолют. К сожалению, Спиноза называет это целое, которое я здесь для лучшего понимания (и тем самым упрощая многие вещи) называю «мир», вводящим в заблуждение [термином] «природа» (*Natur*). Это так, поскольку этим подразумевается, что мир как природа как бы есть совокупный *предмет* нашего естествознания. Но это мир, в котором мы живем, является некоторого рода субъектом. Более того, это субъект такого рода, что мы всегда разделяем в нём природу как *событие, не содержащее действия*, от нашего мира как мира индивидов и совместного действия, в том числе и речевых актов или мышления. *Бытие* мира не тоже самое, что и *множество сущего* в мире — мысль, которая также стоит в центре мышления Мартина Хайдеггера, которую он однако мог бы найти у Гегеля.

Природа — это то, что совершается само собой. Мы сами есть существенная часть нашего мира, бытия. Как таковые мы не есть просто природа в смысле предмета естественных наук. Мир в осуществлении тем самым нужно очевидно понимать как некоторого рода *субъект* в процессе осуществления, а не только лишь как объект нашего знания. Так гласит гегелевский тезис, что абсолют, мир, нужно постигать не только лишь как субстанцию, но также как и субъект, и нас в нем.

Подобным образом всякое Мы как субъект совместного действия как таковое не тождественно с группой или множеством индивидов, доступных как предмет речи. Множества как таковые вообще не совершают действий. Да, они не *могут* ничего делать. Это бесконечный тезис. Это значит, что он верен по категориаль-

ным основаниям. Поскольку единственные элементарные предложения, которые определены для множеств, имеют форму элементарного отношения $x \in y$. На ее основании мы дефинируем также отношения подмножеств.

Как бы то ни было, следующее воззрение Спинозы приобретает абсолютно центральный характер. Это воззрение, что все наши определения (*Bestimmungen*) чего-либо покоятся на отличиях (*Unterscheidungen*) и все отличия на негативных разделениях: *determinatio est negatio*.

Бесконечными отрицаниями мы характеризуем при этом генерические отличия или родовые отличия. С помощью *определенных* отрицаний мы классифицируем виды *внутри* рода. Поэтому мы должны безусловно отличать конечные или определенные отрицания от разъясненных выше бесконечных или категориальных отличий. Бесконечные или категориальные отличия имеют примерно следующий вид: животные это не горы. Горы это не числа. Число 2 не является элементом числа 3. Мир не есть куча вещей⁵.

Таким образом, бесконечные отрицания всегда также артикулируют генерические или относящиеся к роду категориальные ошибки, как например предложение «мозг не мыслит» или опять-таки «Цезарь не есть простое число». Фреге в своем желании реконструкции неверно указал последнее предложение как обычное, конечное отрицание в некоем *universe of discourse* (универсум рассуждений — *прим. пер.*) речи обо всех возможных предметах имеющей значение речи (в его смысле слова значение (*Bedeutung*)). Однако это просто не может быть последовательным (*konsistent*). Более того, здесь покоится наиглубочайшая из всех ошибок Фреге: *universe of all sortal discourse* (универсум рассуждений всех чет-

5. Сам Гегель в ЭФН § 173 (GW 20, 187) совершенно верно приводит следующие предложения как примеры бесконечного суждения в приложении к единичному: «Дух не есть слон», «Лев не есть стол» и т. п., — предложения правильные, но столь же бессмысленные, как и предложения тождества: «Лев есть лев», «Дух есть дух». Эти предложения, хотя и представляют собой истину непосредственного, так называемого качественного суждения, не суть, однако, вообще суждения [поскольку мы не можем делать высказывания с их помощью, но только лишь напоминать о предпосылках определений рода, вида или же тавтологии наших дефиниций. — П. Ш.-В.)] и могут встречаться лишь в субъективном мышлении, которое может фиксировать также и неистинную абстракцию» (то есть в напоминании указанного вида. — П. Ш.-В.). (Здесь и далее ссылки приводятся по изданиям: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т. 1; Он же. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1972; Hegel G. W. F. Gesammelte Werke. Hamburg: Meiner, 1968-. — *Прим. пер.*)

ко индивидуированных предметов — прим. пер.), универсальный род всех предметов не существует исходя из логических оснований. Такая универсальная сортовая предметная область не может быть правильно устроена (*wohlverfasst*) или построена противоречивым образом или предположена как таковая. В сущности, об этом догадывался уже Аристотель. В теории множеств это становится полностью ясно благодаря антиномии Рассела. Другими словами, высшие роды, иначе чем виды и подмножества в уже дефинированных классах, не могут быть дефинированы с помощью предикативного выделения. Именно это является воззрением Гегеля, о чем к сожалению знает слишком мало его читателей, в частности поскольку они, в отличие от Гегеля, недооценивают проблемы любой логики предметного устройства вместе с равенством или тождеством и поступают так, как если бы некие индивиды некоторым образом были бы уже пред-заданы онтически, а не определены благодаря форме нашей речи, нашей практике различения и не-различения.

Определенные отрицания (*determinate negations*) являются нормальными отличиями в уже разграниченной области, роде (*Genus*), как например львы или млекопитающие в классе животных или простые числа в классе чисел. С логической точки зрения нормальные, то есть *внутриродовые* отрицания ведут себя совершенно иначе чем бесконечные отрицания в отношении к двузначному принципу истины *Tertium non datur*. Так обстоят дела уже потому, что в случае конечных отрицаний мы можем умозаключать следующим образом: Животное принадлежит к классу млекопитающих, если из допущения, что это не млекопитающее животное, следует противоречие. Но из бесконечного отрицания, как то, что Цезарь не является простым числом, мы не можем умозаключить к тому, что его можно делить на меньшее число. Уже Лейбниц ясно видел важность различия между конечными (определенными, внутриродовыми) и бесконечными (категориальными) отрицаниями. Фреге очевидно их недооценивал. У Канта, по меньшей мере на словах, вещи по меньшей мере немного запутаны, но это уже другая, чисто филологическая история.

IV. Отсылка к содержательно определенным вещам есть отрицание отрицания, отказ от безразличных отличий (*gleichgültige Unterscheidungen*)

Дальнейший центральный логический пункт — это понятийная зависимость любого отличия (*Unterschieds*) от процесса различе-

ния (*Unterscheiden*). Отличие есть различие (*Ein Unterschied ist eine Unterscheidung*), которое мы *можем* провести и в некоторых речевых контекстах *должны* провести совместно. То, что мы всегда отличаем как особенное, например подмножество, вид или также единичный предмет, определено как отрицание отрицания. Это значит, что этот предмет определен так, что более тонкое проведение отличий считается незначимым для соответствующего определения предмета речи и значимых предикатов. Когда мы говорим например о человеке по себе, то различие между мужчиной и женщиной (в определенном смысле) не играет никакой роли. Если мы говорим о рациональных числах, то отличие между различными дробями как возможными представителями одного и того же числа не играет роли. Это же верно и для всех высказываний о генерических предметах по себе, как например львах по себе или немцах по себе, в которых мы отвлекаемся от многих единичных параметров, как в случае речи об абстрактных объектах. Детали здесь не так важны, важно различие (*Differenz*) универсальной формы абстрактной речи о том, что имеет значение по себе, в контрасте к тому, чем нечто является *для себя* (*für sich ist*), в чистом *отношении к самому себе*.

V. Строение сортовых предметных областей предполагает определение равенства и неравенства

У Гегеля категория для-себя-бытия — это название для всех отношений xRy , для которых в отношении к релевантному равенству в предметной области G *следует* уравнение $x=y$. Так, например, отношение $mk=nl$ между целыми числами — существенное, определяющее их для-себя-бытие отношение между дробями. Поскольку верно, что из $mk=nl$ для рационального числа следует уравнение $m/n=l/k$.

Нельзя переоценить значение логических воззрений Гегеля о том, что не существует предметов речи без фиксирования для-себя-бытия [то есть индивида, конкретной партикулярности. — *Прим. пер.*] как отношения равнозначности (*Gleichgültigkeit*) для всех возможных актов представления и репрезентаций (*Präsentationen und Repräsentationen*) предмета. К сожалению, редкий читатель мог уследить за его мыслью. Его воззрение на устройство сортовых предметных областей с их индивидами и их идентичностью слишком ново для многих и по сей день. При этом очевидно, что речь идет о дальнейшем логическом развитии кантовской конституции области речи о вещах, в частности на фоне некоторых сведе-

ний из истории математики и философии, в особенности Евклида, Аристотеля и также Платона.

Все конкретные отсылки к миру есть референции по себе и для себя. Это значит, что нужно, во-первых, знать род или область речи. Нужно также знать, о чем в *общем* или *по себе* идет речь, например о кроликах вместо кроличьих хвостов или просто о прошмыгивании чего-то. Очевидна соответствующая отсылка к размышлениям Куайна по вопросу логического онтогенеза референции. Если кто-то хочет указать на конкретного кролика, нужно по меньшей мере предположить род животного или вид (именно кролик), поскольку только в таком случае определены условия идентичности для-себя-бытия предмета речи. Единичную сущность (вещь, животное) следует определять в ее особой идентичности, возможно с помощью дейксиса или [определенной] дескрипции.

VI. Смысл предиката определяется инференциально

Фреге говорит так, как если бы смысл обозначения был способом определения предмета. В случае с именем для пробега переменных (*Wertverlaufname*) смысл в его идентичности так же неопределен и тем не менее ясно дан, как и ясно дана соответствующая функция к значению истины. В случае предиката смысл — это способ определения множества предметов, которым подходит этот предикат, то есть классификация. Но здесь также совершенно не определено все то, что мы хотим усмотреть в качестве этой классификации. Однако предикаты всегда должны быть *различны* при возникновении различных классов. Смысл предиката при этом не может быть сведен к способу его классификации, как Витгенштейн отмечал еще в «Логико-философском трактате», и даже в узкой области арифметики. Предикативное *выражение* является в определенном смысле всегда также носителем инференциального содержания, как в математике, так и в речи о мире. Это значит, что мы заинтересованы в таком образом поименованных классификациях потому, что для предметов класса верно также и вытекающее из них, что из именованного класса, происходящего из предикативной формы выражения, можно сделать *умозаключение*, а именно либо для всех случаев, либо же в генерических выводах по умолчанию, либо в так называемых диспозициях, для определенных *парадигматических нормальных случаев*, или в чистых моделированиях для *идеальных случаев*.

Новейшая логика фокусируется при этом, как это необходимо происходит в математике, на универсальных или следованиях всеобщей квантификации без *какого-либо исключения*. Это фокусирование однако является для (эмпирической) речи о мире совершенно неудачным. Она чисто формалистична и поэтому слишком идеалистична. А именно, проблема касается также кантовских нереальных представлений о законченных дефиниционных различениях для всех случаев. Поскольку большинство предикативных отличий и форм умозаключения, которыми мы оперируем в языке, являются генерически-всеобщими выводами для нормального случая, так называемыми умозаключениями по умолчанию. Для их применения в единичных случаях всегда требуется также особый фильтр способности суждения и предшествующего знания. Также к этому подключается еще и диалектически-диалогическая логика, то есть *относящаяся к речевым актам* логика норм сохранения разрешений на умозаключение говорящим, относящихся сюда же обязательств по контролю и обоснованию. Таким образом, всеобщие формы вывода применяются правильно только лишь в конкретизации всеобщего через особенное в частном речевом акте, а именно в каждый раз конкретной кооперации говорящего и слушателя.

Поэтому хотя верно по себе (*an sich*) что у кошки четыре лапы, однако когда кошка Эмили потеряла одну лапу в результате несчастного случая, она не перестает быть кошкой. Однако если дело в количестве лап, то говорящий должен нас предупредить, в случае, если он знает об особых обстоятельствах, чтобы препятствовать возникновению у нас ожиданий, связанных с нормальным случаем. Поэтому если я обещаю подарить своей дочери кошку на рождество, то все говорит в пользу того, что эта кошка не будет плюшевой игрушкой.

VII. Синтетически-априорные истины становятся материально-понятийными формами вывода

Я именую формы умозаключения и выведения следствий «*материально-понятийными*» если они не имеют значение как просто дефиниционно-конвенциональные, как все формально-аналитические истины, но также если они не являются *просто лишь* «эмпирически случайными»⁶. Когда мы говорим об *эмпирической*

6. Тем самым ситуационной речью о *материально-эмпирических* высказываниях я определенным образом пытаюсь устранить двусмысленность (*dis-*

истине, то как правило здесь замешаны следующие два элемента. Во-первых, неправомерно предполагается, что вербально артикулированное различие, вместе с соответствующей материально-понятийной схемой, известно, освоено и по меньшей мере *prima facie* [нами] совместно признано допустимым. Во-вторых, говорится, что сопутствующие условия классификации выполнены достаточным образом в определенных конкретных ситуациях или для феноменально обнаруженных предметов. Например, то что одна реальная фигура или определенное относительное движение — *достаточно прямое или кругообразное*, так что могут быть выведены соответствующие материально-понятийные следствия (в определенных границах), всегда тем самым является эмпирической истиной (в модусе единичности). Напротив, материально-понятийные суждения о кругах и прямых линиях преобразуются в *идеально-понятийные* высказывания математической геометрии, когда мы с помощью предложений геометрии формально делаем умозаключения, например дедуктивно — и тем самым делаем предметом рассмотрения геометрические формы по себе.

Понятийное (*das Begriffliche*) или понятие — это всеобщая сущностная область материально-понятийной сети отличий, к артикуляциям которой присоединена система материально-понятийных валидных умозаключений, определяющей содержание слов и предложений. Яркий пример такого отличия представляет собой таксономия животных, к которой, как у Аристотеля, примыкает этология, описание нормального поведения, или же описание ее частей (в «О частях животных»). Понятийное каждый раз уже предположено в качестве содержания в особых артикуляциях единичного эмпирического опыта. Разумеется, для Гегеля (как позже для Куайна) дифференциация эмпирических и понятийных высказываний не является ни четкой, ни независимой от контекста, ни абсолютно ситуационно инвариантной. Она является в определенном смысле размытой, определенным образом подвижной, и должна быть каждый раз соотнесена с контекстом речи. Она остается зависимой от способности суждения, привязанной к ситуации в ее применении. В остальном одно предложение как таковое не позволяет увидеть, нужно ли его понимать и в модусе единичного, то есть эмпирического, или в модусе всеобщего, то есть генерически, или же чисто, тем самым идеальным

ambiguieren) употребления слова «материальный» у Уилфрида Селларса и Роберта Брэндома.

образом, то есть что оно использовано в соответствующем речевом акте.

Говоря конкретнее, верно следующее: *предложения* как лишь звуковые фигуры именно потому нечувствительны для различения между эмпирической категорией единичного и логически-генерической категорией всеобщего, что они инвариантны в отношении к речевой ситуации. Поэтому они всегда неким образом принадлежат к категории чистой идеальности по себе, к сфере отрешенной от реального мира речи о платонических идеях или чисто формально-математических предметах и структурах. Лишь *высказывания* как осуществления речевых актов, за которыми стоят личностные субъекты или говорящие, могут передать эмпирическую, особую информацию. Если они подразумеваются как комментарии к понятийным определениям содержания или как предложения для развития наших понятийных норм, то их не следует понимать как просто «утверждения».

Гегель защищает тезис, что понятийное, хотя и не является абсолютно независимым от опыта и вечным, тем не менее конститутивно для содержания, предметов и опыта. Это модифицированное кантианство. И это логический платонизм, который однако полностью пропитан опытом. Модификация состоит в том, что синтетические суждения *a priori* поняты в их двойной роли как *генерические истины опыта* и как *материально-понятийные пресуппозиции*. Следовательно, существуют не только лишь, как у Куяна, некие нечеткие случаи постоянства во взаимоотношении понятийного ядра и эмпирической периферии в энциклопедической сети знания, но также иерархически упорядоченные пресуппозиции в строении форм артикуляции знания и форм компетенции индивидуального и совместного действия, форм институциональных практик и жизни вообще. Именно эта тонкая структура пресуппозиционно-логических надстроек и условий смысла не была точнее проанализирована Куайном. Потому что это противоречило бы принятому Карнапом основному убеждению, что знание в его совокупности должно быть артикулировано в формальных теориях. Такого рода теории суть аксиоматические системы. Однако это допущение, которое состоит в (без-мысленном, *gedankenlos*) перенятии образца для подражания из математики, вводит в заблуждение. При этом в особенности упускается из виду логика применения связанных с речевыми актами генерически положенных истин для нормальных случаев, то есть диалектическое нашего реального использования понятий.

VIII. Материально-понятийное умозаключение (*Schluss*) есть положенное понятие (*der gesetzte Begriff*)

Но последнее [умозаключение] есть не что иное, как положенное (сначала формально), реальное понятие. <...> Умозаключение есть поэтому существенное основание всего истинного (ЭФН § 181A, GW 20 192).

Я прочитываю этот центральный тезис Гегеля так: в Мы-группе употребляющих понятия существ *положен* формальный и в то же время материально-понятийный вывод (*Schluss*), поскольку он неявно признан как генерическая норма допустимого умозаключения для нормального случая. В системе энциклопедического знания такие выводы артикулируются в предложениях и тем самым делаются явными (*explizit*). В этом смысле энциклопедия «дефинирует» систему материально-понятийных умозаключений. При этом необходимо обратить внимание на то, что предложения или суждения артикулируют правила или формы вывода даже тогда, когда они не принимают форму «если *p*, то *q*», но например в форме «*N* есть *P*». Это видно уже в простой перемене формулировки: «то, что зовется *N*, есть *P*». И наоборот, если мы эксплицируем формы умозаключений, то мы должны использовать предложения или суждения⁷.

Материально-понятийное умозаключение является поэтому сущностным основанием всего истинного, во-первых, потому что оно определяет содержание, и во-вторых, потому что наука стремится к (относительно) инвариантному знанию в модусе всеобщности. При этом мы в реально-понятийном смысле именуем таким образом то, что имеет статус (*gilt als*) знания в актуальной науке, в идеально-понятийном или абсолютном смысле напротив то, что имело бы статус истины в идеальной науке. Наука как автономная практика должна пониматься поэтому как проект реального определения или поиска устойчиво истинного, причем мы должны различать вместе с Гегелем между просто правильными эмпирическими высказываниями в модусе единичности и истинными генерическими высказываниями в категории всеобщности.

7. Cp.: *Stekeler-Weithofer P. Regellojik/Satzlogik // Historisches Wörterbuch der Philosophie / J. Ritter, K. Gründer (Hg.). Basel: Schwabe, 1992. Bd. 8. S. 465–473.*

Однако почему абсолют есть умозаключение, как лапидарно говорит Гегель? Потому что *трансубъективная* нормативная сила (*Geltung*) опирается на (*идеальную*) *систему отличий и умозаключений*. Примером может снова служить математическая геометрия. Каждый из нас должен, во-первых, достаточным образом быть знаком с системой материально-понятийных умозаключений или материально-понятийного знания в своем собственном мышлении, и во-вторых, *признавать абсолютной*, то есть *трансубъективно определяющей содержание*, если только он хочет мыслить разумно. Как тезис это определение проговаривается Гегелем следующим образом: «*все есть умозаключение. Все есть понятие*» (ЭФН § 181, GW 20 192).

Этот тезис представляет собой радикальный и неясный оркул, которое нужно правильно истолковать. Слишком часто мы путаем знание с только лишь субъективным познанием или эмпирическим сообщением. Поэтому следует различать индивидуальное познание (*cognition*), относящееся к единичному эмпирическому знанию (*knowledge*) и всеобщую науку (*science*), которая как таковая определяет понятия всеобщим образом, а не просто поведствует об эмпирически единичном.

В идеале знание есть вечное знание, что понял еще Парменид. Оно артикулирует истины, трансцендентные по отношению к субъекту и ситуации. Однако это происходит всегда в генерическом модусе. Это верно и для идеальных моделей. Материально-понятийные предложения, которые положены как действительные, артикулируют генерические умозаключения. Они при этом, как и все генерические предложения, не используются во всех правилах просто схематически, но применяются в особых случаях с помощью опытной способности суждения и на основании особого знания о единичном случае. Наука (*scientia*) в гегелевском радикально реалистическом, и вместе с тем имманентном смысле, есть поэтому всеобщая система понятийных или генерических содержательных определений по себе, и одновременно кооперативная институция совместного развития этого содержания для совместного использования.

Согласно этому рассуждению, Гегель распределяет вещи таким образом: с одной стороны находится наука, которая развивает понятийное. То есть она снабжает нас действительными на данный момент генерическими суждениями, что значит, действительными на данный момент генерическими умозаключениями или условными выводами для нормального случая, или по меньшей мере ожиданиями связанными с идеальным случа-

ем, которые каждый раз нужно приспособлять для конкретных эмпирических обстоятельств. С другой стороны находится индивидуальное познание и каждый раз особая, каждый раз направленная прежде всего на единичное эмпирия, которая всегда уже оформлена и тем самым пред-оформлена. Мы расширяем или изменяем «эпистему», действительное знание, тем, что мы добавляем или заменяем выходящие за рамки ситуации генерические предложения. Тем самым мы расширяем или изменяем понятие, систему генерических умозаключений, систему нормативной критики правильной дифференциации и умозаключения. Наука это работа над понятием. Человеческий дух есть в сущности дух науки. Логика это знание о формах этой работы и ее применения, например, при передаче эмпирической информации. Любая (*eine*) наука логики есть смысло-критическая, и поэтому диалектическая артикуляция основных категорий логической рефлексии.

Как и вода есть среда (*ein Medium*) для химической реакции веществ, так и *понятийно оформленный язык*, согласно Гегелю, является средой понимания, как при взаимодействии между различными персонами при различении, суждении, информировании, умозаключении так и в индивидуальном мышлении⁸.

IX. Суждение есть понятие в его особенности как применение к единичному

Когда говорится, что *X* подпадает под понятие *B*, то это значит не только то, что мы приписываем слово или сложное выражение, которым мы артикулируем понятие по себе, тому, о чем мы выносим суждение. Это значит также, что принадлежащая слову и понятию инференциальная сеть в смысле, который каждый раз нужно модифицировать для конкретного случая, *подходит* к случаю, о корытом мы выносим суждение. Другими словами, само понятие содержит форму его корректного применения в выносящем суждении различении и в соответствующем всеобщем, заранее артикулированном и определенном выведении следствий.

8. Ср. НЛ III 278–280; GW 12 229. Распространенное представление приводит в заблуждение, по которому на одной стороне стоят пустые слова и чисто произвольно установленные вербальные дефиниции, на другой — мир объективных предметов или также реального опыта в смысле каждый раз действительного восприятия или мира ощущений.

Тот кто выносит суждение, говорит, что понятие, которое он соотносит с тем, о чем выносит суждение, может быть высказано о нем в следующем смысле. *Релевантные умозаключения*, которые определяют понятие по себе, в его всеобщности, и понятие для себя, в его конкретном и поэтому всегда особом применении, утверждаются как валидные и надежные. Это значит, что выносящий суждение принимает на себя *обусловленное обязательство в том, что его ориентации правильны*. В контрольном дискурсе, относящемся ко всем случаям, ему нужно показать, что его *Commitments* [обязательства] *оправданны*. Это значит, что он должен [быть в состоянии] в определенных обстоятельствах обосновать, что или почему он может выносить такие суждения, или что и почему умозаклучения, которые он в своем суждении объявляет общеобязательными, в самом деле действительны, то есть надежны. Но также и в случае, когда дело не доходит до контролирующего дискурса, в котором появляются обоснования, выносящий суждение принимает на себя обязательство о надежности его суждения, то есть, о связанных с ним понятийно выводах. Он делает это эмпрактически, неявно, а в частности как в эксплицитно артикулированном суждении информативного высказывания, так и в безмолвной речи с самим собой. В первом случае он ручается за то, что слушающий может положиться на (как правило совместные, то есть в принципе обоим известные или обоими установленные) материально-понятийные нормальные следствия этого суждения. Во втором случае он ручается за то, что он сам может положиться на себя. В обоих случаях акт суждения есть много большее, чем просто классификация. На основании материально-понятийных [паттернов] выведений следствий, которые предположены как известные или надежные, всякий акт суждения является совместным или индивидуальным ориентированием-в-мире. При этом имеет силу принцип: *nobody is perfect*. Поэтому всегда могут существовать проблемы взаимопонимания или при контроле «правильности» высказанного. Взаимодействие может не состояться.

Так как в особенности все материально-понятийные умозаклучения более или менее постоянно сдвигаются на основании прогресса контроля всеобщей надежности соответствующих понятийных ориентаций или иногда продвигаются медленно или отступают назад, следует всегда отличать развитие (*per definitionem*: всеобщего) понятия или (точно также *per definitionem*: генерической науки) с одной стороны, и расширения материально-эмпирических сведений одного индивида или коллектива с дру-

гой стороны. Это значит, что существует развитие канонических или генерических форм суждения и вывода, которые принадлежат к понятию вообще. Это есть *развитие понятия*. Наряду с этим существует развитие просто сведений. Соответственно, Гегель различает между развитием всеобщих понятийных рамок и развитием единичного и особенного эмпирического содержания. Последнее зависит от первого. Поскольку эмпирическое содержание, как уже было кратко указано выше, имеет как правило дейктическую отсылку к Здесь и Там, Сейчас и Тогда. В то же время оно содержит понятийные суждения: нечто может быть усмотрено, испытано или стать содержанием суждения как такое или иное.

Разумеется, отличие между эмпирическим высказыванием и понятийным суждением, между относящимися к единичному или всеобщему или генерическому предложениями, не является четко определенным. В этом, согласно моему пониманию, сошлись бы Гегель и Куайн. Однако в то время как Куайн заявляет, что все является эмпирией, Гегель по видимости заявляет, что все есть понятие. Не есть ли это две полностью противоположных крайности, которые, как крайности, обе являются ложными?

Для Гегеля, знание не суживается до истинного и по обстоятельствам каким-то образом обоснованного убеждения (как это имеет место у Юма и следующих за ним эмпиристов), также оно не есть некоего рода усредненная вера. Оно также не является коллективным собранием единичного эмпирического «опыта». Оно, как выходящее за рамки ситуации знание, является энциклопедической системой, как я это охотно именую. Субъективное продвижение вперед эмпирического опыта зависит от этой системы. Она предполагает участие в общем проекте развития всеобщего умения, артикуляции и контроля знания, а также овладение соответствующими особыми компетенциями. В *слишком* плоском понимании науки, которое рассматривает ее как системоид аксиоматических теорий, методическое упорядочивание умения и знания совершенно не может быть артикулировано уместным образом. (Разумное) развитие всеобщего знания имеет кроме того иную форму, нежели только лишь расширение индивидуальных эмпирических сведений. В первом случае речь идет о развитии «Понятия» в смысле генерической, энциклопедической системы всеобщих материально-понятийных выводов. Они образуют понятийную рамку совместного языкового понимания. Напротив, у Юма или в современных эмпирических

и психологических когнитивных теориях в центре внимания стоит лишь развитие индивидуального познания и сведений. Гегель, напротив, распознает понятийное, всеобщее и генерическое как пресуппозиционно-логическую предпосылку эмпирического знания единичного. Особенно интересна при этом его философия *истории*, в противоположность рассказу только лишь хроник, анекдотов. История есть уже структурно-теоретическое представление культурного и общественного развития, то есть она по характеру системная, а не история единичных событий.

Впрочем, вопрос чем является материально-понятийная истина или материально-понятийная форма умозаключения нигде не становится настолько ясным как в отрицательном случае парадокса, когда ожидание, связанное с наступлением нормального случая разочаровано, и мы достигаем границы ориентации по нормальному случаю. Парадокс, как уже гласит слово *paradoxa*, находится рядом с общим местом. Общие места определяют область «канонических» нормальных следствий. Такого рода нормальные следствия часто существуют на основании кругозора, предположенного как известный, в некоторой области созерцания. Материально-понятийные умозаключения суть канонические нормальные следствия. Их существование и нормативная значимость бросаются в глаза именно в случае наступления парадокса.

Особенно в контексте употребления аналогических форм представления мы используем неформальные нормальные следования в материальном умозаключении. Мы движемся внутри основанного на созерцании прообраза или модели и предпосылаем определенные канонические проекции в некую образную область. При этом всегда может случиться, что мы *неожиданно* натолкнемся на структурные различия между прообразом или первичным предметом (Макс Блэк) и упорядоченной через проекцию областью, которую касается вторичный предмет. Тем самым мы наталкиваемся на границы условий применения образов по аналогии.

Х. Идея есть адекватное понятие

В реальном процессе вынесения суждения и умозаключения, мы всегда говорим об истинном формально, отвлекаясь от «ошибок», всегда возможных по системным основаниям, или «неправильностей» суждения. Такого рода ошибки естественно могут случаться

уже на уровне подведения единичного случая под понятие. В реальном случае следует всегда обращать внимание на такого рода возможные ошибки или неправильности. Это истина фаллибилизма, так называемое *defeasibility* выводов по умолчанию и ожиданий для нормального случая. Поэтому как и в случае уместного понимания аналогии, нам в особенности нужно *уместным образом выбрать*, так же как и слушателю или читателю, *релевантные формы умозаклучения* из совокупного понятия (*Gesamtbegriff*) как системы материально-понятийных суждений и умозаклучений⁹. Это в частности означает, что говорящий или автор не несут полную ответственность за ошибочное понимание читателя или слушателя. Понимание это кооперативный процесс — в случае письменных текстов даже сквозь время.

Гегелевское слово «идея» есть тогда ни что иное как название для системы хороших форм праксиса, включающих формы оценки генерических суждений как правильных или истинных для нашего ориентирования. Идея тем самым есть хорошая форма осуществления генерической нормативности (*Geltung*), как в теоретическом знании, так и в совместной деятельности. Поэтому идея в сущности есть то же самое что и личная форма жизни человека.

XI. Рассудочные умозаклучения есть применение правилообразных схем, сформулированных в форме предложений

Рассудочные умозаклучения есть схематические применения сформулированных в форме предложений правил. Формально-аналитическая философия обсуждает как правило именно такие рассудочные умозаклучения.

Выражение «механизм» у Гегеля обозначает схему попытки представления целого мира. Речь идет о попытке разложения целого мира в самодвижущиеся вещные предметы, причем индивиды как таковые всегда определены в их идентичности лишь в определенном времени. Затем они распадаются на телесные составные части, вещества, так что химизм веществ (или *mass-terms* [термины для неисчисляемых предметов. — Прим. пер.]) представляет собой необходимое дополнение для «механических» форм

9. К этому ср. размышления в: *Stekeler-Weithofer P. Analogie als semantisches Prinzip // Analytomen 2. Perspektiven der Analytischen Philosophie / G. Meggle, J. Nida-Rümelin (Hg.). B.; N.Y.: de Gruyter, 1997. S. 262–289.*

речи. Мысль о тотальном описании мира в форме неизменных во времени (поэтому вечных) законов движения для атомарных частиц, как мы знаем их из картезианско-ньютоновской динамики, вводит в заблуждение. Лейбниц в своей монадологии добавляет еще одну мысль, что частицы всегда также имеют внутреннюю перспективу и определенную перформативную силу и поэтому их следует понимать как «монады», с точки зрения которых мир каждый раз является разным, поскольку каждая монада аффицирована внешним миром различным друг от друга образом. Каждая монада реагирует также на окружающий мир. Тем самым Лейбниц встраивает в «монады» эпистемический и перформативный уровень, от восприятия до познания, например от реакции термостата до планирующего действия человека. Возникает тотальный метафизический образ мира, который однако все еще в сущности является «механизмом» в смысле Гегеля (GW 12 203 ff., НЛ III 247 слл.) и который поэтому должен быть соответствующим образом подвергнут критике.

В способе рассмотрения химизма мы признаем, что тождество вещных предметов всегда также определено в рамках других процессов. Формула Гегеля гласит: «Химизм составляет во всей объективности в целом момент суждения» (GW 12 226, НЛ III 177).

Здесь учитывается факт строения вещей из вещественных составных частиц вместе с эпохальным способом существования вещей, которые каждый раз существуют лишь некоторое время, а именно на время их идентифицируемости. Что однако значит, когда Гегель говорит, что «объективное свободное понятие есть цель» (*Zweck*) (GW 12 235, НЛ III 184) и далее: «Отношение цели есть... больше чем суждение, оно, *умозаключение* самостоятельного, свободного понятия, связывающего себя с самим собой через объективность» (GW 12 244, НЛ III 191–192)?

Суждения, которые мы выносим в модусе механизма и химизма, суть целеориентированные суждения. Мы полагаем «механические» причинные отношения в соответствии с тем, что мы можем изготовить в репродуцируемых процессах движения и того, что может воспроизводиться естественно, без нашего участия в типичных процессах движения. В химизме мы полагаем законы для процессов преобразования вещества. Также это происходит в практическом действии и предсказании с перспективой на инструментальное достижение целей. Понятие при этом свободно, поскольку критерии его всеобщего исполнения и его исполнение относительно свободно полагаются и контро-

лируются нами — и в частности как с учетом возможных эмпирических единичных случаев, так и во всеобщих возможностях артикуляции.

Далее, в области изображения жизни, в особенности животной жизни, требуется признание телеологических процессов. Они направлены на ожидаемый конец (*Ende*). В этом смысле они определены через возможную цель. В действительности телеологические процессы определены временно и модально. Они длятся в настоящем, пока не достигнуто их завершение. Понятие конца (*Ende*) и понятие цели (*Zweck*) совпадают в той степени, в которой каждое завершение процесса может быть положено как результат (*Ziel*) действия и тем самым предназначение (*Zweck*) в действии, *насколько* процесс может быть начат нами произвольно. Важно, что эта телеология не просто приписана нами. Она является действительной в бытии-для-себя животных и людей.

XII. Умозаключения разума есть обоснования (рекомендаций) материально-понятийных правил

В заключение размышлений Гегеля находится умозаключение свободного понятия. Оно есть умозаключение к лучшему объяснению, в котором снимается всеобщие проблемы совместного употребления наших понятийных систем. При этом *единичные* проблемы не могут обсуждаться. Поэтому всегда важно знать, что *случайность* (*Zufall*) единичного никогда не включена полностью в наше генерическое знание. Умозаключение разума это диалектическое или абдуктивное умозаключение, полностью в смысле Чарльза Сандерса Пирса, позднее проанализированного как «абдукция» вывода к лучшему объяснению на реальном рынке возможных объяснений. То есть не в смысле высказывания о существовании обо «всех возможных» будущих или фиктивных объяснениях. Умозаключение разума не утопично, но исторически конкретно. Задача, которую необходимо выполнить, состоит при этом всегда в том, чтобы снять особенные проблемы, также всеобщие парадоксы и другие возникающие проблемы ориентации в употреблении существующих до сих пор энциклопедических и генерических систем знания. Это происходит порой после долгих дебатов в каноническом признании новых понятийных установлений как всеобщих ориентаций в дифференциации и при выводе. Именно в этом состоит до сих пор едва ли понятое содержание гегелевского слова «диалектика».

Библиография

- Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1972.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974.
- Hegel G. W. F. Gesammelte Werke. Hamburg: Meiner, 1968–.
- Stekeler-Weithofer P. Analogie als semantisches Prinzip // *Analyomen 2. Perspektiven der Analytischen Philosophie* / G. Meggle, J. Nida-Rümelin (Hg.). B.; N.Y.: de Gruyter, 1997. S. 262–289.
- Stekeler-Weithofer P. Hegels Logik als materialbegriffliche Strukturtheorie der Bedeutung // *Hegel — 200 Jahre Wissenschaft der Logik: Beiträge zur internationalen Tagung “200 Jahre Hegels Wissenschaft der Logik”*, Weimar, 26–29 September 2012 / A. F. Koch, F. Schick, K. Vieweg, C. Wirsing (Hg.). Hamburg: Meiner, 2014. S. 339–357.
- Stekeler-Weithofer P. *Regellogik/Satzlogik* // *Historisches Wörterbuch der Philosophie* / J. Ritter, K. Gründer (Hg.). Basel: Schwabe, 1992. Bd. 8. S. 465–473.

HEGEL'S LOGIC AS A THEORY OF MEANING: MATERIAL-CONCEPTUAL AND STRUCTURAL ASPECTS

PIRMIN STEKELER-WEITHOFER. Leipzig University, Germany,
stekeler@uni-leipzig.de.

Keywords: G. W. F. Hegel; *Science of Logic*; metaphysics; speech acts; conceptual content; conceptual scheme; material-conceptual inference; absolute idea.

The paper analyzes main logical categories in Hegel's *Logic* from the standpoint of contemporary formal logic and analytic philosophy of language. Hegel is taken as a radical critical philosopher in Kantian sense, who develops Kantian critical philosophy. Hegel's *Logic* is portrayed as metaphysics and semantics, for it provides a profound analysis of logical form of main categories and the logical structure of local speech domains. The author considers subjectivity of judgements, constitution of sortal domains and an inferentialist account of predicates within logical universe of discourse. Speech acts are always singular acts that are performed and articulated by speakers. The content of a judgement is constituted due to the intricate genus-species difference system, which is expressed by the concepts of infinite negation and determinate negation. Some speech acts require knowledge not only of generic properties that are inherent to genus of a subject matter, but also contentful determination of difference of the particular individuals in question. Sense of predicates is determined within an inferential system of sentences and their relations of inference and contradiction. The form of inference is defined solely syntactically or logically, however for any particular case is required contentful knowledge, which is based on pre-knowledge and power of judgement. The system of science is a network of material-conceptual truths taken as synthetic judgements a priori. Hegelian concept of "idea" signifies adequate theoretical and shared practical forms that include the ways of evaluation of generic judgements as correct or true ones, which should serve to our orientation in the world. Hence the idea is essentially the same as the personal form of human life.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-2-39-67

Логика Гегеля как метафизика

РОБЕРТ ПИППИН

Чикагский университет, США, rpippin582@gmail.com.

Ключевые слова: Георг Вильгельм Фридрих Гегель; метафизика; логика; трансцендентальное; Иммануил Кант; Аристотель.

За последние 30 лет вопрос о гегелевском видении метафизики стал предметом многочисленных споров. В особенности важна следующая проблема: что имеет в виду Гегель, когда говорит, что метафизика не требует непривычной спекулятивной логики для ее изложения, но «совпадает с логикой». Автор статьи интерпретирует это утверждение с особым вниманием к гегелевскому пониманию трансцендентальной логики Канта, которую Гегель высоко оценивает и вместе с тем остро критикует, и с меньшим вниманием к Аристотелю, первым заявившему, что сама логика имеет метафизические импликации.

Гегель является несомненно посткантианским философом, и его

не следует прочитывать как возврат к «старой» метафизике, которая прямо понимала мысли как сущности вещей (как в схоластической традиции или рационализме раннего Нового времени). Проект Гегеля в «Науке логики» можно описать как завершение предприятия, инициированного основополагающим допущением античной метафизики. Это допущение гласит, что быть — это значит быть разумным и познаваемым. Соответственно, задача метафизики состоит не в том, чтобы перечислить существующие вещи, но сказать, чем вообще что-то должно быть на самом деле, что позволяет поднять вопрос о том, «что это есть такое».

ПАРАГРАФ 24 малой логики в рамках «Энциклопедии» понимает первое и наиболее серьезное затруднение, с которым мы сталкиваемся при попытке определить замысел «Науки логики» Гегеля. Также этот параграф содержит утверждение, которое погружает нас в самый центр долго обсуждаемых трудностей в интерпретации [логики].

Логика совпадает поэтому с *метафизикой* — наукой о *вещах*, постигаемых в *мыслях*, которые считались выражающими *сущности вещей* (ЭФН § 24, пер. изм.).

Особенно важно то, что Гегель не утверждает, что спекулятивная логика в гегелевском смысле требуется для правильного понимания предмета метафизики, но что эта новая метафизика и *есть* логика. Однако то, что он имеет в виду, говоря, что логика только *сейчас* может совпасть с метафизикой, после того как мы каким-то образом преодолели традиционную метафизическую точку зрения, утверждавшую, что «мысли» (*Gedanken*) следует рассматривать как «сущности вещей» (*Wesenheiten der Dinge*). Это весьма сжатый тезис, к которому мы еще вернемся. Но здесь прежде всего покоится большая проблема самого отношения между логикой и метафизикой¹. Сперва я намере-

Перевод с английского Дениса Маслова по изданию: © Pippin R. Hegel on Logic as Metaphysics // The Oxford Handbook of Hegel / D. Moyer (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 199–219. Публикуется с любезного разрешения автора.

1. Эта тема может мгновенно усложниться, поскольку сам по себе вопрос о природе метафизики вызывает споры. В этой работе я хочу поместить Гегеля в диалог в основном с Кантом и Аристотелем и в более широком смысле с традицией философской логики. Но, как убедительно показал Антон Кох, весьма полезным может быть сравнение и сопоставление подхода Гегеля с современными вариантами метафизики, например, представленными Дэвидом Льюисом, Питером ван Инвагенем и Дональдом Дэвидсоном. См.: Koch A. Metaphysik und Spekulative Logik // Metaphysik heute: Probleme und Perspektive der Ontologie / M. Lutz-Bachmann, T. M. Schmidt (Hg.). Freiburg; München: Karl Alber, 2007. S. 40–56. Кох утверждает, что гегелевский спекулятивный проект правильнее понимать как «первую философию» по причине множественных двусмысленностей понятия «метафизика», а также потому, что Гегель объявляет себя кри-

ваюсь сказать несколько слов об историческом контексте логики Канта и последующей логики, а также представить несколько специальных терминов, с помощью которых Гегель объясняет суть тезиса, что логика это теперь метафизика; затем я размышляю о том, что он мог тем самым иметь в виду под метафизикой, а также предложу интерпретацию сущностной идентификации логики и метафизики по контрасту с Кантом и коротко определю некоторые следствия такого взгляда на вещи для интерпретации «Науки логики» в целом.

1. Что значит «логика» во фразе «логика как метафизика»

Сначала нужно сказать несколько слов об историческом контексте, в который нужно поместить гегелевский тезис из § 24. Это касается центральной проблемы, внесенной Кантом в теорию логики: отношения понятия к его предмету². Кроме того, возникает вопрос об отношении Гегеля к этому нововведению.

Это наиболее известное и важное нововведение Канта, оно затрагивает общую логику (*allgemeine Logik*), понимаемую как *a priori* рефлексия об отношении между представлениями (*ideas*). Кантовский взгляд критикует прошлые утверждения об этой рефлексивной деятельности. У Канта логика предстает как нечто много большее, чем исследование валидных форм вывода, но очень отличное от представления (*account*) о законах мышления, которым оно следует или которым оно должно подчиняться (как в логике

тиком нововременной рационалистической метафизики, и наконец потому, что новое понимание метафизики Гегелем включает в себя и его реальную философию (*Realphilosophie*), то есть философию природы и духа.

2. Экхарт Фёрстер в недавней работе утверждает, что важно различать ранний критический вопрос о возможном отношении между чистыми понятиями и предметами, и более позднюю формулировку проблемы возможности синтетических суждений *a priori*. См.: Förster E. *The Twenty-Five Years of Philosophy: A Systematic Reconstruction*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012. Это определено два разных вопроса: как предикат, который не содержится аналитически в [логическом] субъекте [высказывания], может быть отнесен к [логическому] субъекту [высказывания] *a priori*? И вопрос: имеет ли чистое понятие соответствующий ему предмет? Но в конечном счете, «нечто третье», а именно по формулировке Канта «условие», то есть чистые формы созерцания, делают возможной такую связь понятия и предмета. Это действует для всех возможных предметов чувственного восприятия. Проблема важности этого различения для моральной и эстетической философии слишком сложна для рассмотрения в этом контексте.

Пор-Рояля) или большее, чем логика как прозрачное отображение базовой онтологической структуры реальности (как в вольфианском и схоластическом представлениях о логике). Согласно Канту логика устанавливает условия любого возможного смысла, то есть различия и отношения, без которых смысл был бы невозможен. Таким образом, она покрывает не только истинностно-функциональные утверждения, но также [моральные] императивы и эстетические суждения.

Где мы должны поместить Гегеля [относительно Канта]? Я утверждаю, что в этом отношении, как и многих других, Гегель твердо стоит в посткантовском мире — на что уже указывает его самодистанцирование в § 24 по отношению к пониманию метафизики в прошлом, — когда мысли просто (или неспекулятивно) отождествляются с «сущностями» (*essentialities/ Wesenheiten*) вещей, как если бы без помощи опыта концептуальная структура реальности была бы прозрачна для мысли. Нет никакого сомнения в том, что сам Гегель рассматривал себя таким образом. Как он утверждает во введении к «Науке логики»:

Я напоминаю, что в настоящем сочинении я потому так часто принимаю в соображение кантовскую философию (некоторым это может казаться излишним), что, как бы ни рассматривали другие, а также и мы в настоящем сочинении ее более конкретные определения и отдельные части изложения, она составляет основу и исходный пункт новейшей немецкой философии, и эту ее заслугу не могут умалить имеющиеся в ней недостатки. Ее следует часто принимать во внимание в объективной логике также и потому, что она подвергает тщательному рассмотрению важные, *более определенные* стороны логического, между тем как позднейшие изложения философии уделяли ему мало внимания и нередко только выказывали по отношению к нему грубое, но не оставшееся без возмездия, презрение (НЛ I 116 прим., GW 21.47/ SL 40)³.

3. Ссылки на «Науку логики» даются сначала на советское издание, затем на том и страницу издания *Gesammelte Werke (Hegel G. W. F. Gesammelte Werke. Hamburg: Meiner, 1968–)* и номер страницы по изданию Ди Джованни (*Idem. Science of Logic / G. Di Giovanni (ed., transl.). Chicago: Chicago University Press, 2010*). Ссылки на GW даются по пагинации в издании Ди Джованни. Ссылки на Канта даются по: *Кант И. Соч. на нем. и рус. яз.: В 4 т. / Под ред. Б. Бушлинга и Н. Мотрошиловой. М.: Наука, 2006. — Прим. пер.*

Другое типичное и даже более сильное замечание из логики в *Энциклопедии*:

В наше время мы вышли за пределы философии Канта, и каждый утверждает, что он пойдет дальше ее. Но можно двояким образом пойти дальше: можно пойти дальше вперед и дальше назад. Многие наши философские стремления, если присмотреться к ним ближе, оказываются не чем иным, как методом прежней метафизики, некритическим и безотчетным мышлением (ЭФН, § 41, прим. на с. 155).

Хотя и кажется, что это по странному стечению обстоятельств стало предметом возражений среди некоторых исследователей Гегеля, я тем не менее сделаю допущение, что Гегель действительно имеет в виду то, что он говорит, когда отвергает эту «старую метафизику», а именно когда говорит про «прежнюю метафизику», «каковая была высившимся над миром научным зданием, которое должно было быть воздвигнуто только мыслями» (НЛ I 118, GW 21.48/ SL42) и что он предлагает спекулятивную логику как новую метафизику.

Вслед за общей логикой, как ее понимали в Пор-Рояле и вольфианской традиции, а также метафизикой как основанной на концептуальных отношениях «включения» или анализа⁴, Гегель соглашается с тем, что логическое мышление, понимаемое *таким образом*, не дает нам познания предметов. В особенности он разделяет точку зрения, согласно которой разум и рассудок представляют собой дискурсивные виды деятельности, а не пассивно «освещены» посредством особой, отдельной способности. Гегель — это «великий враг непосредственности» (в смысле Селларса), и он не упоминает и не опирается на такое особое интел-

4. Это составляет основу той «метафизики», которую атаковал Кант, и это распространяется на все попытки вывести умозаключения, «из которых объекты» выводятся (*'object-implicating' conclusions*), только лишь из таких концептуальных отношений. Таким способом Андерсон характеризует стратегию докантовской традиции. См.: *Anderson R. Lanier. The Poverty of Conceptual Truth: Kant's Analytic/Synthetic Distinction and the Limits of Metaphysics. Oxford: Oxford University Press, 2015.* В этой своей работе и в проекте моей книги, частью которой эта работа является, я пытаюсь показать, что Гегель полностью принял кантовскую критику *этой* [предшествующей] традиции и вместе с тем утверждал, что такая форма исследования едва ли исчерпала то, что может быть собственно названо «спекулятивная» метафизика. См.: *Pippin R. Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in Hegel's Science of Logic. Chicago: Chicago University Press, 2018.*

лектуально воспринимающее созерцание в своем [логическом] предприятии *a priori*⁵.

Гегель также высказывается вполне по-кантиански, когда говорит, что «понятие есть основание и источник всякой конечной определенности и всякого многообразия» (НЛ III 23, GW 12.23/SL 520)⁶. Гегель должен понимать это утверждение в пересмотренном, посткантовском смысле или по меньшей мере не как отсылку к некой «концептуальной истине», как это понимали бы Декарт или Вольф, учитывая невозможность того, что определение⁷ логически возможного само по себе могло бы каким-либо образом прибавить знание об «ином по отношению к мысли», идет ли речь об определении того, что существует, или того, в силу чего что-либо может быть определенной вещью, которой оно является.

Наконец, для Канта и Гегеля минимальная значимая единица для любой логики это не пропозиция или любая статическая формальная структура, но акты мышления и утверждения. Таким образом логика, являющаяся моделью для трансцендентальной логики и гегелевской науки, все еще остается логикой суждений (*judgemental*). В связи с этим неизбежно поднимается вопрос о статусе «субъективности» (или «психологии») в логике — проблема, которая так волновала Фреге.

Вот пример типичного изложения Гегелем предмета «Науки логики». Гегель сообщает нам, что его трактат занимается «наукой чистого мышления», и он продолжает в этом отрывке, говоря, что это:

5. В конечном счете Гегель хочет показать, что абстрактное противопоставление созерцания и рассудка преодолено в спекулятивном мышлении. Однако преодоление строгого противопоставления не то же самое, что и устранение или уничтожение различия. Правильное понимание неразделимости этих моментов в такой форме мысли есть в гегелевской философии высшее требование в попытках понимания чего-либо.
6. Я согласен с Питером Росом, когда он отмечает, что эта формулировка противостоит кантовскому утверждению В 130 в «Критике чистого разума», гласящей, что весь синтез нужно понимать как «деятельность рассудка», *Verstandeshandlung*. См.: Rohs P. Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik. Bonn: Bouvier, 1982. P. 4. Очевидно необходимым является замечание, что когда подчеркиваются подобные пассажи Канта, то это не приводит Гегеля к какой-либо форме субъективного идеализма или ноуменального скептицизма.
7. Термин *determination* — английский аналог немецкого термина *Bestimmung* — передается как «определение». Он отличен от дефиниции (*definition*) как об определении сущности объекта. — Прим. пер.

... наука чистого мышления, имеющая своим принципом *чистое знание*, не абстрактное, а конкретное, живое единство, полученное благодаря тому, что противоположность между сознанием о некоем субъективно *для себя сущем* и сознанием о некоем втором таком же *сущем* — о некоем объективном, — знают как преодоленную в этом единстве, знают бытие как чистое понятие в самом себе, а чистое понятие — как истинное бытие. Следовательно, это те два *момента*, которые содержатся в логическом. Но их теперь знают как существующие *нераздельно*, а не — в отличие от сознания — как *существующие* каждое *также и само по себе*. Только благодаря тому, что их в то же время знают как *отличные друг от друга* (однако не как сущие сами по себе), их единство не абстрактно, мертво, неподвижно, а конкретно (НЛ I 114–115, GW 21.45/ SL 38–39).

Этот параграф содержит все отличительные черты гегелевского подхода, поэтому нам нужно продвигаться вперед медленно, особенно в отношении к его ключевому пункту, предстоящему в двух частях: (1) во-первых, двойной тезис идентичности — что бытие есть по себе чистое понятие и такое чистое понятие есть бытие. Это с определенностью устанавливает отношение между логикой и метафизикой — отношение тождества. Однако это полагается даже несмотря на то, что (2) он предупреждает нас, что это тождество весьма особого рода, парадоксально совместимое с их континуальным различием. Такой упор на различии по меньшей мере с первого взгляда делает ясным, что Гегель при этом не может утверждать, что существующее (*what there is*) есть абстрактная, имматериальная сущность или сущности тем же способом, каким реалист может понимать универсалии, или идеалистический монист или пантеист понимают все существующее, или как платоник может понимать идеи (то есть что в мышлении чистых мыслей (*Gedanken*) мы мыслим то, что действительно существует, некоего рода идеальные сущности). Тогда реально или поистине *существовали* бы лишь такие универсалии или идеи, или ум; не существовало бы континуальной «различности» (*distinctness*), ничего *unterschiedene*. (Не говоря о том, что это отождествление было бы тем, что Гегель открыто отвергает: «[предполагаемое] здание, которое должно было быть воздвигнуто только мыслями».)

Более раннее уточнение этого отождествления во введении «Науки логики» дает нам более глубокую подсказку о том, как продвигаться далее и поднимает тему, повсюду встречающуюся в «Науке логики», но которая, как я утверждаю, все еще не нашла

успешного толкования. Этот отрывок включает в себя намного более гегелевское уточнение того, что он подразумевал под «бытием» в этом утверждении тождества «бытия-понятия»:

В качестве науки истина есть чистое развивающееся самосознание и имеет образ самости, [что выражается в том], что *по себе и для себя сущее есть осознанное*⁹ понятие, а понятие, как таковое, *есть по себе и для себя сущее* (НЛ I 103, GW 21.33 / SL 29, выделение мое. — Р.П.; пер. изм.)¹⁰.

Фраза «сущее по себе и для себя» очевидно привносит множество усложнений по сравнению с отсылкой к просто «бытию». Что могло бы значить, что нечто существует «для себя»? Что только должно существовать, что тождественно осознанному понятию? И что он имеет в виду, добавляя это «осознанное» к «понятию»? (Почему бы ему просто не сказать, что бытие тождественно понятию, как он сказал бы, если бы он был концептуальным реалистом?)

Ситуация уже весьма сложна. До некоторой степени часть гегелевского заимствования у Аристотеля проявляется здесь. (В общих терминах, настолько общих, что они не помогают непосредственно, по себе (*an sich*) и для себя (*für sich*) суть гегелевский перевод терминов *dynamis* и *energeia*). Сущности (*entities*) есть определенные сущности, которыми они являются «в терминах» или «из-за» их понятийной или субстанциальной формы

8. Здесь и далее мы заменяем в русском переводе фразу «в себе», когда она передает немецкое *an sich*, которую лучше всего переводить как «по себе», хотя бы по той причине, что у Гегеля встречается выражение *in sich*, дословно значащее «в себе» и отличное по смыслу от вышеприведенного. У Гегеля и Канта *an sich* означает вещь, взятую по себе (в отличие от Канта для Гегеля это также значит, что вещь рассматривается в отношении к нам как рассматривающим ее — *für uns*), тогда как «для себя» у Гегеля выражает (активное) отношение вещи к самой себе, в частности, соответствие вещи своему понятию, ее воплощение, или же мышление самой себя (для мыслящих существ). «Для себя» обозначает индивид как конкретный экземпляр некоего класса. — Прим. пер.
9. Нем. *Gewusste* — известное, знакомое. — Прим. пер.
10. В «Философии духа» имеются пассажи подобные этому: «...что то, что мыслится, есть, и что то, что есть, *есть* постольку, поскольку оно есть мысль» (ЭФН § 465, курсив мой. — Р.П.). Однако ясно, что этим тезисом в «Энциклопедии» Гегель не говорит о том, что просто существует, и не превращается внезапно в епископа Беркли, утверждая *esse est percipi*. Понятие это то, чем вещь подлинно является, и понятие это не самостоятельная или отдельная «мысль», но момент в сети взаимно дефинирующих друг друга правил определения.

или истинной действительности (их формальных причин)¹¹. Такая форма объясняет такую определенность. Такого рода сущности воплощают некоторую меру того, что значит подлинно быть именно *такого рода* вещью и представляют собой примеры такой сущности в большей или меньшей мере. Волк не есть волк просто, по себе, но в той или иной степени; для более платонически настроенных это лучшее или худшее воплощение, экземпляр такого понятия «для себя»; в более аристотелевском духе, органическое существо находится «на пути» к его полной реализации или к становлению более слабой реализацией такого типа с годами. Главная идея состоит в следующем: объект не есть только лишь «как он есть»; он есть «для» (здесь, в некотором смысле, «ради») его понятия и тем самым самого себя. Просто «существующий» конкретный волк, о котором мы можем выносить множество эмпирических суждений, не скажет нам, каков «действительный», «настоящий» волк. Это вовлекло бы подлинное бытие по себе и для себя, реализацию волчности. Позднее Гегель сообщит нам, что предмет «Науки логики» это «действительность» (*Wirklichkeit*), а не существование, и мы вернемся к этой теме позже¹². Сказать, что объект есть «для его идеи» (*form*) значит просто сказать, что существует разумная и познаваемая динамика¹³ (*an intelligible dynamic*) в его развитии, в его стремлении стать тем, что он есть. Эта разумная динамика — его понятие, а не нечто, что «существует» отдельно от или вытекает из неких физических атрибутов и действенной причинности. Это всего лишь *разумный и познаваемый способ*, которым развивается развитие; нет ничего «сверх и помимо» развития¹⁴. Здесь

11. То есть, каждая из этих сущностей зависит от его индивидуальной формы и формы ее вида в их познаваемом и мыслимом бытии, и тем самым от самой формы, от такой формальности в различных отношениях. Последнее (чему и равняется такая формальность) и есть предмет «Науки логики». Тем самым она занята Понятием, а не индивидуальными понятиями.
12. Гегель подразумевает под действительностью (*Wirklichkeit*) единство понятия и «реальности», см. ЭФН § 215.
13. Мы передаем термин *intelligible* (и его субстантив) как разумный, мыслимый, познаваемый, постигаемый и соотв. формы для субстантива. Термин «интеллигибельный», употребляемый Кантом для обозначения познания только из понятий, несет в себе рационалистические и старые метафизические коннотации, поэтому мы избегаем его в отношении Гегеля. — *Прим. пер.*
14. См.: Lear J. Aristotle: The Desire to Understand. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 41–42.

мы приближаемся к наиболее важному общему тезису в «Науке логики». Делание вещи разумной и познаваемой имеет множество взаимосвязанных моментов и зависит от того вида, к которому принадлежит эта вещь, от того вида, который подобает ее объяснению (*account-giving*). Эти различия суть различия между модальностями суждения, различных форм мысли — между познаваемостью атомарных единичных вещей в их качественной и количественной различности, единичными вещами как проявлениями сущности и единичными вещами в суждении «в соответствии с их понятием». Гегель хочет понять сразу и различие и взаимосвязь высказываний «эта лошадь — коричневая», «лошади — четырехногие» и «это — хорошая лошадь». В последнем случае понятие стало рефлексивно прозрачным для себя, единичный объект рассмотрен для «себя» эксплицитно в свете его понятия, внутри всеобщей рефлексии о самом понятийном определении (*determination*). Эта задача составляет основу трех книг в составе «Науки логики»¹⁵.

Итак, мы пытаемся понять, в каком смысле Гегель намерен привести нас к пониманию спекулятивного тождества между «сущим по себе и для себя» и «понятием». Плоскость, в которой мы находимся сейчас — действительность и философия, — это необычное, хотя и знакомое утверждение о философии, и нам нужно остановиться на некоторое время и присмотреться к нему.

Когда Гегель пытается объяснить нам предмет «Науки логики», он дает понять, что речь не идет о дедукции большого количества [суждений] эмпирического содержания, чувственно данного многообразия, или просто о содержании мысли в смысле логического содержания, по типу субъект-предикат. Он говорит следующее:

С этим введением содержания в логическое рассмотрение предметом [логики] становятся не *вещи* (*Dinge*), а *суть* (*Sache*), *понятие* вещей (НЛ I 90; GW 21.17/ SL 19).

15. Кох помогает различить здесь первые две книги «Науки логики» как Обьективной логики, ядра традиционного метафизического понимания определенности объектов, и логику понятия как *Hintergrundlogik* (стоящая за этим логика), метатеорию теоретических определений в двух предшествующих книгах. См.: Koch A. Op. cit. P. 49.

«Факт»¹⁶ не очень помогает в качестве перевода; представляется, что Гегель не имеет в виду ничего близкого к *Tatsache*, того, что имеет место. Он движется в обратном направлении от всего эмпирического, имеющего дело с единичными вещами или фактами о существовании. Речь Гегеля становится понятнее, когда он говорит о понятии такого содержания:

Это понятие чувственно не созерцается и не представляется; оно только предмет (*Gegenstand*), продукт и содержание мышления и в себе и для себя сущая суть (*die an und für sich seiende Sache*), логос, разум того, что есть, истина того, что носит название вещей. Уж менее всего должно оставлять вне науки логики логос (НЛ I 90–91, GW 21.17 / SL 19)¹⁷.

Этот «разум того, что есть» означает, что Гегель не говорит здесь о логическом содержании (как например, «термин логического субъекта», «дизъюнкт», или «антецедент»), что также подчеркивается и другими способами на протяжении малой и большой логик.

Поскольку мышление — как деятельное — берется в отношении к предметам — как *размышление* (*Nachdenken*) о чем-либо, — постольку всеобщее как продукт его деятельности обладает значением *сути* дела [*Wert der Sache*, букв. — ценность сути дела], *существенного* [*das Wesentliche*], *внутреннего, истинного* (ЭФН § 21, с. 116).

Это тип проблемы, который возникает, когда мы спрашиваем, является ли некоторая практика «действительно» религиозной — скажем, курение мескалина или сайентология. Мы не будем сомневаться, что практика существует, мы хотим знать ее сущность (*essentiality*), *Wert* (значение/ ценность), *Sache an sich selbst* (суть саму по себе) и так далее. Мы не сомневаемся, что живот-

16. В переводе Ди Джованни, на который ссылается Пиппин, *Sache* передано как *fact*, тогда как в русском переводе подобран весьма точный по смыслу данного контекста термин «суть». — Прим. пер.

17. Ср.: «Это объективное мышление и есть *содержание* чистой науки. Она поэтому в такой мере не формальна, в такой мере не лишена материи для действительного и истинного познания, что скорее лишь ее содержание и есть абсолютно истинное или (если еще угодно пользоваться словом «материя») подлинная материя, но такая материя, для которой форма не есть нечто внешнее, так как эта материя есть скорее чистая мысль и, следовательно, есть сама абсолютная форма» (НЛ I 103, GW 21.34 / SL 29).

ные существуют и обладают различными способностями, мы хотим знать, действительно ли они имеют права. Мы знаем, что компьютеры умеют играть в шахматы и побеждать, возможно однажды смогут даже пройти тест Тьюринга, но мы хотим знать, не то, являются ли эти *факты* истинными, но мыслит ли компьютер на самом деле? Галерея искусств открывается, и показаны некие объекты, одежда, разбросанная кругом по полу. Действительно ли это искусство? (И конечно, что такое объект опыта «действительно»? В чем состоит его действительность? Возможно, «то, в понятии чего объединено многообразное»¹⁸). Как указал Куайн, ответ на вопрос «что существует?» прост: всё. Но не все есть в действительности.

С правильными уточнениями, то, что Гегель понимает под действительностью и всеми [сопутствующими] синонимами, соразмерно тому, что Кант понимал под категориальностью (другими словами на этом уровне универсальности). Это помогает объяснить его в ином отношении озадачивающий тезис о том, что понятие (в смысле Гегеля), *дает себе* свою собственную действительность. Это не имеет ничего общего с неким неоплатоническим ауто-поэтическим (*self-causing*) процессом, из которого понятия выпрыгивают, как тосты из тостера. Это утверждение означает, что этот вид поставленных ранее вопросов ни в каком смысле не относится к эмпирическим вопросам, ответы на которые можно найти в фактах. Если это так, то нет причины, по которой мы не можем говорить на гегелевском наречии (*Hegelese*), и говорить, что мысль определяет для себя того, что есть действительно — то есть дает себе свою собственную действительность. Как поэтому можно дать отчет об определенных действительных вещах (*determinate actualities*), рассматриваемых в «Науке логики»? Отвечая на этот вопрос, Гегель по-видимому верит в некоторую выводимость таких сущностей из условий для возможности дискурсивной познаваемости как таковой. Парадигмальная (но не исключительная) форма такой осмысления (*sense-making*) — это предикативные ассерторические категориальные суждения. (Подобная форма рассуждения у Фреге: язык *не может* содержать репрезентацию объектов, если только он не содержит также предикативные выражения). Это также означает, что разум не может обладать способностью постижения объектов, если только он не располагает способностью мыслить нечто о них, способностью постижения понятий в смысле Фре-

18. Это неточная цитата из Канта, см. КЧР В 137.

ге¹⁹. Это уже метафизика объектов и понятий. Фреге добавит отнесения и в дальнейшем числа²⁰.

Мы увидим, как и почему его попытка существенно отличается от подобной попытки Канта в метафизической дедукции, но сейчас для нас важно сходство. Понятие дает себе свою собственную действительность. Ответы на любой вопрос, подобный поставленным ранее, не являются эмпирическими. Эмпирические вопросы зависят от и невозможны без определенности разумно познаваемого действительного.

Я сказал, что Гегель согласен с Кантом в том, что мышление в основе дискурсивно. Повторю: наука логики это «наука чистого мышления». Любое мышление делает нечто доступным познанию и эта задача имеет множество измерений. Но сказать, чем является (*is*) нечто, или объяснить почему нечто случилось, или объяснить смысл или цель чего-либо — это не просто представить картинку или схватить содержание, это не созерцательное (*intuition-al*) схватывание. Это значит утверждать нечто, что всегда открыто для оспаривания и вопрошания. Это значит, что наука мышления также является наукой «оснований», способов приведения оснований в прояснении чего-либо, что в подлинном или собственном смысле является разумным. Но это согласие относительно дискурсивности нужно сразу уточнить. В смысле Канта это значит, что мысль *не* может дать себе никакого содержания, *только* мыслить содержание, предоставленное *вне-понятийным* способом. Для него мышление не есть способность восприятия. Кант рассуждал так, что единственный известный и доступный нам вид вне-концептуальной восприимчивости это чувственное восприятие, и отсюда проистекает основополагающая роль деления на по-

19. Эти формулировки принадлежат Майклу Томпсону, см.: *Thompson M. Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008. P. 56–57.

20. В этом отношении, ср.: *Davidson D. The Method of Truth in Metaphysics // Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984, об общей проблеме, которую мы сейчас обсуждаем, выраженной в его лингвистических терминах («Почему наш язык, любой язык, должен включать в себя или быть зависимым от в целом правильного совместного взгляда на то, как существуют вещи?» (Ibid. P. 199)), о задаче «онтологии... принужденной к выходу в открытое пространство» благодаря анализу языка (Ibid. 210), и о специфическом примере отношения между функционированием наречий (*adverbs*) и онтологией событий (Ibid. P. 212). Полезное обсуждение отношений позиций Дэвидсона и Гегеля см. в: *Koch A. Op. cit.*

нения и (чувственное) созерцание²¹. Если вывод таков, то «тезис о дискурсивности мысли» мгновенно запрещает все, что более или менее походит на тезис «понятие само дает себе свою действительность», даже в той предложенной ранее форме. Такой запрет заключает весь смысл тезиса о дискурсивности. (Все это не исчерпало бы все альтернативы, если с помощью мышления мысль могла бы производить (в смысле создания) ее собственные объекты — если бы существовало «интеллектуальное созерцание» — то, что Кант оставляет только для Бога. Тем самым ясно, что для некоторых комментаторов Гегель должен иметь в виду под понятиями, дающими себе их собственную действительность, должен отсылать к такой способности, присущей Абсолютному Духу. Но это не позиция Гегеля.)

Но в глазах Гегеля сам Кант уже указал на то, что дискурсивная мысль должна нести «созерцательный момент» в себе для того, чтобы быть способной изложить начала метафизической дедукции. Мысль должна быть способной определить ее собственные определенные моменты или форму, а не концептуализировать чуждое ей содержание. Между этими двумя утверждениями не может быть большого напряжения, поскольку Кант весьма заинтересован вопросом о том, что «наша собственная способность познания...дает от себя самой» (КЧР В 1). Согласно Гегелю Кант сам не справился со своим собственном мышлением и по видимости просто перенял категории из учебников по логике. При этом тот факт, что понятие или суждение само могло бы, по меньшей мере предположительно, «определить себя» в этих моментах, уже предоставляет Гегелю предлог. Этот момент совершенно иной природы, нежели «усмотрение» природы мысли в качестве объекта. Скорее это спонтанный, продуктивный момент. Ничто из этого, тем не менее, не является дискурсивным приписыванием предиката объекту.

Также верно, что сам Кант показал и убедительно обосновал логически в его концепции о пространстве и времени как формах созерцания, которые вместе с тем являются чистыми созерцаниями, что форма может быть формой схватывания и в то же время также сама может быть содержанием. В дополнении к § 41

21. В англоязычном пространстве для передачи термина *Anschauung* установился термин *intuition*. Мы следуем русскоязычной традиции перевода этого термина как созерцание, являющегося аналогом немецкого термина, которое понимается как форма чувственного восприятия, данности явлений нам. — Прим. пер.

«Энциклопедии» Гегель отмечает, что сам Кант в формулировке критики разумом самого себя рассматривает формы познания как объекты познания, тем самым придерживается точки зрения единства «деятельности форм мышления» и «их критики». Гегель называет это достижение термином «диалектика». Математическая конструкция в математическом доказательстве в сущности утверждает то же самое, хотя тезисы о чистой интуиции представляют собой только лишь аналогии общего утверждения, которое хочет сделать Гегель; как таковые, они не используются в «Науке логики». Наиболее многообещающим для всего проекта «Науки логики» является то, что практический разум может определять форму разумной воли, которая также сама является существенным содержанием. Самозаконодательство морального закона является не произвольной анархией, но знанием практического разума о том, «что» должно быть установлено как закон.

Поэтому совершенно допустимо сказать, что для Гегеля реальность «имеет концептуальную структуру» или что «только понятия подлинно реальны», до тех пор пока мы осознаем, что мы не говорим о сущностях, еще меньше речь идет о различных, нематериальных абстрактных сущностях, но о «действительностях» существующих вещей, их способов и образов существования тем, чем они являются определенно и разумно, постигаемо²². Сложно понять, что Гегель имеет в виду, утверждая, что определение такой действительности есть продукт самоопределения мысли, что она не-эмпирическая, но по меньшей мере мы знаем, что он не говорит о божественном созерцании существующих вещей, и что его идея параллельна, а не ортогональна кантовской демонстрации того, что действительность (а только феноменальная действительность) должна к примеру иметь каузальную структуру.

И снова, гегелевская модель метафизики — аристотелевская по типу, на что указывает его частое использование немецкого термина *Wirklichkeit* для обозначения *energeia*. И аристотелевская метафизика не является нововременной догматической метафизикой, не рассматривает «сверхчувственную» реальность, познаваемую только чистым разумом. Во многих отношениях это метафизика обыденных вещей: стандартные чувственно воспринимаемые объекты, в особенности органические жи-

22. См. хорошую иллюстрацию этого тезиса в: *Falk H.-P. Das Wissen in Hegels Wissenschaft der Logik. München: Karl Alber, 1983. S. 170–171.*

вые существа, и артефакты. Это означает, что во многих отношениях кантовская критика рационалистической метафизики в действительности «промахивается» или касается ее только по краям. Аристотель по большей части не интересуется специальными, невопринимаемыми ощущениями объектами, которые волновали Канта, но напротив заинтересован условиями мыслимости обычных объектов. Это не значит, что он заинтересован просто эпистемологией или ее первичностью. Тем самым нужно сказать, как сказал бы и сам Гегель, что он интересуется не просто тем, как мы осмысляем вещи, но тем, каким образом вещи устроены так, что мы можем их осмыслять, и как эти два вопроса могут быть разграничены? Как я пытаюсь показать, гегелевский проект намного теснее связан с этим начинанием, чем с неоплатонической теорией подлинной реальности или попыткой определить устройство вселенной, доступной только для чистого разума, подобно монистической субстанции, монадам или идеям.

У Гегеля есть несколько серьезных возражений к Аристотелю, которые уведут нас далеко в сторону от нашей темы. Он бы не сказал, что ум некоторым образом может стать всеми вещами, также у него возникали проблемы с любым видом пассивной интеллектуальной интуиции, однако для наших целей сходства намного важнее²³.

Вернемся к главной теме. Мы должны с осторожностью приписывать Гегелю психологизм или субъективный идеализм, однако мы не должны быть настолько осторожными, чтобы полностью потерять связь с тем фактом, что «Наука логики» есть наука о таких актах [мысли], сформулированных «логически», иначе говоря: с учетом делания чего-то в собственном смысле познаваемым, давая собственное достаточное основание существования этого предмета тем образом, как он существует. Конечно, имеется много видов таких достаточных оснований, поэтому задача «Науки логики» должна быть довольно амбициозной и всеобъем-

23. Гегель восхищен тем, что он принимает за аристотелевскую идею отождествления «мысли» с «объектами в их истине» (*Wirklichkeit*), однако он жалуется на неточность и запутанность аристотелевского понимания этого тождества. Так, в мышлении о мыслях, в силу которых реальность есть определенным образом то, что она есть, мы никогда не знаем, мыслим ли мы о мыслях (мысль, что...) или о предметах мыслей. См. важную дискуссию в: *Redding P. The Role of Logic 'Commonly So-Called' in Hegel's Science of Logic // British Journal of the History of Philosophy. 2014. Vol. 22. № 2. P. 3–6.*

лющей, особенно потому, что Гегель хочет выдвинуть возражение против любого утверждения о радикальной несоизмеримости таких оснований. Гегель в этом смысле является логическим монистом. Не существует несоизмеримых сфер рациональной мыслимости и познаваемости — когнитивной, моральной, эстетической — как они есть, скажем, у Канта²⁴. (И даже Кант с трудом апеллировал к одной и той же логической рамке разумности в изложении второй и третьей критики). Но изначальная простая проблема, находящаяся сейчас в фокусе внимания, состоит в том, как существование чего-либо вообще могло бы быть просто быть неопределенным и неразличимым, если бы оно не было понятийно определенным и артикулируемым — в самом простом смысле, как конкретный единичный предмет некоего понятия. Как и в «Метафизике» Аристотеля, быть чем-либо значит быть определенным нечто, и этот принцип определения может быть рассмотрен «для себя». Это то, что Гегель называет «Понятие» (а Аристотель — «субстанциальная форма»). И это поднимает основной вопрос Гегеля в «Науке логики»: как объяснить понятийное содержание (или, как он сам бы сказал, понятийную определенность), ввиду разнообразия способов мыслимого, познаваемого бытия объектов как то, что они суть по себе.

2. «Метафизика» во фразе «Логика как метафизика»

Итак, возвращаясь к тезису о тождестве, встает вопрос: что могло бы значить выражение «метафизика», учитывая наше предшествующее рассмотрение и учитывая тот тип метафизики, который Гегель отвергает? Учитывая разнообразие метафизических проектов, Адриан Мур недавно предложил следующий вариант дефиниции предмета метафизики в наиболее пространным смысле: «наиболее общая попытка осмыслить вещи (*make sense of things*)»²⁵. Он также верно добавляет, что таким способом Гегель описывает свой проект. Например, Гегель говорит:

24. Этим мы не утверждаем, что Гегель не рассматривает различные модальности разумности (например, философская, эстетическая, и религиозная), но только что они не являются несоизмеримыми. О «модальности» эстетического измерения см.: *Pippin R. Reason's Form // The Impact of Idealism: The Legacy of Post-Kantian German Thought / N. Boyle et al. (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2013. Vol. 1. P. 373–394.*

25. *Moore A. The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 6.*

...метафизика есть не что иное, как совокупность всеобщих определений мышления, как бы та алмазная сеть, в которую мы вводим любой материал и только этим делаем его понятным (*verständlich*) (ЭФН § 246, приб. с. 21).

Мур также уместно замечает, что понятие осмысления (*making sense*) может широко варьироваться (как это встречается у Гегеля, в особенности учитывая различные логики и их различные допущения), как «значение чего-либо, цель чего-либо или объяснение чего-либо»²⁶, или как гласит наиболее амбициозная версия Гегеля, метафизика может включать понимание определенной возможности идентификации (*identifiability*) чего-либо в качестве того, чем является эта вещь, а не чего-либо иного. Если мы понимаем метафизику таким способом, то становится ясно, что метафизика, при том что она имеет условия адекватности или удовлетворения [ее высказываний], не обладает тем видом условий истинности, каким обладает утверждение эмпирической истины. Процесс определения в случае, *когда осмысление уже было в самом деле совершено*, не относится к тому же порядку задач как при вопросах «что стало причиной пожара?» или «почему вода замерзает?» И наконец, очевидно, что не всякая попытка осмысления чего-то является метафизикой. Мы должны говорить о способах осмысления (понимания возможности определенной понятности и познаваемости) на самом высоком уровне всеобщности, без чего все прочее не имело бы смысла: смысл тождества через изменение, индивидуальности в рамках совместной принадлежности к классу, отношение дискретных моментов к их продолжительности и т. д. Эта формулировка МакДауэлла хорошо схватывает общий смысл:

Понятия пропозициональных установок сущностно относятся к объяснению особого рода: объяснение, в котором вещи осмысляются путем раскрытия их существования или приблизительного существования, какими они должны быть разумно. Это следует противопоставить такому стилю объяснения, при котором вещи осмысляются через представление их возникновения в качестве частного примера того, как вещи как правило случаются²⁷.

26. Ibid. P. 5.

27. McDowell J. Functionalism and Anomalous Monism // Mind, Value, and Reality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. P. 328.

Когда нечто раскрывается как манифестация некоторого порядка разума (*order of reason*), от нас требуется понимание того, каким образом может существовать такой порядок разума и в чем он состоит. Это задача «Науки логики».

Для нашей цели интересно также то, что Мур отличает осмысление вещей (*making sense of things*) (делание их познаваемыми, разумными, это то, над чем мы должны работать в любой из описанных модальностей) от *осмысления осмысления* (*making sense of sense*), деятельность, которую он относит к логике и философии логики. Согласно нашему прочтению это до определенной степени относится и к гегелевской «логике». Гегель также осмысляет то, как мы осмысляем вещи, но, учитывая что он не думает о таком осмыслении как о специфической для нашего вида «субъективной» способности, но как об основоположении возможного смысла, он не сказал бы, что осмысление смысла не имеет значения для или даже отдельно от «осмысления вещей». Логика возникла у Канта как установление условий возможного смысла, дистинкций и отношений, без которых смысл не был бы возможен. Вопросы, возникающие из гегелевского «расширения» кантовской логики состоят в том, как мы определяем, чем являются эти условия и могут ли они правильно быть ограничены тем, что допускается при избегании логического противоречия, может ли быть сохранена «пустота», которую Кант приписывает этим формам.

Я хочу предложить, что *это* — неотделимость вопросов и факт, что мы не можем *осмыслить процесс осмысления* без того, чтобы способы осмысления в действительности *осмыслили вещи как они есть* — *есть* то, что Гегель имеет в виду, когда говорит, что логика *есть* метафизика или что бытие по себе и для себя *есть* понятие. Как только мы поймем, например, роль [категорий] сущности и явления как необходимых способов осмысления, мы *тем самым уже осмыслили* сущности и явления, а вместе с тем тот мир, в котором без них не обойтись. (Мы еще не осмыслили, не поняли особые видовые характеристики людей как осмысливающих (*sense-makers*), но смысл, который мог бы иметь мир).

Основной единицей осмысления, у Аристотеля, у Канта и в пересмотренном виде у Гегеля, есть предикативный акт. Осмысляя *этот* способ осмысления, его предпосылки и следствия, мы осмысляем то, что существует, то есть единственный смысл, который что-либо могло бы иметь. Существующее должно быть определенным, и его «определения» суть его предика-

ты, содержание которого зависит от их роли в возможных суждениях, формы которых открывают кумулятивный момент «Науки логики»²⁸.

Теперь этот уровень абстракции может затемнить несколько важных различий. Один смысл фразы «осмысление смысла» — возможно тот, о котором думал Мур — может включать только то понятие логики, согласно которому она является бессодержательной в кантовском смысле, возможно тавтологической в смысле раннего Витгенштейна, то есть как минимальная структура любой логической грамматики возможных предложений, отрицание которой не является осмысленным *вообще* в любом тщательно продуманном постижимом смысле. Когда Кант назвал логику «наукой о понятиях рассудка вообще» (КЧР A52/B76), он также хотел изложить то, что конституирует *возможную мысль как таковую*, а не то, что мы как люди, могли бы осмыслить, или правила, которым мы должны следовать, но то, что *могло бы быть* смыслом. Однако то, что интересует Гегеля в любом таком ограничении, также интересует и Канта: это общая идея применимости таких абсолютно универсальных форм смысла вне зависимости от нашей текущей теории формальной или математической логики для рассмотрения любой возможной мысли о предметах (у Канта это отношение Общей и Трансцендентальной логики). (Опять-таки, центральной является важность их приверженности к логике суждений, и тем самым условий возможного осмысления, а не просто логическая архитектура). Это включает в себя также непосредственное влияние такой логической формы на вопрос о любой возможной мысли о предметах: скажем, влияние субъектно-предикатной формы на мышление субстанции и свойств, влияние отношений антецедента и консеквента на мысль о необходимых связях между событиями. Это понятие (такого непосредственного влияния) было предложено Кантом независимо от любой трансцендентальной дедукции и можно понять существенную часть мысли Гегеля как проистекающую из утверждения о так называемой кантовской метафизической дедукции: коротко говоря, что

28. Суждение есть наиболее базовая или наиболее знакомая единица значения. Оно само в конечном счете определенным образом зависит от его возможной роли в выводах, и эти выводы следует понимать в их систематической взаимосвязи. Так, окончательная единица значения есть «целое» (*the whole*). Но по большей части инференциальные и систематические следствия не являются необходимыми для смысла, который требуется для понимания в любом локальном контексте.

существует большое количество философии, уже вовлеченной в такую «дедукцию», и что [поэтому проект Канта] уже достижение. Это означает, что для Гегеля непосредственное влияние общей логики на любую возможную трансцендентальную логику есть в действительности другой способ высказывания утверждения тождества в § 24 «Энциклопедии», а не просто еще одно высказывание или реорганизация логических фактов. (На языке Канта, тезис § 24 состоял бы в том, что функции суждения *суть* категории, *единственные* (*the*) формы мысли о любом предмете). Это включает в себя намек на кантовскую часть в спекулятивном «тождестве», которое заявил Гегель в цитате ранее, и это намного более значимо, чем Кант допускал для понимания собственно философской спецификации таких форм мысли, особенно в их взаимоотношении друг к другу. (Или это может быть прочитано так, что когда мы осознаем, что «субъективность», к которой мы отсылали ранее в формуле об «условиях возможности опыта», отсылает к тому, что Гегель назвал бы «абсолютной» субъективностью, той, которая отсылает к безграничному или нестесненному понятию субъективности, а не к кантовской официальной «конечной» субъективности)²⁹.

Таким образом, для Канта уже весьма важно, что формы возможной мысли уже определяют, уже в каком-то смысле суть единственно возможные формы мысли о вещах, что логическое устройство возможного смысла есть форма единственно возможного осмысления вещей; или же прямую важность представляет собой то, что субъектно-предикатная форма должна иметь какую-то связь с субстанциями и свойствами в мире. Можно сказать, что Гегеля интересует эта близость или даже неотделимость Общей от Трансцендентальной логики³⁰. В конечном счете Гегель хочет утверждать, что неверно, что Общая логика, как ее понимает Кант, должна рассматриваться как подобная основной фор-

29. Действительное кантовское утверждение этого «тождества» есть высший принцип синтетических суждений, и он наталкивает на ту же мысль: что условия возможности опыта *суть в то же время* условия возможности объектов опыта. См. обсуждение в: *Pippin R. Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 79–88.

30. Также это то, что создает проблемы с Кантом для некоторых комментаторов и историков, как если бы это уже «загрязняло» логику как таковую. См.: «Поскольку это был он [Кант] с его трансцендентализмом, кто начал создание любопытной смеси метафизики и эпистемологии, представленной им и другими идеалистами XIX века как логика» (*Kneale W., Kneale M. The Development of Logic*. Oxford: Oxford University Press, 1962. P. 355).

ме, к которой «прибавляется» содержание. Скорее основополагающая форма возможной мысли, будучи познаваемой и разумной, направлена на содержание или даже определяет содержание, и любая общая логика есть лишь абстракция *от* таких модусов мышления.

Выраженная в кантовских терминах, Метафизическая дедукция может быть установлена до того, как мы предположительно узнаем в результате Дедукции, что с учетом наших чувственных форм созерцания всякая существующая субстанция, имеющая свойства, может быть «для нас» устойчива во времени, претерпевает временные изменения. Или вся эта необходимая связь между событиями, равняющаяся [категории] «для нас», есть необходимая последовательность согласно правилу. И Гегель дает нам иные основания мыслить отношения между Общей и Трансцендентальной логикой; в терминах Мура, осмысление смысла и осмысление вещей намного более взаимосвязаны, чем мы осознавали.

3. Кант и Трансцендентальная логика

Кантовское понятие о пустоте логики, конечно, не означает, что понятия в общей логике есть или могут рассматриваться как просто неинтерпретированные символы. Кантовские логические функции или суждения очевидно суть определенные виды различения и утверждения (Как много? Какого рода? Так или не так? Или одно, или другое? Если так и так, то это или то)³¹, но их область полностью неограниченна, не привязана к любому виду или области предметов. Но уже это усложняет отношение между общей логикой и «формами мысли, рассмотренными в отношении к любому возможному объекту опыта», или трансцендентальной логикой, потому что последняя есть часть кантовской эпистемологии, а не теорема в его логике, содержание которой может быть предоставлено конечным познающим агентам лишь через восприятие, для нас это значит — с помощью ор-

31. Иной способ формулирования того, что делает Кант: он считает логические константы существенными для оценки успеха любого вывода — все, один, некоторые, есть, не есть, есть-не, или-или, так называемые синкатегорематические выражения, и понимает как *термины* (категорематические, или имеющие референциальное значение), или «чистые понятия рассудка». Это подталкивает его к «ходу», который, как считает Гегель, он уже тем самым сделал: как перейти от таблицы логических функций рассудка к таблице категорий, понятий возможных предметов.

ганов чувств³². (Хотя он опирается на логику Аристотеля, это различие не пришло бы в голову Аристотелю. *Основополагающие виды существ, которые существуют*, просто являются в сортовых предикатах, тем способом как высказывания «Сократ это человек», «это — камень» сортируют *субстанции*, а «[есть] белый», «[есть] музыкальный» обозначают *качество*, качественные *способы бытия*. Возможно, именно это подразумевал Гегель, когда говорил, что прежняя метафизика просто допускала, что мысли это «сущности» вещей, или что вещи по сути — субстанциальные сущности (*entities*)³³.

В традиционном прочтении Канта кажется, что он хочет представить здесь дополнительный шаг, как будто сомневаясь в том, почему «наши» способы классификации вещей должны вступать в отношение с «сортовым реализмом» в мире. Но такой взгляд на кантовское обхождение с отношением между общей и трансцендентальной логикой — что мы исследуем как возможную перспективу на отождествление логики и метафизики в § 24 — подразумевается в намного более широком множестве интерпретирующих утверждений, которые сами по себе поднимают проблемы более общего плана.

Проблема будет знакома каждому, кто знаком с образом Канта в учебниках. Назовем это двухступенчатой картиной. Согласно этому образу, «сначала» должно быть чувственное восприятие (в соответствии с «нашими» отличительными, непонятными чистыми формами созерцания), а «потом» следует понятийная артикуляция/ синтез, которые возможны на основании «наложения» категориальных форм *a priori*³⁴. До некоторой степени это требование может казаться следствием кантовского воззрения на суждение — что некий компонент суждения должен быть способом отсылки к объектам, а другой — способом высказывания чего-либо об объекте. Но поскольку для Канта, как и для Фре-

32. Это подчеркнуто Джоном МакФарланом в: *McFarlane J. Frege, Kant and the Logic of Logicism* // *Philosophical Review*. 2001. Vol. 111. № 1. P. 25–65. Однако новизна в этом вопросе, а именно что для Канта общая логика лишена содержания, не является непосредственно очевидной, как я покажу далее, и тезис, что для докантовских логиков логика просто совпадает с онтологией (скорее чем то, что она имеет специальный объект — мышление) является спорным (по крайней мере, в отношении к логике Пор-Рояля). Этим замечанием я обязан Клинтону Толли (переписка).

33. Ср. дискуссию об Аристотеле как основателе науки логики в ЭФН § 20.

34. Для отвержения этой двухэтапной интерпретации «наложения» как правильной интерпретации Канта в его практической или критической философии, см.: *Pippin R. Reason's Form*.

ге, проинтерпретированные понятия определяют их объем (*extensions*), эта картина четкой обособленности и независимого вклада этих компонентов в знание выглядит проблематично. То есть, если эта идея возможного независимого вклада чувственности сомнительна, как прочтение Канта или сама по себе (если два источника знания в понятии отличны, но неразделимы), то дистинкция общей и трансцендентальной логики, которая зависит от этого понимания «бессодержательного» против «содержательности» или «содержание поставляется извне» должна быть также переосмыслена³⁵.

Под потребностью переосмыслить дистинкцию общей и трансцендентальной логики я понимаю следующее. Ничто из того, что мы видели об Общей логике, не представляет собой теорию того, что сегодня понимается как теория логической истины и ложности. В уже представленном смысле в отношении Гегеля, это логика общей постигаемости, мыслимости. (Неудача в соблюдении «норм мышления» это не ошибочное мышление, или совершение ошибки в мышлении; это не мышление вообще, бессмыслица. Возможность объектов «вне» чего-либо подобного границам мыслимого есть не-мысль, *sinnloser Gedanke*³⁶.) Но просто потому, что строгое различие между *a priori*, свободной от содержания общей логикой и *a priori* трансцендентальной логикой, формой возможных мыслей о предметах, едва ли может быть таким крепким и прочным, как это хочет представить Кант³⁷. Хотя бы потому, как только что было отмечено, что это

35. Здесь нам нужно принять во внимание предупреждение Михаэля Вольфа. Он отмечает, что точно так же, как мы не должны чрезмерно интерпретировать утверждение Канта, что общая логика не имеет *никакого* содержания, также мы должны быть аккуратны в отношении гегелевских позитивных утверждений о логическом содержании. «Наука логики» не является и не имеет содержание философии природы или духа (еще одна причина для того, чтобы не мыслить ее как содержательной метафизике, «содержимое вселенной»). См.: *Wolff M. Der Begriff des Widerspruchs in der 'Kritik der reinen Vernunft' // Probleme der Kritik der reinen Vernunft / B. Tuschling (ed.). B.: de Gruyter, 1984. S. 178–202.* Очень сильные (и я думаю, веские) формулировки интерпретации, утверждающие, что Гегель не имеет собственной доктринальной позиции, содержательной метафизики, см. в: *Falk H.-P. Op. cit.*

36. Здесь меня убедил Клинтон Толли: *Tolley C. Kant on the Nature of Logical Laws // Philosophical Topics. 2006. Vol. 34. № 1–2. P. 371–407.* Больше об этом см.: *Wolff M. Op. cit. P. 186.* О простой «кажущести» смысла см.: *Conant J. The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus // Philosophical Topics. 1991. Vol. 20. № 1. P. 115–180.*

37. На других основаниях это отметил Вольфф, см.: *Wolff M. Op. cit.*

зависит от весьма спорного строгого разделения спонтанности мышления (как предоставляющей формальное единство) и данных чувств (как единственного «поставщика содержания»)³⁸. Если это нельзя обосновать и нет основания полагать, что даже Кант не считал это вопросом строгой разделимости, то различие между формами мысли и формами мысли об объектах также не может быть вопросом строгого разделения³⁹. Рассмотрение сущих в их постигаемости, мыслимости (то, что Гегель называл «наукой о вещах в мысли») не является рассмотрением их в терминах некоей особой для нашего вида субъективной способности, не более чем рассмотрение функционально-истинностных отношений между предложениями в логике является рассмотрением того, как мы обходимся с предложениями. Быть — это быть постигаемым разумом — в этом состоит основополагающий принцип греческой метафизики и самой философии.

Итак, коротко суммируем идеализм Гегеля. Логика это наука о чистом мышлении. Объект чистого мышления есть оно само и только оно само. Но этот «объект» не есть природа, [природный или физический] объект. Логика не имеет ничего общего с «умом» (*the mind*) как субстанцией или вещью. (Гегель здесь следует *и* Аристотелю, когда говорит, что ум не существует в действительности до того, как он мыслит, *и* Канту, для которого тезис «я мыслю» должен иметь возможность сопровождать все мои представления, является логическим тезисом, выражает форму мысли, а не является тезисом о том, как действует ум.) Если бы это имело место и Гегель делал бы утверждение о природе ума, знание было бы ограничено его собственным «орудием», что Гегель отрицает еще во введении к «Феноменологии». Познавая себя, чистая мысль познает разумность, постигаемость всего, что существует. Но познаваемость и мыслимость чего бы то ни было есть только то, что эта вещь есть, ответ на вопрос «что это» (*tode ti*), опреде-

38. Спешу заметить, что отрицание четкой отделяемости не является отрицанием их различимости, как если бы Гегель думал, что не существует чувственной восприимчивости, созерцаний, то существовали бы слабые виды или «понятия» индивидов. См. *Pippin R. Concept and Intuition: On Distinguishability and Separability* // *Hegel-Studien*. 2005. Vol. 40. P. 25–39.

39. Вольф вслед за Гегелем предлагает мыслить отношение между формальной или общей логикой и трансцендентальной логикой не как *vorgeordnet* (предупорядоченное), но как *beigeordnet* (со-отнесенное) и это кажется разумным. См.: *Wolff M.* Op. cit. S. 196. Он также полагает, что обще-логическая формулировка «закона» непротиворечия подразумевает, что закон не может иметь безусловную, но только обусловленную валидность.

ляющий метафизику с Аристотеля. В познании себя мысль знает обо всех вещах, а именно о том, что значит быть чем-либо [быть предметом вообще]. Еще раз: как и для Аристотеля, задача метафизики [по Гегелю] состоит не в том, чтобы сказать, чем является любая отдельная вещь. Задача состоит в том, чтобы определить, что должно быть *истинно* обо всякой вещи вообще, так чтобы то, чем является конкретная вещь, *могло* быть определено (или: то, что необходимо предположено в любой такой спецификации).

Итак, это все накладывает огромную нагрузку на то, что является оператором в гегелевской «Науке логики», от которого зависят все решающие переходы: это нечто похожее на [оператор] «было бы не полностью постигаемо, не было бы когерентно мыслимо без...» Следующее за «без» — это какое-то общее понятие, специфическое отличие и так далее. Исключение логических противоречий было бы одним очевидным примером экзemplификации этого оператора. Но — и здесь все в возможности гегелевского логического начинания зависит от этого пункта — *область логически возможного очевидно существенно более обширна чем область «реально возможного» по Канту*. Последнее это то, что нам требуется, если нам нужно иметь логику реального. И Гегель не может пользоваться кантовскими не-понятийными формами созерцания, для того чтобы установить *a priori* чувственные условия, которые полагают границы «реально возможного». Однако выберем странного союзника в этом месте: Стросон в *Границах смысла* показал как продемонстрировать, что реально возможное *может* быть определено без того, что он рассматривал как кантовский субъективный идеализм (субъективные формы созерцания). Это сделано — показательно для наших целей — с помощью рефлексии о том, *можно ли сказать*, что понятие, претендующее на статус эмпирического понятия, имеет смысл.⁴⁰ Более того, ключевая проблема в гегелевской теории это не логическое противоречие и логическая возможность, но возможность разумной определенности не-эмпирического понятийного содержания, предположенная в определении (*determination*) эмпирического содержания. Он также указывает на то, что у Канта уже по-видимому имеет место допущение демонстрации того, как минимальная разумность и понятность суждения не может существовать без его версии необходимых логических функций — двенадцати мо-

40. Strawson P. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. L.: Methuen, 1966.

ментов таблицы чистых категорий. Это уже есть вид определения реально возможного.

Это все не означало бы, что мы все еще не можем искусственно отделить формальную логику в современном смысле от, скажем, форм валидного логического вывода, которые с помощью приписанных переменным значений принесут нам валидные результаты. Тем самым нужно лишь сказать, что инференциальные и понятийными формы в общем и формы мысли об объектах связаны тесно и *a priori*. Эта более глубокая связь означает, что такие формы в одно и то же время суть возможные формы корректно построенных суждений и выводов и формы мысли о предметах, рассмотренных в аспекте их разумности и постижимости. Последние конституируют все то, чем могут быть предметы. Они суть формы предметов, однако без кантовского ограничения «только для нас» (без его опоры на не-понятийные формы чувственности для утверждения этого тезиса).

Напротив, Кант, как кажется, считает, что он стоит перед двумя взаимоисключающими альтернативами. Или понятия *quia* понятия [непосредственно] имеют [соответствующие им] предметы, или их предметы даны нам извне. Гегель предоставляет нам третью альтернативу: что строгая обособленность понятий от схватываемых в созерцании предметов невозможна, даже несмотря на то, что эти моменты отличны друг от друга. Формы мысли некоего предмета могут рассматриваться как формы предметов (на языке Канта, формы чувственности) если может быть показано, что мысль (*thought*) о чем-либо вообще, любой способ осмысления (*making sense*), потерпела бы неудачу без той или иной формы. И кантовская отсылка к форме вне-понятийного, как если бы она отсылала к отдельному поставщику, вводит в заблуждение и не-необходима.

Гегель согласен с этим замечанием Канта в иной формулировке, но просто не согласен, что Кант должен показать, что такое многообразие должно существовать.

Но чистые категории суть не что иное, как представления о вещах вообще, поскольку многообразное их созерцания должно быть мыслимо с помощью той или другой из этих логических функций (КЧР А 245/ В 303).

Разумеется, Кант хочет, чтобы эта отсылка к «многообразному созерцания» выполняла бы необходимую работу вне пределов Общей логики, особенно в разделе Трансцендентальная дедукция

второго издания. Например, когда мы осознаем, что такое многообразное имеет чистую, не-понятийную форму — время, — мы располагаем способом показать, как категории, данные рассудком из себя, могут быть формами предметов, существующих независимо от мысли. Будучи модусами времени-сознания, они тем самым суть формы любого созерцаемого содержания и могут быть рассмотрены вне-понятийно как способ рассмотрения всего возможного чувственного содержания. Но для Гегеля эта спецификация мышлением временной модальности его форм должна быть *дальнейшей спецификацией мыслью ее собственной деятельности*⁴¹. Иначе, оказывается, что вопрос об отношении мысли к предметам имеет квазиэмпирический ответ. Ответ должен был бы быть: в каком смысле формы мысли относятся к предметам «для существ, устроенных как мы». ⁴² Более широко, мы можем сказать, что Мэри Тайлс права в том, что «категории [и для меня это значит, что *только* категории. — Р.П.] суть понятия, которые *определяют рамки (frame)* объектов таким путем», и что они уже делают это как формы без опоры на вне-понятийные формы чувственности⁴³.

Кантовский взгляд, как кажется, состоит в том, что, во-первых, все акты мышления, все представления имеют интенциональное содержание, так что возможно рассмотреть акты чистого мышления не только в терминах интенционального содержания (это *логическое содержание*, подобно «субъектно-предикатной форме»), но также и в терминах реального или объективного экстенцио-

41. МакДауэлл в одной работе утверждает, что Канту не требовалось дополнение, сделанное Гегелем, чтобы увидеть эту мысль самому: а именно, что в Дедукции второго издания «существенный ход состоит в том, чтобы отрицать что Трансцендентальная Эстетика предлагает независимое условие для данности объектов в наших чувствах». См.: McDowell J. *Hegel's Idealism as Radicalization of Kant // Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, 2009. P. 73. Я думаю, что эти пассажи определенно предполагают, что Кант видел проблемы, вызванные слишком строгим разделением между созерцанием и пониманием, но что он в общем и целом сознательно пошел на этот риск понимания их как обособленных и принял «субъективный» идеализм, идеализм в виде незнания вещей по себе, в котором его обвинял Гегель.

42. Так МакДауэлл называет кантовскую тенденцию отсылать к нашим формам созерцания как к «грубым фактам» о нас. См.: Ibid. P. 76.

43. Tiles M. *Kant: From General to Transcendental Logic // Handbook of the History of Logic / D. M. Gabbay, J. Woods (eds)*. Amsterdam: Elsevier, 2004. P. 109. См. также ее интересное предположение, что трансцендентальная логика, понимаемая таким образом, может считаться «разграничением областей возможной интерпретации как находящейся в этой сфере» (Ibidem).

нального содержания (субстанции и свойства). Таким образом, мы можем сформулировать «категории». Для Гегеля мы уже тем самым находимся в сердце спекулятивной философии. Но поскольку для Канта мы зависим в опыте от не-понятийных форм созерцания, это должны быть *просто предполагаемые (putative) категории*. Мы не можем знать без дальнейших дополнений что или как такое «трансцендентальное содержание» влияет на таким образом сформированное содержание. (Из-за независимого статуса чистых форм созерцания, предполагается, что нет гарантии, что чувственные объекты *могут* быть возможными объектами чистого рассудка, чем бы ни являлось «собственное» содержание рассудка.) Это «дальнейшее дополнение» (в этом традиционном прочтении Канта) это трансцендентальная дедукция, после которой мы предположительно узнаем, что в нашем опыте существуют (должны быть) субстанции в том смысле, который устойчив сквозь время и изменения, подлежит таким изменениям, которым присущи свойства. Это, предположительно, доказывает, что трансцендентальное содержание не *просто* интенционально, но что воспринятые чувственно объекты соответствуют ему. Но опять, такая стратегия неверно понята, если верны собственные указания Канта, что не может быть какого-либо строгого разделения между понятиями и созерцаниями. Это тезис Гегеля, и он частично объясняет, почему «Наука логики» выглядит таким образом⁴⁴. Кант считает, что мы не можем знать, что что-либо, что воплощает то, что определяют чистые категории (скажем, субстанции), существует. Нам нужно, чтобы Дедукция установила, что они существуют. Но для Гегеля, поскольку формы мысли не могут не определять, что *может быть* объектом, вопрос Канта прост: как мы можем знать, что вообще существуют объекты. Однако это не тот вопрос, который интересует Канта или Гегеля. Это вопрос, который зависит от допущений, которые они оба бы отвергли.

Наконец, теми, кто возражает против интерпретации Гегеля как теоретика категорий (это стали именовать так после Клауса Хартманна)⁴⁵, часто указывается, что целью Гегеля в «Науке логики» является *истина*, понятая в так называемом онтологи-

44. Для ясных формулировок в этих терминах см.: Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4 (1). § 9.

45. Hartman K. Hegel: A Non-Metaphysical View // Hegel: A Collection of Critical Essays / A. MacIntyre (ed.). Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1976. P. 101–124.

ческом смысле⁴⁶. Его интерес состоит в том, что действительно существует, что есть «поистине», *wahrhaftes Sein*, а не то, какие обязательства мы принимаем на себя в общем при понимании конечного эмпирического мира. Согласно Гегелю, то, что есть поистине, иными словами, что есть «Абсолют», это Идея, понятая как единство понятия и реальности, или истинная действительность (*Wirklichkeit*). Я предположил, что Гегель привлек и аристотелевскую модель для понимания метафизики и посткантианскую модель логики (апперцептивное суждение и тем самым действительность, самоопределенная мыслью, последнее из которых требует намного большей экспозиции)⁴⁷. Конечные существующие объекты не считаются тем, «что существует поистине», потому что они не полностью соответствуют их понятию, и в этом смысле они не полностью разумны. «Плохой» дом (и даже любой конечный дом, поскольку такой дом всегда «плохой» в определенном смысле) не адекватен своему понятию. Но он также существует некоторым образом, иначе он не был бы домом. И в этом смысле он тождественен себе, есть то, что он есть, и не тождественен себе, он не есть то, что он действительно есть [то есть чем должен быть в действительности, каков должен быть настоящий, хороший дом], он существует в некоторого рода противоречии⁴⁸. (Как отмечает Михаэль Тойниссен, это уже служит указанием на то, что знаменитое понятие противоречия у Гегеля не нарушает аристотелевский закон непротиворечия)⁴⁹. И что это предположение истинной реальности пребывает в понятии вещи — и, поскольку каждое конечное понятие в силу того, что оно конечно, не совершенным образом выражает саму постижимость ра-

46. Horstmann R.-P. *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell, und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*. Königstein: Athenäum, 1984. S. 45.

47. От моего внимания не ускользнуло, что попытка соединить кантовскую концепцию логики без независимых форм чувственного созерцания с мышлением понятым как спонтанность, с аристотелевской концепцией первой философии без опоры на *noesis* или любую форму созерцающего разума, подобна попытке вписать две окружности в квадрат одновременно. Но в этом состоит проблема, которую Гегель ставит перед собой (и перед нами).

48. Theunissen M. *Begriff und Realität. Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriff* // Seminar: *Dialektik in der Philosophie Hegels* / R.-P. Horstmann (Hg.). Fr.a.M.: Suhrkamp, 1978. S. 348.

49. Смысл, в котором человек не есть человек (не полностью или не в совершенстве является человеком) не тот же самый смысл, в котором он есть человек (индивид может быть подведен под это понятие) (*Ibidem*).

зумом — кажется указывает на то, что мы имеем в учении Гегеля элемент платонизма, опознаваемый как «степень реальности» [понятий].

Но смысл отвержения Гегелем для конечной, эмпирической реальности статуса истинной действительности состоит не в том, что она «обладает» меньшей степенью *существования*, чтобы это ни значило. Он состоит в том, что конечные объекты, *рассмотренные в аспекте их конечности* таким способом выделенные и вопрошаемые, никогда не могут раскрыть возможность их собственной постижимости разумом. Эмпирическое внимание к конечным деталям даст нам только лишь список свойств, последовательностей событий, простых ассоциаций, ничего такого, что бы приблизило нас к основе возможности даже идентификации этих определенных свойств и событий. Для этого нам нужно понять такие конечные объекты в свете понятий, требуемых для их разумного постижения и объяснения, и мы никогда не достигнем этого в рамках эмпирического наблюдения, и учитывая атаку Гегелем на непосредственность и все ее формы, также никоим образом не интеллектуальным созерцанием. Этот процесс определения мыслью ее собственной возможности может все еще быть весьма нечетким, и изоляция и идентификация *необходимых* моментов такого самоопределения поставит под сильное давление такое понятие необходимости (и далее процесс внутреннего самоотрицания через которое они отождествлены), но эти проблемы равняются той задаче, которую предоставляет нам подход Гегеля. И этот вид интерпретации позволяет увидеть смысл, в котором он близок Канту в [понимании] *a priori* спецификации содержания исключительно через «мысль», но без различных, обособленных форм восприятия и без любой отсылки к созерцающему интеллекту, «создающему» все, что он мыслит посредством мышления. В любом случае это все, что нам нужно для того, чтобы начать пытаться понять «Науку логики» Гегеля.

Библиография

- Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4.
- Кант И. Соч. на нем. и русс. яз.: В 4 т. / Под ред. Б. Бушлинга и Н. Мотрошиловой. М.: Наука, 2006.
- Anderson R. Lanier. The Poverty of Conceptual Truth: Kant's Analytic/Synthetic Distinction and the Limits of Metaphysics. Oxford: Oxford University Press, 2015.

- Conant J. The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus // *Philosophical Topics*. 1991. Vol. 20. № 1. P. 115–180.
- Davidson D. The Method of Truth in Metaphysics // *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Falk H.-P. Das Wissen in Hegels Wissenschaft der Logik. München: Karl Alber, 1983.
- Förster E. The Twenty-Five Years of Philosophy: A Systematic Reconstruction. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- Hartman K. Hegel: A Non-Metaphysical View // *Hegel: A Collection of Critical Essays* / A. MacIntyre (ed.). Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1976. P. 101–124.
- Hegel G. W. F. Gesammelte Werke. Hamburg: Meiner, 1968–.
- Hegel G. W. F. Science of Logic / G. Di Giovanni (ed., transl.). Chicago: Chicago University Press, 2010.
- Horstmann R.-P. Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell, und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen. Königstein: Athenaum, 1984.
- Kneale W., Kneale M. The Development of Logic. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Koch A. Metaphysik und Spekulative Logik // *Metaphysik heute: Probleme und Perspektive der Ontologie* / M. Lutz-Bachmann, T. M. Schmidt (Hg.). Freiburg; München: Karl Alber, 2007. S. 40–56.
- Lear J. Aristotle: The Desire to Understand. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- McDowell J. Functionalism and Anomalous Monism // *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- McDowell J. Hegel's Idealism as Radicalization of Kant // *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- McFarlane J. Frege, Kant and the Logic of Logicism // *Philosophical Review*. 2001. Vol. 111. № 1. P. 25–65.
- Moore A. The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Pippin R. Concept and Intuition: On Distinguishability and Separability // *Hegel-Studien*. 2005. Vol. 40. P. 25–39.
- Pippin R. Hegel on Logic as Metaphysics // *The Oxford Handbook of Hegel* / D. Mo-
yar (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 199–219.
- Pippin R. Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Pippin R. Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in Hegel's Science of Logic. Chicago: Chicago University Press, 2018.
- Pippin R. Reason's Form // *The Impact of Idealism: The Legacy of Post-Kantian German Thought* / N. Boyle, L. Disley, K. Ameriks (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2013. Vol. 1. P. 373–394.
- Redding P. The Role of Logic 'Commonly So-Called' in Hegel's Science of Logic // *British Journal of the History of Philosophy*. 2014. Vol. 22. № 2. P. 3–6.
- Rohs P. Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik. Bonn: Bouvier, 1982.
- Strawson P. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. L.: Methuen, 1966.

- Theunissen M. Begriff und Realität. Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriff// Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels / R.-P. Horstmann (Hg.). Fr.a.M.: Suhrkamp, 1978.
- Thompson M. Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008. P. 56–57.
- Tiles M. Kant: From General to Transcendental Logic// Handbook of the History of Logic / D.M. Gabby, J. Woods (eds). Amsterdam: Elsevier, 2004.
- Tolley C. Kant on the Nature of Logical Laws// Philosophical Topics. 2006. Vol. 34. № 1–2. P. 371–407.
- Wolff M. Der Begriff des Widerspruchs in der 'Kritik der reinen Vernunft// Probleme der Kritik der reinen Vernunft / B. Tuschling (ed.). B.: de Gruyter, 1984. S. 178–202.

HEGEL ON LOGIC AS METAPHYSICS

ROBERT PIPPIN. University of Chicago, USA, rpippin582@gmail.com.

Keywords: G. W. F. Hegel; metaphysics; logic; transcendental; Immanuel Kant; Aristotle.

Over the past 30 years the question of Hegel's vision of metaphysics has become widely debated. Especially important is the issue: what does Hegel mean when he says, not that metaphysics requires an unusual, speculative logic for its exposition, but "coincides with logic." The aim of this chapter is to offer an interpretation of this claim, with special attention to Hegel's understanding of Kant's transcendental logic, which Hegel both highly praises and sharply criticizes, and to his equally important attention to Aristotle, the originator of the view that logic itself has metaphysical implications. Hegel is a post-Kantian philosopher and he should not be considered as a fallback into the old metaphysics, which understood thoughts as essentialities of things (as in Scholastic philosophy or early modern rationalism). Hegel's project in the *Logic* is the completion of the enterprise initiated by the founding assumption of Ancient metaphysics: that to be is to be intelligible. Accordingly the task of metaphysics is not to say of things what they are, but to say of anything at all what it must be, such that the question "what is it" can be raised.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-2-69-101

Осмысляя диалектику Гегеля: чем является диалектика как метод?

ДЕНИС МАСЛОВ

Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия,
denn.maslov@gmail.com.

Ключевые слова: Георг Вильгельм Фридрих Гегель; диалектика; диалектический метод; абдуктивная логика; негативность; спекулятивное мышление; метафизика; теория категорий.

В статье сквозь призму критического прочтения философии Георга Вильгельма Фридриха Гегеля рассматривается центральное для гегелевской системы понятие диалектики. Ставится вопрос о том, насколько корректно понимать диалектику как логику и рассматривается ее отличие от формальной логики. Диалектика — это принцип протекания процессов и метод, направляющий наше познание, который можно сформулировать при наблюдении за этими процессами. Такое прочтение диалектики сходно с проектами абдуктивной или интеррогативной логики. Диалектика — это метод исследования, формулирующий принципы и стратегические подходы для получения нового знания.

Рассматриваются три момента диалектики. Абстрактный момент указывает на объектный язык и способ мышления содержания как ригидный и не осознающий свои предпосылки и условия. Негативно-разумный

момент приводит мышление в «движение» и отмечен проблематизацией оснований и исследованием предпосылок объектного языка. Такая проблематизация не должна заводить поиск в тупик, но предполагает разрешение возникших противоречий и затруднений и их соединение в холистическую систему знания, которая составляет третий момент диалектики — позитивно-разумный или спекулятивный. Это совершается путем семантического и понятийного прогресса через увеличение различий и понятийно закрепленного содержания. В этом моменте совершается также акт рефлексии и осознается актор такого метода, то есть коллективный познающий субъект в его формах, или Понятие в терминологии Гегеля. Тем самым диалектика это рефлексивный прагматический метод поиска, который в идеале может быть развернут в динамическую или генетическую теорию категорий.

Диалектика как принцип и как метод

ДИАЛЕКТИКА в философии Гегеля является насколько ключевым, настолько и же загадочным и мало осмысленным понятием. Гегелевское понимание диалектики представляет большой интерес в том числе и для современной философии, прежде всего аналитической (особенно ввиду возрождения интереса к метафизике как теории категорий). Нельзя сказать, что диалектика осмыслена в достаточной степени, хотя бы уже потому, что «Наука логики» (далее — НЛ) только начинает осмысляться по-настоящему. Другим основанием в пользу этого служит то обстоятельство, что концепция диалектики представлена Гегелем не в виде специального сочинения, но в демонстрации ее конкретного функционирования и редких комментариев. Цель настоящей статьи заключается в том, чтобы перевести речь Гегеля на более понятный язык, сделать ее доступной для понимания и усвоения в теоретическом плане для современных дискуссий. Такое прочтение должно опираться на самого Гегеля и внести вклад в лучшее понимание Гегеля с точки зрения истории философии. Поскольку эта тема крайне обширна, в настоящей статье я ограничусь лишь общими размышлениями и мотивами¹.

Диалектике, «диалектической логике» посвящены целые библиотеки². В частности были неплохо исследованы исторические

1. Текстуально мы прежде всего опираемся на главу «Абсолютная идея» «Науки логики» (цитируется как НЛ, том и страница), также параграфы § 80–82 в «Энциклопедии» (далее — ЭФН), некоторые места «Феноменологии духа» (ФД) и юнбербергский курс. См.: *Гегель Г. В. Ф.* Раб. разн. лет: В 2 т. М.: Мысль, 1970. Т. 2. При работе с оригинальным текстом ввиду труднодоступности *Gesammelte Werke* я опирался на *Theoretische Werkausgabe* (далее TWA с указанием номера тома и страницы): *Hegel G. W. F. Werke: In 20 Bd. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1986.*
2. Не считая обширной литературы традиционного гегелеведения, которую я здесь не буду использовать, наиболее важным источником вдохновения прежде всего являются работы и лекции Пирмина Штекелера-Вайтхофера, а также работы Николаса Решера относительно понятия диалектики. Кроме этого я опирался на труды Роберта Пиппина, Терри Пинкарда и отчасти Роберта Брэндома. См.: *Stekeler-Weithofer P. Hegels Analytische Philosophie: Die Wissenschaft Der Logik Als Kritische Theorie Der Bedeutung.*

влияния на диалектику Гегеля³. Проблема многих уже существующих интерпретаций Гегеля, как в самой Германии, так и за ее пределами, состоит в том, что действительно сложный и трудно поддающийся пониманию язык и способ выражения Гегеля часто воспроизводится исследователями в тех же самых словах без объяснения на более доступном языке. (Это делается во имя мнимой чистоты понимания Гегеля и отказа от внешних ему понятий как инородных его системе). Трудности в понимании в полной мере касаются понятия «диалектика» и связанных с ней понятий. Подвижность и многозначность гегелевских понятий, которые он осознанно культивировал, действительно представляют собой большую проблему. Однако такой подход имеет право на существование, как отмечает в частности Дональд Дэвидсон, поскольку такая подвижность категориального аппарата отражает природу и естественное развитие самого языка⁴. Путь решения этих затруднений состоит не в том, чтобы возвращаться в герметичном языке Гегеля, но в расшифровке его понятий через обращение к философской практике и выявлению структурных сходств гегелевских понятий с другими философскими понятиями и в свете других теорий. Он писал, что есть только один разум и одна философия⁵, однако осмысление этого тезиса еще предстоит совершить. Гегелевская философия это не одна из философий, но метафилософия по преимуществу.

* * *

В рамках системы Гегеля логика (Наука логики и так называемая малая логика) имеет основополагающее значение. Она занимает место и играет роль метафизики, *prima philosophia*. Поэтому

Paderborn: F. Schöningh, 1992; *Idem.* Hegels Wissenschaft der Logik: ein dialogischer Kommentar: In 3 Bd. Hamburg: Meiner, 2019–2022; *Rescher N.* Philosophical Dialectics: An Essay on Metaphilosophy. Albany, NY: State University of New York Press, 2006; *Idem.* Dialectics: A Classical Approach to Inquiry. Fr.a.M.: Ontos, 2007; *Pippin R.* Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic. Chicago: Chicago University Press, 2018; *Pinkard T.* Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

3. Hegel Und Die Antike Dialektik / H.-G. Gadamer et al. (Hg.). Fr.a.M.: Suhrkamp, 1990; *Düsing K.* Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik. München; Paderborn: Wilhelm Fink, 2013. S. 43–93.
4. *Davidson D.* Dialektik Und Dialog: Rede von Donald Davidson Anlässlich Der Verleihung Des Hegel-Preises 1992. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1993; *Bencivenga E.* Hegel's Dialectical Logic. N.Y.: Oxford University Press, 2000. P. 25.
5. *Гегель Г. В. Ф.* Указ. соч. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 270.

говоря о логике, Гегель как правило ведет речь не о формальной логике, но о метафизике как системе понятий в ее особого рода динамике⁶. Логика дает картину абстрактного генезиса основополагающих категорий, которые лежат в основании других философских дисциплин, которые он для краткости обозначал как реальную философию, то есть философию природы и духа. Заключительная часть НЛ — субъективная логика — посвящена Понятию, то есть метафизическому рассмотрению основополагающих категорий субъективности как (коллективного) агента познания. В этом разделе рассматриваются ее формы, институты в смысле соответствующих логического содержания практик, таких как суждение, правила вывода, семантика предикативных предложений, парадигмы объяснения в философии науки, паттерны доказательства. Кроме того, там находят свое рассмотрение практические моменты: жизнь, познание и деятельность. Понятие это дух, то есть реальные институты познания и рефлексии в виде искусства, религии и философии, рассмотренный в его абстрактных, метафизических, «логических» свойствах/«определениях» (*Bestimmung*)⁷. Диалектика в рамках НЛ рассматривается

6. Важно понимать, что такого рода динамическая или генетическая экспозиция относится к порядку *логического* (методологического) или категориального объяснения происхождения понятий. Эта экспозиция не должна пониматься онтологически (или исторически), так что например не-что, что называется «бытие» буквально порождает из себя все прочие понятия. Исторический генезис таких понятий также предполагает другой порядок объяснения. В этом смысле можно указать на М. Фуко как образчик такого анализа (со всеми его достоинствами и недостатками).
7. В «Философии права» (§ 32) говорится, что способ бытия некоторого понятия и его определенность тождественны со спекулятивной точки зрения, то есть онтологическая и метафизическая (реальное существование) с одной стороны, с другой же — семантическая и эпистемологическая индивидуация понятия и его предмета совпадают, поскольку спекулятивная философия занимается исследованием устройства (семантики, метафизики и т. д.) понятий, а не экземпляров, подпадающих под них (это дело эмпирических наук). Философия работает с понятиями, концептуальной схемой. Через понятия (смыслы по Фреге) она постигает реальность и отсылает к ней, поскольку реальность устроена так, что ее можно мыслить и постигать через понятия. В этом смысле реальность разумна. При этом понятия это не (только лишь) ментальные состояния наших сознаний, но объективные, независимые от ментальных процессов единичных мыслящих индивидов смыслы, содержание (в смысле близком к фрегевскому). Понятие «атом» и его содержание не зависит от того, что его кто-то мыслит в данный момент, однако оно разумно в смысле возможности его мыслить и познавать, разумно в смысле внутренней различной и индивидулируемой структуры. Здесь и далее, в том числе в перево-

в заключительной главе раздела субъективная логика (Абсолютная идея) и является тем самым высшей ступенью осуществления субъективности в ее рефлексии над самой собой в ее логических формах познания и действия.

Диалектическое, как пишет Гегель, есть «душа всякого истинного научного познания», «движущая душа научного продвижения вперед» (ЭФН § 81), метод (способ существования) истины. В § 31 прим. «Философии права» говорится, что диалектика это «движущий принцип понятия, как растворяющий не только обособления всеобщего, но и как производящий их...», она есть «не только внешнее деяние субъективного мышления, но *собственная душа* содержания, которая порождает (*hervortreibt*) ее ветви и плоды» (пер. изм.). В НЛ дается такое определение диалектики:

Она *простой момент отрицательного соотношения с собой*, глубочайший источник (*der innerste Quell*) всякой деятельности, живого и духовного самодвижения, диалектическая душа, которую все истинное имеет в самом себе и через которую оно только и есть истина; ведь единственно лишь на этой субъективности основывается снятие противоположности между понятием и реальностью и [их] единство, которое есть истина (НЛ III 301, TWA 6 563).

Часто логика и диалектика идентифицируются и смешиваются до неразличимости в некую «диалектическую логику», которая потом объявляется теорией познания, если вспомнить известную цитату Ленина. Кажется, что текст § 81 ЭФН дает достаточное подтверждение этому: Гегель прямо говорит о диалектике как методе. Михаэль Вольфф поставил под сомнение это допущение и пришел к выводу, что диалектика это исключительно принцип метода, а не сам метод, поскольку согласно его анализу сам Гегель не отождествлял их. Этот «метод» не является внешним по отношению к тому содержанию, к которому он должен быть применен, но он и есть это самое содержание. Такой метод не может быть формальным в смысле формальной логики или ряда операций, выполнение которых принесет полностью ожидаемый и про-

дах, я различаю понятие в его обычном смысле (напр. по Фреге), то, что Гегель называет «рассудочным определением мышления» (см. всеобщее Понятие), от Понятия как субъективности, рассмотренной с метафизической точки зрения, и всех конкретно существующих институтов и практик познания, что можно обозначить как «дух» или реальную науку в самом широком смысле.

гнозируемый результат. Диалектика это саморазворачивающийся процесс, а не метод в обычном понимании, как некоторая внешняя процедура по отношению к некоторому содержанию. Вольфф заявляет:

...принцип абсолютного метода это принцип самодвижения. Это означает, что спекулятивная наука формирует себя как самоорганизующуюся систему⁸.

Метод следует понимать телеологически как принцип развития, так что диалектика оказывается *принципом* спекулятивной логики (метафизики), но не самой логикой.

Частично соглашаясь с Вольффом, я тем не менее считаю, что не стоит отказываться от понимания диалектики как метода в более конвенциональном смысле при условии различения диалектики как объективного процесса («объективная диалектика»), который сам может быть предметом изучения, и диалектики как правил или общих принципов, с помощью которых можно дать некое обобщение принципов познания *такого* процесса, которые направляют дальнейшее познание в самом широком смысле («субъективная диалектика»). К «объективной диалектике» тогда будут относиться такие процессы изменения, движения, развития, генезиса, которые необязательно или не всегда являются осознанной целенаправленной интенциональной деятельностью. Это процессы в мире в самом широком смысле — становление вселенной, зарождение органической жизни, эволюция, процесс самоорганизации систем без самосознания, а также развитие науки и концептуальных схем и т. д. Диалектика это объективный процесс. Кроме того, ее можно понимать как некоторого рода метод, нестрогий набор регулятивных правил и принципов, которые выявляются в результате рефлексии над развитием процессов и развитием понимания этих процессов после того, как они состоялись⁹. Эти пра-

8. Wolff M. Hegels Dialektik // Hegel — 200 Jahre Wissenschaft der Logik: Beiträge zur internationalen Tagung “200 Jahre Hegels Wissenschaft der Logik”, Weimar, 26–29 September 2012 / A. F. Koch et al. (Hg.). Hamburg: Meiner, 2014. S. 86.

9. В этом отношении важно, что Гегель помещает раздел о методе в самом конце НЛ как подведение итогов в рефлексии о всем пройденном пути. Это отмечается в: Koch A. Metaphysik und speculative Logik // Metaphysik heute — Probleme und Perspektiven der Ontologie / Metaphysics Today — Problems and Prospects of Ontology / M. Lutz-Bachmann, T. M. Schmidt (Hg.). Freiburg; München: Karl Alber, 2007. S. 50. Разумеется, это выражается также в знаменитом тезисе об *Eule der Minerva* из «Философии права».

вила могут быть артикулированы и сформулированы в языке, они описывают/объясняют и направляют познавательные процессы разного уровня общности. Важным моментом диалектики является ее автореферентный характер, обращенность на себя, то, что можно назвать рефлексивностью. В логике Гегеля субъективная диалектика касается именно понятийного и категориального продвижения и увеличения содержания как создания новых понятий, различий и/или их переинтерпретации, то есть развитие понятийного (концептуального) аппарата. Интересным в этом отношении является то обстоятельство, что в философии диалектика как процесс и как метод познания в некотором смысле совпадают, и по всей вероятности Гегель намеревался соединить эти аспекты в один, то есть мышление этим процессом самого себя и самоосознание, артикуляция принципов и правил его существования в некий субъективный метод как процесс, который мыслит мир и сам себя как часть (и высшую ступень развития) этого мира. Это и есть то, что Гегель называет абсолютным познанием и абсолютной деятельностью, которые на разных уровнях предстают как Понятие, Идея и Дух.

Часто говорится про «диалектическую логику» как про некоторую особую «логику», которая призвана заменить и отбросить формальную логику. Однако это неверно, поскольку диалектика как философский, спекулятивный метод движется в рамках, установленных формальной логикой, о чем мы еще скажем далее при обсуждении противоречия. Формальная логика указывает на границы смысла и констатирует, что познание и речь должны соответствовать критериям правильно сформулированного высказывания в его речевом или ментальном виде, для того чтобы вообще быть единицей смысла. Однако формальная логика не является методом исследования. Ее задача состоит в том, чтобы сохранить истинность, последовательность и гарантировать отсутствие скачков в рассуждении. Она касается прежде всего синтаксиса и не дает содержания, но работает с уже данным содержанием и лишь эксплицирует и закрепляет его через формальное доказательство. В терминологии Гегеля это выражается в таком виде (что легко неверно интерпретировать), что формальная логика застряла в «пустой тождественности» и абстрактном рассудке. Поэтому можно с основанием сказать, что она не приносит новые результаты и не дает правил и стратегий для разрешения проблем и приращения содержания. Но задача логики не в этом, и поэтому нет оснований ее отбрасывать.

Сами логики вполне осознают это. В частности, Яакко Хинтиikka указывает на то, что логика лишь предлагает основные правила мышления, соблюдение которых является минимальным нормативным условием мышления. Логика исключает ошибки и устанавливает пространство рассуждения (то, что обычно именуется «логическим универсумом рассуждения»). Тем не менее, этого недостаточно для проведения полноценного исследования. Хинтиikka вводит идею «совершенства в размышлении» (*excellence in reasoning*), предлагая обратить больше внимания не на безошибочность умозаключений, но на тренировку логических добродетелей как навыков результативного проведения исследований¹⁰. Такая умственная добродетель правильного и продуктивного мышления не нарушает правила формальной логики, но движется в ее рамках; ее задача состоит в развитии добродетелей и совершенств в упражнении в содержательном мышлении, выработке стратегий поиска наилучших решений любых проблем. Для прояснения своей мысли Хинтиikka использует различие дефиниторных (конститутивных) и стратегических правил на примере игры в шахматы. Правила, определяющие корректный ход для каждой фигуры и составляют саму игру в шахматы, их нарушение уничтожает игру. При этом владение такими элементарными правилами недостаточно, чтобы быть хорошим шахматистом. Для этого требуется тренировка тактики и стратегии шахмат. Логическую дисциплину, которая бы занималась развитием таких компетенций в отношении познания, Хинтиikka обозначает как абдуктивную или интеррогативную (то есть вопрошающую) логику, очевидно отсылающую к Сократу, Платону и Аристотелю¹¹.

Построение такого метода диалектики с его субъективной стороны может быть совершенно только впоследствии, так что можно будет некоторым образом закрепить уже пройденный путь. Как кажется, такая процедура не может претендовать на строгость и необходимость умозаключения по типу классической дедуктив-

10. *Hintikka J. Inquiry as Inquiry: A Logic of Scientific Discovery.* Dordrecht: Springer Netherlands, 1999. P. 2.

11. См. также: *Schurz G. Patterns of Abduction // Synthese.* 2008. Vol. 164. № 2. P. 201–234, напр., P. 204. Это весьма близко к активно развивающемуся направлению построения логики аргументации и убеждения. См.: *Емелен Ф. Х., ван Гроотендорст Р. Систематическая теория аргументации: прагма-диалектический подход.* М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2021; *Лисанюк Е. Н. Аргументация и убеждение.* СПб.: Наука, 2015; *Она же. Три взгляда на критику и поддержку в оценке аргументов // Дискурс.* 2022. Т. 8. № 2. С. 5–16. Любопытно, что Хинтиikka избегает термина «диалектика», по-видимому, во избежание сравнений с Гегелем.

ной логики. Диалектика в своих частных применениях свободна и спонтанна, поэтому можно говорить о диалектике как контекстуально-зависимой стратегии исследования, сопровождаемой стремлением к исследованию и познанию, с некоторыми общими, но самими по себе недостаточными правилами исследования, требующими интерпретации в применении к конкретным случаям и сноровки (Кант бы назвал это способностью суждения) в применении и создания новых паттернов¹². Такая процедура пронизывает любую познавательную деятельность и любой объект (познания) подчинен ей. Это значит, что она может практиковаться на любом уровне исследования.

Диалектика Гегеля не является формальным методом по типу логики, но рефлексивной стратегией понятийного (категориального) исследования, который отличается занятием метапозиции в отношении процесса познания в его разных аспектах (семантика, эпистемология, метафизика и т. д.), то есть это метод в смысле метапроцедуры обращения с понятиями и категориями, речевыми практиками через экспликацию предпосылок путем создания или осознания проблемных ситуаций и их дальнейшего разрешения через изменение, создание и переинтерпретацию понятий и категорий. Это приводит к позитивному результату через разрешение таких проблем. Такого рода генетическая теория понятий и категорий является прагматистской по смыслу, поскольку такая деятельность понимается как деятельность познающих агентов и является внутренней, имманентной таким философским и познавательным практикам и процессам. Тем самым субъективная диалектика в смысле Гегеля это теоретическая деятельность мышления, познающего само себя¹³.

12. Ср.: *Stekeler-Weithofer P.* Hegels Analytische Philosophie. S. 91–92.

13. Здесь намечается некоторое расхождение в понимании диалектики как метода и диалектики как теории категорий. Можно выделить два аспекта одной и той же деятельности: эвристический и теоретический. Первый занят поиском нового содержания (объектное исследование, исследование мира) и лучших форм его экспозиции, экспликации и понимания (теоретический поиск, собственно философия), тогда как второй занят построением теории. Эти аспекты различаются в способе построения материала. (Поэтому я склонен полагать, что диалектику можно представить и как метод открытия, создания новых понятий, и как теорию категорий). Сам Гегель очевидно хотел привести их к общему знаменателю и следует с ним согласиться в том, что они едины; однако это не должно означать, что при необходимости такие контексты нельзя различать. Содержательный результат диалектики как метода можно именовать спеку-

Сказанное нами сейчас выражается в терминологии Гегеля в следующих пассажах, число которых может быть легко увеличено:

Метод возник отсюда как *само себя знающее Понятие, имеющее себя* в качестве абсолюта, как субъективного, так и объективного, имеющее *своим предметом себя Понятие*, стало быть, как полное соответствие между понятием и его реальностью, как существование, которое есть само понятие (НЛ III 290, TWA 6 552)¹⁴.

Метод должен быть поэтому признан неограниченно всеобщим, внутренним и внешним способом и совершенно бесконечной силой, которой *никакой объект*, поскольку он представлен как внешний объект, отдаленный от разума и независимый от него, *не может оказывать сопротивление*, не может иметь другой природы по отношению к методу и не быть проникнут им. Метод есть поэтому *душа и субстанция*, и нечто достигнуто в понятии и познано в своей истине лишь тогда, когда оно полностью подчинено методу; он собственный метод любого дела, как такового, ибо его деятельность заключается в Понятии (НЛ III 290–291, TWA 6 552).

Метод есть поэтому не только высшая сила или, вернее, единственная и абсолютная сила разума, но и высшее и единственное его побуждение обрести и познать самого себя во всем через самого себя (НЛ III 291, TWA 6 552–553).

Понятие, как оно рассматривалось само по себе, выступало в своей непосредственности; рефлексия или Понятие, рассматривающее Понятие, относилось к сфере нашего знания. Метод есть само это знание, для которого Понятие дано не только как предмет, но и как его собственное, субъективное действие, как орудие и средство познающей деятельности, отличное от нее, но как ее собственная существенность (Ibidem).

Моменты диалектики

Как правило при разговоре о гегелевской диалектике повторяется формула Фихте и Шеллинга «тезис-антитезис-синтез», сходная с гегелевской, но тем не менее ему не принадлежащая и нетождественная его методу. Такое приписывание некорректно и часто употребляется малосодержательно или без достаточной конкретизации. По меньшей мере в работах о логике Гегель нигде не говорит о методе в таких терминах, хотя он в свою очередь разра-

лятивной философией или спекулятивной логикой, когда речь идет о метафизических категориях.

14. Это «формальная душа» Понятия (НЛ III 304, 305).

ботал метод с трех- или четырехшаговой структурой (НЛ III 302)¹⁵. Так, он говорит о «бесконечно важной форме троичности» (см. НЛ III 419, TWA 5 388). Такая формула сложилась ко времени его работы в Нюрнберге и предстает в зрелом виде прежде всего в НЛ¹⁶. Он выделяет три шага или формальных стороны:

Логическое по своей форме имеет три стороны: а) абстрактную, или рассудочную, б) диалектическую, или отрицательно-разумную, в) спекулятивную, или положительно-разумную. Эти три стороны не составляют трех частей логики, а суть моменты всякого логически реального, т. е. всякого Понятия или всего истинного вообще (ЭФН § 79, см. также TWA 4 410–416).

Небольшое пояснение к этому мы находим в пропедевтическом курсе, читавшемся в Нюрнберге:

Рассудочное (*das Verständige*) не идет дальше понятий в их твердой определенности и различии; *диалектическое* (*das Dialektische*) показывает эти понятия в их переходе и в их превращении друг в друга; *спекулятивное* (*das Spekulative*), или *разумное* (*das Vernünftige*), схватывает единство понятий в их противоположности или же позитивное — в его разложении и переходе¹⁷ (TWA 4 12, см. также TWA 4 412–413).

Эта форма может рассматриваться как четырехступенчатая, поскольку каждый конечный этап становится новой отправной точкой для следующего круга, из развития которых вырастает тотальность, самозамкнутая (но не закрытая для изменений) холическая система знания. Логика, то есть гегелевский вариант традиционной метафизики как теории категорий, лежащих в качестве основания для всех остальных дисциплин, служит при этом в качестве круга кругов, части которой выступают в качестве оснований для относительно самостоятельных дисциплин в рамках философии, таких как философия природы, духа и его проявлений как право и т. д. (НЛ III 308–309, TWA 6 571–572). Итак, диалектика состоит из трех сторон или ступеней продвижения вперед исследовательской деятельности, при том, что каждая конеч-

15. Выражение антитезис употребляется им при обсуждении кантовских антиномий. О синтезе также говорится в кантовском смысле как о дистинкции синтетическое/ аналитическое, то есть синтеза *a priori* содержания представлений в суждении или синтеза самосознания и т. д.

16. Ibid. S. 19–21.

17. Гегель Г. В. Ф. Указ. соч. Т. 2. С. 150 (перевод изменен).

ная ступень любой итерации может рассматриваться как точка отсчета для следующего витка исследования, то есть рассматриваться в качестве абстрактной и пред-данной. И наоборот, всякая абстрактная ступень, вначале принимающаяся как данная, оказывается «опосредованной», то есть итогом предшествующего исследования. В этом отображается круговой характер диалектики, процессуальности и всей философии Гегеля, однако не следует понимать это как порочный круг. Метод Гегеля отмечен прогрессом в семантическом содержании, приращением различий, точности понятийного аппарата, тем самым уровня нашего понимания и развития науки, постановки вопросов и результативности вопрошания¹⁸.

Абстрактная или рассудочная сторона

Первый шаг диалектики как метода, именуемый рассудочным или абстрактным, понимается Гегелем, с одной стороны, в свете чистых категорий рассудка у Канта в трансцендентальной аналитике и, с другой стороны, более широко, как здравый смысл, взятый как исходная точка исследования (ср. $\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma\alpha$ у Аристотеля, суждения здравого смысла, житейская мудрость, играющие роль первого шага в его понимании диалектики). В КЧР Кант был занят вопросом обоснования легитимности использования категорий, составляющих основания абстрактных наук, естествознания и метафизики. Он предполагал сделать это путем установления способа их отношения опыту. Рассудок понимается им как способность правил, то есть способность соединения многообразного ощущения. Он оперирует с уже данным чувственностью материалом и подводит его под универсальные правила (способы предикации и построения умозаключений разным способом), тем самым упорядочивая и организуя чувственность, что и является опытом.

18. В глубине проработки дистинкций, разделении философского труда и точности вопросов философия очевидно сегодня находится в более продвинутом состоянии, чем еще столетие назад. Однако это не тот тип прогресса, который заключается в том, что на вопросы получены однозначные ответы и ученые к ним более не возвращаются. Скорее, такое продвижение вперед является увеличением способов понимания вещей. Чалмерс и Шнедельбах говорят о прогрессе в смысле отбрасывания ложных альтернатив. См.: *Chalmers D. Why Isn't There More Progress in Philosophy? // Being, Freedom and Method. Themes From the Philosophy of Peter van Inwagen / J. Keller (ed.). N.Y.: Oxford University Press, P. 277–298; Schnädelbach H. Was Philosophen wissen und was man von ihnen lernen kann. München: C. H. Beck, 2013. S. 15–16.*

Иначе говоря, речь идет о подведении многообразного чувственности под единство понятия; понятия упорядочивают чувственность согласно определенным и зафиксированным правилам. Такое подведение делает возможным объяснение событий в опыте согласно принципам, правилам (В 92–94)¹⁹, а также следование правилу, воспроизведение уже данного правила. Это и есть рассудочное мышление. Рассудок дискурсивен, а не созерцателен (В 81), поскольку он не наблюдает вещи непосредственно, но через преобразование чувственного материала. Рассудок дает возможность синтетического познания *a priori* о предметах, поскольку позволяет нам выносить суждения в категориях качества, количества, отношения и модальности (В 106). Сами эти категории являются чистыми, а не эмпирическими, поскольку не происходят из содержания опыта, но делают его возможным²⁰. Рассудок хотя и является спонтанной и активной деятельностью разума по формированию чувственности, но имеет характер функции, поскольку он осуществляет соединение согласно заданным правилам и не отступает от них. Он не в состоянии производить новые правила, как это делает художник, гений. (Поэтому Кант отказывал в статусе гения Ньютону). В этом отношении рассудок не может исследовать себя сам, но направлен на содержание ощущений, то есть предметы. Сам рассудок является предметом разума.

Для Гегеля рассудок это тип мышления, момент или форма разумности, отличающийся абстрактностью, непосредственностью, простотой и конечностью в его особом понимании этих терминов. Подпадающее под эту категорию относится к сфере нормального функционирования правил, которые так или иначе предданы и которые необходимы для функционирования дискурса. Они составляют первый исходный шаг метода. Рассудочное является началом метода (НЛ III 293, TWA 6 554). Рассудок уже содержит в себе в скрытом виде все содержание и формы мышления, которые должны развиться до адекватных себе, эксплицитных, развернутых форм мышления (ЭФН § 79).

Нормы и правила воспринимаются в процессе социализации и обучения языку: «[Рассудок] занят тем, чтобы поместить мыс-

19. Цит. по: Кант И. Соч. на нем. и русс. яз.: В 4 т. / Под ред. Б. Бушлинга и Н. Мотрошиловой. М.: Мысль, 2006. Т. 2.

20. Кант, помимо критики диалектики как видимости познания, нашел для нее, для диалектического разума, и «позитивную» роль как источника регулятивных принципов. Это один из многих примеров того, как Гегель развивает и продолжает идеи Канта, вопреки многочисленным обратным утверждениям.

ли о вселенной в голову; однако мысли есть вообще абстрактное» (TWA 4 414). Рассудок как способ мышления наиболее легок для понимания, поскольку он наиболее прост и элементарен. Он выполняет необходимую функцию мышления и его задача состоит в том, чтобы зафиксировать (то есть различить и тем самым индивидуировать в первом приближении) содержание ощущений в мысли, ввести его в логический универсум рассуждения, то есть сделать предметом мышления в актах суждений²¹. Рассудок абстрагирует чувственно-конкретное (но в мышлении абстрактное как менее богатое *артикулированным* содержанием)²² содержание ощущений, созерцаний и переводит его в опосредованную форму, артикулированную осмысленную, понятийную речь. Тем самым рассудок начинает с мышления непосредственно данного и он воспринимает его как таковое (*an sich*), то есть самостоятельно существующее (в терминах Канта — догматически). Эта речь подчиняется общим, известным, но еще не от-refлексированным правилам для разных предметных областей. Рассудок воспринимает предметы этих областей как существующие и неизменные, полностью внешние для мышления и он желает знать их догматически, раз и навсегда. Наивный реализм является наиболее ярким примером рассудочной философии (в частности, относительно существования мира, в эпистемоло-

21. Ср. главу про аналитическое познание в НЛ. Чтобы избежать частого, но слабого тезиса о догматическом идеализме Гегеля, можно прочесть эту цитату через различие *narrow and broad content*. Некое событие в мире не зависит от нашего мышления о нем, однако оно объективно и может быть выражено в пропозиции. В терминологии Гегеля и Фреге это называется мыслью, *Gedanke*. Мысль «снег бел» не требует для своего существования и осмысленности, чтобы она была содержанием в чем-то уме, она составляет так называемый *broad content*. Однако эта пропозиция осмысленна, при определенных условиях истинна, и может стать содержанием чьего-то ума (*narrow content*). В этом наблюдается некоторого рода изоморфизм (познаваемого) устройства мира и познающего мышления, так что Гегель говорит о разуме в обоих случаях. В этом отношении он желает «воссоединения» этих типов разума по типу фигуры мыслящего себя бога у Аристотеля. Для Гегеля таким богом является человечество как совокупность и длительность его институций и практик в самом широком смысле — оно порождает себя само (*causa sui*) и мыслит и познает себя само. Более широкое прочтение понимает как такого бога мир, а людей как его часть, ответственную за мышление.
22. См. экспликацию этого обозначения Гегелем данных чувств как абстрактных в: *Brandon R. A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019. Pt. 1.

гии и т. д.). При этом рассудок содержит в себе общие и конститутивные правила рассуждения. Без рассудка мышление не обретает «твердости и определенности», которая в дальнейшем сообщается и философии благодаря рассудку (ЭФН § 80Z). Однако такой тип мышления также ограничен и неадекватен в качестве философского способа рассмотрения, поскольку он не предполагает возможность смены перспективы, он не способен иначе посмотреть на вещи и всегда стремится остаться на своей позиции (ЭФН § 79, 80).

Гегель так описывает рассудок:

Так как оно начало, то его содержание есть нечто *непосредственное*, но такое, которое имеет смысл и форму *абстрактной всеобщности*. Будет ли оно помимо этого содержанием, относящимся к *бытию*, или *сущности*, или *понятию*, — все равно, оно постольку нечто *принимаемое* (*Aufgenommenes*), *пред-найденное* (*Vorgefundenes*), *ассерторическое*, поскольку оно нечто *непосредственное*. Но *во-первых*, оно непосредственность не *чувственного созерцания* или *представления*, а *мышления*, которое можно за его непосредственность назвать также *сверхчувственным, внутренним созерцанием*. Непосредственное чувственного созерцания многообразно и единично. Но познание есть постигающее в понятиях мышление (*begreifendes Denken*); поэтому его начало также имеется *только в стихии мышления*; оно нечто *простое и всеобщее* (НЛ III 292 (пер. изм.), TWA 6 553).

Это приводит нас к категориям конечности и абстрактности, которые в гегелевском употреблении могут легко сбивать с толку. Конечность обозначает то обстоятельство, что рассудочное мышление не рассматривает собственные правила, условия и предпосылки функционирования. Конечность это отсутствие рефлексии, следование правилам без осмысления и постановки их под вопрос²³. Тем самым отсутствует эксплицитная рефлексивность и направленное на себя познание, собственно исследование ос-

23. Фигура конечности противостоит дурной бесконечности (*regressus ad infinitum*), а также собственно бесконечности как направленности на себя, автореферентности в рамках мышления и действия. В понимании бесконечности, абсолюта и бога Гегель следует аристотелевскому понятию мыслящего себя божественного ума, который однако для него не имеет никакого онтологического сверхчувственного коррелята в виде догматического бога (см. раздел о начале науки в НЛ), но обозначает совокупность человечества в его истории как мыслящего и производящего себя коллективного субъекта, живой и мыслящий себя организм, в гегелевской терминологии — дух (*Geist*).

нований или философия в ее развернутом виде. Абстрактность заключается в том, что разные предметные области берутся только в оторванности друг от друга, набор норм и правил этих областей не составляет осознанной и связной совокупности как предмет философского размышления. Их взаимодействие является как бы механическим или эклектичным²⁴. Абстрактность указывает тем самым на набор речевых практик и способа понимания предметных областей как обособленных и не связанных согласно принципам в единое целое, когда упускается понимание внутренних связей, взаимоотношений (в том числе через категории сущность-явление, причина следствие и т. д.). Конечность это отсутствие рефлексии над основаниями в соответственных областях речи и действия, непрозрачность собственных оснований. Абстрактность рассудка состоит в том, что он рассматривает вещи в отрыве друг от друга, не в их «истине», то есть не в полноте системы (ЭФН § 79, 80). Логика Гегеля характеризуется как холизм органицистического типа. Он часто повторяет, что истина как тотальность, замкнутая система есть целое (*das Wahre ist das Ganze*), что однако не означает неспособность к развитию и восприятию нового в рамках этой системы.

Рассудок является необходимой формой мышления, поэтому несмотря на частые критические замечания Гегеля относительно рассудка, не следует интерпретировать их абсолютно или односторонне, как то, что должно быть отброшено или от чего нужно отказаться. Суть его критики состоит в том, что рассудок как определенный тип мышления и метода не должен пониматься как абсолютный, поскольку при таком его понимании он оказывается неадекватной формой мышления — в отрыве от мышления целого, а не разрозненных предметных областей и в отсутствии рефлексивности как исследования условий и предпосылок своих практик и правил мышления для областей речи (ЭФН § 80). Поэтому рассудок, взятый в абсолютизированной форме, оказывается ущербным, несовершенным способом мышления, он несет в себе «скорбь», «печаль» (*Trauer*) конечности (НЛ I 192–193, TWA 5 140). Тем не менее, он имплицитно содержит в себе основания для дальнейшего развертывания, экспликации скрытого содержания переход к чему подпадает под второй шаг (НЛ III 295, TWA 6 556). Эта ступень достигается благодаря воспринимаемым противоречиям, проблемам, парадоксам, которые возникают и накапливаются в рассудочном дискурсе и до некоторого времени игнори-

24. Ср. с логикой бытия или разделом механизм в «объективном понятии».

руются или незаметны, скрыты. Прогресс в любом исследовании достигается именно через конфликт, противоречие, что вынуждает уточнять, переопределять, различать, конкретизировать смысл понятий и основополагающих пресуппозиций, норм, частных методов и т. д.

Подводя итог можно сказать, что рассудок задает и фиксирует поле референции и смыслов для мышления, речи и действия (которые уже разумны и поэтому уже заключают в себе мышление) в первом приближении для объектного языка предметных областей (*de re*). Он содержит в себе имплицитные правила мышления, речи и действия, которые однако на этом этапе не становятся предметом рассмотрения и не проблематизируются. Рассудок отвечает за первичное распределение предикатов в предметной области и дает тем самым предмет для мышления и имплицитно указывает на правила мышления об объектах и совместную понятийную практику субъектов речи и мышления.

Негативная или негативно-разумная сторона: скептицизм, отрицание, противоречие

Гегель понимает продвижение метода как концептуальный прогресс, увеличение, уточнение, приращение содержания, увеличение метафизических, семантических и эпистемологических тонкостей и различий и т. д., совершающийся на благодаря изменению взгляда на соответствующую предметную область и исследование багажа скрытых, не отрефлексированных предпосылок в используемых нами понятиях. Провокационный тезис Гегеля состоит в том, что этот процесс осуществляется через аномалии, проблемы, апории. Общим квазитехническим понятием для этого у Гегеля является понятие отрицания, негативности как средства диалектики в узком смысле, представляющее в рамках метода в виде второго момента²⁵. При этом конкретное употребление термина отрицание и его видов таких как противопоставле-

25. На тему негативности и отрицания вообще уже имеется множество исследований. В отношении Гегеля укажем прежде всего на: *Henrich D. Hegels Grundoperation // Der Idealismus Und Seine Gegenwart: Festschrift Für Werner Marx Zum 65. Geburtstag / W. Marx et al. (Hg.). Hamburg: Meiner, 1976. S. 208–230; Koch A. Die Selbstbeziehung Der Negation in Hegels Logik // Zeitschrift Für Philosophische Forschung. 1999. Bd. 53. H. 1. S. 1–29; Pippin R. Die Logik der Negation bei Hegel // Hegel — 200 Jahre Wissenschaft der Logik. S. 87–107; Idem. Hegel's Realm of Shadows. P. 139–180. Едва ли можно обойти стороной фигуру Гегеля при исследовании негативности.*

ние, противоречие и т.д. крайне вариативно и может быть понято только контекстуально. Поэтому я постараюсь, насколько это возможно, дать крайне общую трактовку.

Негативная диалектика и скептицизм: противопоставление

Философия, построенная в духе рассудочной функции мышления, обозначается Гегелем как рассудочная метафизика или ригидный, застывший (*starr*) догматизм. Его отличительной чертой является лишенный проблематизации взгляд на вещи и избежание противоречий, аномалий и проблем, которые неизбежно возникают в рамках нормального функционирования языка, мышления и действия в различных предметных областях. Использование термина «догматизм» Гегелем в том числе отсылает нас к Сексту Эмпирику (*Sext. Emp. Pyrr. hyp. I 1–3*)²⁶. У последнего «догматизм» понимается в смысле убежденности философов в том, что они уже открыли истину. Нельзя забывать и про Канта, согласно которому «догматизм» отсылает нас к определенному типу философии, которую он противопоставлял собственной критической или трансцендентальной философии. Догматизм для последнего отличается неспособностью встать на трансцендентальную точку зрения и поставить вопрос об условиях возможности предметов опыта и признать зависимость опыта от разума с его спонтанностью и прагматической составляющей в виде активности трансцендентального единства апперцепции, чистого Я.

Термин или понятие «диалектика» был возрожден Кантом. Он определял диалектику как сферу применения разума к сверхчувственным предметам или понятиям. Она имеет своим предметом поле метафизики и саму метафизику как познание о мире, боге и душе исходя из чистых, не имеющих возможности применения к опыту понятиях разума. Кант придал теоретической философии в виде диалектики надзорную функцию контроля за неверным употреблением разума (и тем самым речи), иначе говоря за неверной и бесплодной постановкой вопросов, принципиально превышающих возможности и компетенцию *теоретического* разума. В таком понимании диалектика выполняет негативную функцию, то есть занята разоблачением ложных проблем в виде знаменитых антиномий, что весьма напоминает идеи Венского

26. *Sextus Empiricus. Pyrrhoniae Hypotyposes*//Sextus Empiricus. Opera / H. Mutschmann (Hg.). Leipzig: Teubner, 1912. Vol. 1. P. 3–209.

кружка. Однако помимо этого Кант выявил и позитивную функцию диалектического разума, который, основываясь на динамических категориях рассудка, выступает в качестве регулятивного источника и снабжает рассудок методологическими принципами, которые дают правила рассудку. Тем самым в правильном диалектическом употреблении, разум имеет своим предметом функции рассудка и задает ему нормативные или регулятивные идеи.

Гегель воспринял и переакцентировал понятие диалектики. Он часто высоко отзывался о Канте именно за возрождение этого понятия, однако при этом следует помнить, что упрек Гегеля к рассудочной философии обращен не в последнюю очередь к Канту, который недостаточно замечал или не полностью отдавал себе отчет в автореферентности разума и его способности к занятию метапозиции по отношению к собственной деятельности. С одной стороны, Кант ограничивает легитимное познание применением категорий к чувственности в опыте, а с другой стороны, не видит роли диалектики в постоянном исследовании и выработке метакатегорий, то есть собственно философии или правильно понятой метафизики. Диалектика, являясь высшей функцией разума, имеет своим предметом категории рассудка и практику их применения, то есть она занимает метапозицию по отношению к нормальному функционированию объектного языка и занята экспликацией, заданием норм и ревизией рассудочного разума, то есть его правил и понятий. Тем самым она лежит вне поля опыта в том смысле, что не применяется к данным чувственности напрямую, хотя она абстрактно работает с категориями разума, которые известны нам из их применения в опыте. В терминологии Гегеля, задача негативно-диалектического этапа состоит в том, чтобы привести в движение ригидность рассудка и сделать мышление текучим и подвижным, открытым к изменению точки зрения и постановке под вопрос собственных предпосылок и оснований. Второй момент призван преодолеть неспособность рассудка поставить под сомнение и изменить правила своего функционирования. Иначе говоря, мышление приходит в диалектическое движение и конечные определения (в указанном выше смысле) «снимаются», осознается их опосредованность и тем самым ограниченность, зависимость от скрытых до этого от взгляда исследователя предпосылок. Мышление обращается к исследованию и анализу собственных оснований (ЭФН § 48Z). Гегель называет это негативным моментом, поскольку в нем отрицается и развивается рассудочное мышление (TWA 4 90). Таким образом, для него задача негативно-диалектического разума состоит в создании или

нахождении, идентификации и постановке проблем в сфере объектного дискурса, применения понятий. Благодаря этому в дальнейшем начинается модификация и ревизия прежде неосознанных предпосылок применения понятий.

Этот момент очень близок к скептическому способу рассмотрения. Гегель воспринимает эту процедуру в качестве центрального элемента своей философии, поскольку «отрицание» отсылает нас к наиболее базовому действию разума в его философии. Гегель очень серьезно занимался исследованием скептицизма, особенно в его пирроническом изводе²⁷. Так, в ФД он пишет про то, что философия есть «самоосуществляющийся скептицизм» (*sich vollbringender Skeptizismus*, в переводе под ред. Марины Быковой: «доводящий себя до конца скептицизм» ФД 48, TWA 3 72); в указанном выше сочинении о скептицизме он заявляет, с отсылкой к платоновскому диалогу, что

Этот скептицизм, выступающей в эксплицитной форме в «Пармениде», содержится однако *имплицитно* в каждой настоящей философской системе, поскольку он представляет собой свободную сторону каждой философии (TWA 2, 229)²⁸.

Гегель так описывает скептическое действие:

А именно, этот вид есть скептицизм, который видит в результате только *чистое ничто* и абстрагируется от того, что это ничто определено есть ничто *того, из чего оно получается как результат*. Но только ничто, понимаемое как ничто того, из чего оно возникает, на деле есть подлинный результат; оно само, следовательно, есть некоторый *определенный* результат, и у него есть некоторое *содержание*. Скептицизм, который кончает абстракции

27. См. его работу 1801 года В TWA 2 213–278: «Отношение скептицизма к философии. Изложение его различных форм и сравнение новейшей с древней» (*Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*), а также соответствующую главу в его «Лекциях по истории философии». См. также: Forster M. Hegel and Skepticism. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989; Heidemann D. Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung. B.: De Gruyter, 2007; Forster M. Hat jede wahre Philosophie eine skeptische Seite? // Skeptizismus und Metaphysik / M. Gabriel (ed.). B.: De Gruyter, 2011. S. 261–294.

28. Исходя из этой перспективы можно утверждать, что скептицизм в философии не только неустраним, но и его устранение было бы нежелательно. Это предполагает иное понимание устройства знания и реальности по сравнению с позицией метафизического реализма в его разных вариантах и его эпистемологических следствий.

ей ничто, или пустоты, не может от последней двинуться дальше, а должен ожидать, не представится ли ему нечто новое и что именно, чтобы он мог его свергнуть в ту же бездну пустоты. Напротив, когда результат понимается, как он поистине есть, [то есть] как определенная негация, то тем самым сразу возникла некоторая новая форма (*Form*), а в негации совершен переход, посредством которого само собой получается поступательное движение через полный ряд форм (*Gestalten*) (ФД 49, TWA 3 74, 162)

Рассудку, неспособному выйти за свои пределы, что обозначается как «бессилие разума» (*subjektive Ohnmacht der Vernunft*, НЛ III 47, TWA 6 287), противопоставляется диалектическая сила, негативная и позитивная способность разума²⁹.

Я полагаю, что здесь присутствует неявная отсылка к скептической способности противопоставления, *σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ* (*Sext. Emp. Pyrr. hyp.* I 8), которую Гегель воспринял как основную идею или мыслительную операцию скептицизма. Противопоставление (*Entgegensetzung*) является подвидом отрицания. Противопоставление указывает на диалогические, диалектические контексты в любой предметной области в смысле дискуссионности и спора, наличия нескольких конфликтующих и противоречащих позиций, каждая из которых старается доказать свою

29. При этом не всякая форма скептицизма является продуктивной: некоторые формы скептицизма и софистика приходят к отсутствию какого-либо результата, которые производят запутывание мышления и теоретическим результатом которых является отсутствие продвижения мышления и приращения понимания содержания, «пустое ничто» (ЭФН § 81Z1,2). Но даже так, одним своим существованием они рождают желание их преодолеть. Скажем коротко, что в текстах Гегеля подчеркивается негативный характер, «благородная» сторона пирронизма и его тропов в силу его атаки на рассудочные представления здравого смысла. Однако стоит добавить, что пирронический скептик образца Секста Эмпирика заканчивает свой поиск воздержанием от суждения. В рамках самого пирронизма это не приводит к приращению знания хотя бы в смысле нахождения одного тезиса (кандидата на истинность). Секст рассуждает лишь о явлениях, отказываясь говорить о вещах по природе. В широкой межфилософской дискуссии скептические аргументы отличаются именно тем, что выявляют слабые стороны и предпосылки оппонентов и тем самым вносят вклад в теоретическую рефлексию. Достаточно указать на то, что после уроки пирронизма были восприняты неоплатонизмом, а также серьезно ослабили стоиков (см.: *Gabriel M. Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2009), а также Декартом и последующей за ним традицией. По моему мнению, Гегель указывает именно на второй аспект стимулирования поиска проблем, тематизированных скептиками. В этом заключается позитивное влияние скептицизма в смысле появления более устойчивых к скептицизму теорий и углубления семантического знания.

правоту. Это было хорошо проиллюстрировано в развитой практике спора в античной философии классического периода; гегелевская диалектика продолжает эту традицию и абстрагирует ее в логическую операцию, расширяя поле ее применения буквально на все возможные предметные области. В таком смысле термин «диалектика» относится к противопоставлению суждений, тезисов, гипотез, теорий, исследовательских программ и т. д. в их актуальной проблематичности, которая предстает в виде осознания кризиса оснований. Теории не возникают из ничего в пустом пространстве, они всегда помещены в актуальные дебаты с практическими целями, предпосылками, условиями, возможными следствиями и т. д. Теории, модели описания, исследовательские программы всегда имплицитно или эксплицитно конкурируют и являются различимыми и осмысленными на фоне друг друга. Множество примеров этого можно найти в философии науки или в самой философии, являющейся, по выражению Канта, местом бесконечных споров (КЧР В xiv-xv). Проблемы и противоречия проявляются в конкуренции теорий, исследовательских программ, концептуальных схем, что выражается в противопоставлении тезисов и программ друг другу. Через такую ситуацию находящиеся в конфликте, с первого взгляда несовместимые суждения, гипотезы, теории и т. д. претендующие на истинность, в абстрактной начальной точке обладают равной убедительной силой в их притязании на истину и т. д. Еще один важный пирронический термин хорошо обозначает эту ситуацию как *ἰσοσθένεια*, то есть равную убедительную силу или равновесие в притязаниях на истинность (*Sext. Emp. Pyrr. Hyp.* I 12). Статус теории или тезиса при конкуренции в идеальном логическом пространстве оснований снижается, однако из этого Гегель не выводит собственно строго пирронический тезис о провале предшествующих попыток разрешения проблемы³⁰.

Второй шаг метода Гегель характеризует так:

Второе, возникшее в силу этого, есть тем самым отрицательное первого и, поскольку мы заранее примем в соображение дальнейшее развитие, [оно есть] первое отрицательное. С этой отрицательной стороны непосредственное исчезло (untergegangen) в ином, но это иное есть по существу своему не пустое отри-

30. Эта тема послужила основой для возникновения субдисциплины в рамках эпистемологии, обозначаемой как «эпистемология разногласия», что так или иначе неявно отсылает нас к метафизическим и онтологическим условиям такого разногласия.

цательное, не ничто, признаваемое обычным результатом диалектики, а иное первого, отрицательное непосредственного; оно, следовательно, определено как опосредствованное, — вообще содержит внутри себя определение первого. Тем самым первое по существу своему также удержано и сохранено в ином (НЛ III 299, TWA 6 561).

Можно поэтому сказать, что диалектическая ступень ставит нас в метапозицию по отношению к объектному языку, через проблематизацию обращает внимание на правила речи, мышления и действия, скрытые в нем и влечет за собой их экспликацию. С первого взгляда прочные убеждения рассудочной ступени оказываются под вопросом ввиду внутренних противоречий, конфликтов и т. д. Тем самым рассудок отрицает себя и оказывается «другим самого себя» (НЛ III 306, TWA 6 561). То, что ранее казалось незыблемым, теперь оказывается странным и сомнительным в свете других обстоятельств или отношений, так что изначально непосредственное оказывается опосредованным, отнесенным к чему-то другому. Разум приходит в «диалектическое движение мышления» (ЭФН § 48Z) и совершается «более высокое разумное движение» по сравнению с рассудочной ступенью (НЛ III 166, TWA 5 111). Итак, процесс мышления и соответственной речевой практики в своей полноте неизбежно производит проблемы и противоречия, это потенциальным является местом и источником прироста знания. Беспроblemное функционирование мышления, избегающее неизбежно возникающих проблем, апорий и т. д., стерильно и является в лучшем случае недостижимым идеалом³¹.

Противоречие

Понятие «противоречие» (*Widerspruch*) в широком смысле также относится к негативности и второму диалектическому шагу и является одной из центральных тем и проблем в истолковании Гегеля. Еще в своей докторской диссертации Гегель в первом тезисе заявляет: *contradictio regula veri est, non contradictio falsi*: противоречие это правило (для нахождения) истины, а отсутствие

31. Вспомним Гераклита с его высказыванием «война есть мать всех вещей» (по-гречески — отец, так как слово *πόλεμος* мужского рода), а также порицанием желающих мира и спокойствия, поскольку они не понимают, что такого рода спокойствие возможно только для мертвых. Ср. также с едким замечанием Канта про вывеску трактира «У вечного мира» в известном сочинении.

его — правило (для пребывания во) лжи³². Рассмотрим категориально-семантическую сторону этого момента.

Каждой вещи могут быть приписаны свойства, предикаты, которые не могут быть истинны в одно и то же время в одном и том же смысле об одной и той же вещи. Это выражается в противоречии между суждениями, «х есть А» и «х есть не-А», или в пропозициональной форме: «верно, что *p*» и «неверно, что *p*». Крайне распространен тезис о том, что Гегель утверждает актуальное наличие противоречия в строго формально-логическом смысле и зачастую приводятся его знаменитые высказывания из одноименного раздела НЛ, в частности: «все вещи сами по себе противоречивы» (НЛ II 65, TWA 6 74), «все, что нас окружает, может рассматриваться как пример диалектического» (ЭФН § 81Z1, пер. изм.)³³. Кроме того, Гегель заявляет, что противоречие не только мыслимо, но и реально, объективно в том смысле, что оно не является ошибкой со стороны познающего агента, оно продвигает мышление вперед изнутри: противоречие

... не есть действие некоторой внешней рефлексии; оно сокровеннейший, объективнейший момент жизни и духа, благодаря которому имеет бытие субъект, лицо, свободное (НЛ III 301, TWA 6 563).

Естественно, что такого рода высказывания склоняют к буквальному пониманию и подразумевают, что Гегель сознательно, но безответственно отклонял краеугольный принцип классической двузначной логики. Но ситуация сложнее, чем может показаться на первый взгляд, и следует признать, что Гегель не отрицал противоречие, а скорее рассматривал его как тривиальность и трактовал его не логически, но эпистемологически. Противоречие у Гегеля не следует понимать в смысле формальной логики, а скорее методологии, поскольку оно отсылает к проблемным и конфликтующим тезисам, теориям, а также к вопросам семантического и категориального анализа.³⁴ Тезис, что Гегель утверждает действитель-

32. Гегель Г. В. Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 265; Hegel G. W. F. *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum*: Lateinisch-Deutsch. Hamburg: Meiner, 2022. S. 4–5.

33. Более того, он говорит, что противоречие диалектично и отсылает нас за пределы соответствующей точки зрения, в частности за пределы рассудка или некой категории, то есть к условиям ее осмысленности, применимости и т. д., то есть пробуждает рефлексию и отсылает за свои пределы (НЛ I 190, TWA 5 138, 8, 197).

34. Здесь следует указать на диалетеизм. См.: Прист Г. За пределами мысли. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2022. Имеются исследования, утверждающие, что идеи Приста существенно отличаются от гегелевских.

ное существование противоречий оказывается недопониманием, если интерпретируется как строго формально-логическое утверждение и отрицание одного и того же тезиса³⁵. Классическая логика не опровергается в диалектике и ее область действия не сокращается³⁶. На это также указывает то, что противоречия «снимаются», то есть разрешаются, и не образуют неразрешимых парадоксов, но различным образом апроприируются и инкорпорируются в состав системы на разных уровнях или в различном смысле, о чем я скажу дальше. Формальная логика и «рассудочная метафизика» исходят из пресуппозиции, что противоречия оказываются лишь видимостью и происходят из ошибок в построении суждений.

Гегель постоянно подчеркивает, что противоречие это реальный и неизбежный факт в мире и в нашем познании, который не является просто лишь видимостью. В смысле процессов все в мире противоречиво, в отношении познания каждый тезис противоречит его отрицанию и содержит в себе ошибки, неполноту и т. д. Тем самым все вещи действительно противоречивы, но это не утверждает онтологического существования противоречия в корректном формально-логическом смысле (TWA 6 558–559). Все живое и свободное заключает в себе противоречие как признак наличия стремления и деятельности, подвижности и жизни.

...противоречие же есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, имеет побуждение и деятельно (НЛ II 65, TWA 6 75). <...> нечто жизненно, только если оно содержит в себе противоречие и есть именно та сила, которая в состоянии вмещать в себе это противоречие и выдерживать его (НЛ II 66, TWA 6 76).

Противоречия понимаются онтологически в смысле изменения, стремления, нехватки и т. д., когда например вторая стадия процесса отличается и приходит на смену первой. Противоречия вездесущи и реальны в том смысле, что наши эпистемические и объектные способы речи создают противоречия и что они поэтому объективно присущи мышлению и познанию, которые не протекают без противоречий в гегелевском смысле. Кант выразился

35. См., напр.: *Kreis G. Negative Dialektik Des Unendlichen: Kant, Hegel, Cantor.* B.: Suhrkamp, 2015. S. 322–327.

36. Ср.: *Demmerling C. Philosophie als Kritik. Grundprobleme der Dialektik Hegels und das Programm kritischer Theorie // Vernunftkritik nach Hegel: Analytisch-Kritische Interpretationen Zur Dialektik / C. Demmerling, F. Kambar-tel (Hg.). Fr.a.M.: Suhrkamp, 1992. S. 90–91.*

об этом, что человеческий разум имеет такую участь, постоянно терзаться вопросами, на которые он не может ответить окончательным образом (КЧР А VII), он увяз в противоречиях. Однако оценка такого состояния различается. Обратимся к семантическому и прагматическому анализу категорий в свете проблемы противоречия у Гегеля.

Он пренебрежительно относится к рассудку и относит к его сфере действия формальную логику в таком виде, когда она берется в статичном, ригидном виде. Рассудочные попытки понимать суждения или пропозиции абсолютно, внеконтекстуально (то есть в его терминологии абстрактно от контекста и целого), оказываются провальными, поскольку упускаются условия их осмысленности и истинности. Нет «абсолютных» *truth-makers* для пропозиций разного уровня сложности и для разных контекстов, практического значения и т. д., так что они желают установить значение истинности для предложений абсолютно и навсегда. Это положение дел неочевидно из рассудочной перспективы, которая в этом смысле проста и настроена на выявление прочных и незыблемых истин. Рассудок стремится оставаться в рамках уже имеющегося мышления и неохотно переходит к признанию и решению проблем в уже имеющихся и устоявшихся мнениях. Рассудочное мышление оказывается в плену собственной ригидности, например в случае ложных дихотомий, проистекающих из недостаточного размышления о семантике привычных выражений, как в знаменитом случае высказывания нынешнем лысом короле Франции. Суждение «нынешний король Франции лыс» и его отрицание не могут считаться в таком поверхностном виде семантически корректными суждениями и требуют дальнейшего анализа. В такой неотрефлексированной форме ни одно из них не является истинным, однако существует видимость и требование того, что одно из них должно быть истинным, а другое ложным. Для адекватной оценки требуется дальнейшее уточнение и анализ высказываний.

Негативность в виде противоречия ставит исследование перед вопросом о семантической, метафизической корректности использования понятий и способов предикации, поднимает вопросы о модальности, демонстративах, индексикалах и т. д. в на первый взгляд простых суждениях. Противоречия толкают нас к смене перспективы и обращению к вопросу о предпосылках, основаниях, условиях мышления и речи, корректности наших выражений и понятий. Благодаря смене перспективы корни проблемы должны стать ясны и возможно нахождение решения. Как мы видели выше, противоречие должно вести к разрешению проблемы, то есть к уточ-

нению, корректировке или отказу от некоторых понятий, слов, способов обращения с ними и т.д., а не к отказу от всего знания вообще. В этом смысле скептицизм как критический настрой постоянно в деле, однако такое сомнение не влечет за собой устранения всех мнений и установок, но скорее их переоценку и пересборку.

Этот процесс может протекать различным образом. Проблемы можно «снять», то есть включить в систему через уточнения, различение смыслов и категориальный анализ и указать на то, что противоречие лишь видимо и покоится на недостаточном различении контекстов и нюансов. Так Кант в разделе о диалектике указывает на корни такого заблуждения и разводит альтернативы по разным контекстам. Приведем еще пару примеров. В Энциклопедии (ЭФН § 81Z1) Гегель берет суждения «человек есть живое [существо] (*lebendig*)» и «человек есть смертное [существо] (*sterblich*)». (В русском языке это еще более наглядно в словах «смерть» и «смертный»). С точки зрения традиционной логики предикатов при первом взгляде, то есть пока что без дальнейших указаний на модальные коннотации этих терминов, человеку приписываются предикаты, общие абстрактные термины «жизнь» (*Leben*) и «смерть» (*Tod*) с первого взгляда несовместимые и контрарные. При ближайшем рассмотрении ясно, что эти предикаты/свойства могут быть высказаны о человеке одновременно, поскольку «живое» (актуально) и «смертное» (потенциально) не противоречат друг другу. Более того, это суть материально-понятийные (а не строго формально-логические) истины: только живое существо может умереть и тем самым быть смертным, и наоборот только мертвое (в собственном смысле) когда-то было живым³⁷. Тем самым, во-первых, разрешается («снимается») изначальное противоречие, а также выясняется взаимосвязь этих терминов и взаимопереход состояний (можно это назвать «диалектика жизни и смерти»). Возьмем еще один пример из русской литературы. В романе Булгакова «Мастер и Маргарита» в эпизоде, в котором Коровьев и Кот-Бегемот вступают в словесную перепалку, последний возражает на слова «Достоевский умер» фразой «Достоевский бессмертен». В рассудочном мышлении каждое из этих высказываний само по себе осмысленно, однако как пра-

37. Ср. обозначение *undead* для нежити, которая уже не может умереть, поскольку не живет в подлинном смысле, а также обозначение *weltlos* для материальных неорганических предметов в идиолекте Хайдеггера и его же замечания, что животные не могут умереть, но только околоть (*verrecken*) в томе про основные понятия метафизики.

вило они не сопоставляются и не вступают в видимое отношение противоречия. Второй этап являет нам такое противоречие, и при такой конфронтации они не могут более оставаться в изначальном виде, поскольку они, по-видимому, находятся в противоречии. Разрешением является рефлексия о семантике этих понятий, в результате которой становится очевидным, что предикаты «умер» и «бессмертен» имеют разный диапазон применения. Достоевский как субъект действия (*Vollzugssubjekt*), агент и живой человек больше не существует, однако Достоевский как персона, то есть корпус текстов, память, традиция его чтения и рецепции, почитания и т. д. остается в теле культуры и его символическая фигура потенциально бессмертна, до тех пор пока его работы будут читаться и память о нем сохраняться в силу величия его романов. Следовательно, здесь мы имеем дело с двумя терминами, «противоречие» которых создает напряжение между их значением, но может быть разрешено продуктивным образом с наращиванием понятийных различий (так что у нас уже есть два понятия смерти) и прояснением содержания этих выражений.

Другим способом разрешения противоречия через «диалектическое» движение осмысления или переход в мышлении осуществляется по принципу перехода от более общих категорий к более конкретным и обратно, на разных уровнях общности. Например, категориальное понятие как множество всех подпадающих под него менее общих понятий, категория как тип и экземпляр такого типа (токен), например «книга» как тематическое или родовое понятие для всех книг вообще и «вот эта книга» (у меня на столе) и т. д. Это отношение можно выражать по-разному для разных предметных областей (тип/токен, род/вид, множество и подмножество, класс и его член и т. д.), однако общий принцип их взаимоотношения вполне прозрачен. Эти понятия отличны, и поэтому для них задаются разные правила употребления в высказываниях, так что эта книга на столе может упасть на пол, а «книга» вообще нет и т. д. Переход между ними может осуществляться в сторону конкретизации, от абстрактного термина «книга» к экземплярам или видам такого класса, а также в обратную сторону, к повышению уровня абстрактности (ср. с платоновским *συναγωγή/διάρεσις*). Забегая немного вперед скажем про то, что в том числе такое восхождение и нисхождение Гегель обозначает как отрицание, например, в ряду «Вселенная — галактика — небесное тело — планета — Марс». В таком словоупотреблении небесное тело и планета отрицают друг друга (или также снимают — в том смысле, что планета уже есть небесное тело и это понятие вклю-

чает в себя более общее, родовое понятие/категорию), поскольку они различаются по уровню общности, и каждый шаг в таком переходе Гегель обозначает как отрицание, а каждый последующий шаг как отрицание отрицания, создающую конкретность.

Далее, контрадикторные и контрарные предикаты неявно имплицитируют друг друга при их употреблении, поскольку они являются контрастом для различения, а также отсылают к родовому понятию, которое делает возможным и семантически задает правила употребления подчиненных ему понятий. Гегель показывает это в том числе на примере понятия «плохой дом» (ЭФН § 168). Прежде всего имеется отсылка предмета к его понятию и многообразное подпадание под разные понятия, которые выражают его свойства, принадлежность ко множеству классов. При этом «плохой», то есть дефективный экземпляр, воплощающий некоторое понятие уже содержит в себе «разумное», то есть идею или условия его существования, при которых можно говорить про адекватное, нормальное или полное воплощение понятия. Такое воплощение является ценностно корректным, соответствующим понятию или полным воплощением этого понятия, связанный с его функцией (для артефактов) или наиболее полным воплощением (для живых организмов, институций и т. д.; ср. выражение «настоящий друг»). Например, плохой дом несмотря на его недостатки все же может быть определен (описан) как дом, то есть за этим описанием находится понятие дома и разные степени его воплощения, то есть явно или неявно уже заданы критерии «хорошего дома». Далее, при использовании симметричных подпонятий «плохое» — «хорошее», мы уже неявно допустили более общее понятие «ценность» (с имплицитной шкалой/критерием для его измерения), которое задает критерии осмысленности для применения подчиненных понятий и позволяет распределять их по степени наличия/отсутствия некоторой характеристики. Тем самым совершается двоякий переход, горизонтальный внутри контрарных терминов «хороший-плохой», «жизнь-смерть» и т. д., так что понятийным оказываются их общность, смысловая зависимость друг от друга, а также и вертикальный переход к более общему категориальному понятию «ценность», отношение подчинения, смысловой зависимости и т. д.³⁸. Второй шаг можно обозначить как преимущественно способ рассмотрения вещей в модусе *de dicto*.

38. Брэндом в этом отношении говорит о *sense dependence* и *reference dependence*, то есть смысловой и референциальной зависимости (зависимость существования). Первый тип зависимости относится к порядку понимания,

Отрицание

Об отрицании говорится во множестве смыслов. Отрицание является родовым понятием для прежде рассмотренных противоречия и противопоставления³⁹.

С одной стороны, отрицание это «отрицание» рассудка, то есть того абстрактного, не замечающего проблем характера рассудочного мышления. В том числе это относится к указанию на противоречие/противопоставление различных теорий, тезисов, порядков объяснения и т. д., благодаря чему достигается семантический, понятийный, категориальный прогресс. Это методологическая сторона отрицания. Так, каждый последующий шаг в развитии любой дисциплины должен отталкиваться от предшествующей ступени и конкретным образом критиковать ее. Это Гегель называет определенным отрицанием. Это касается и собственно философии и всех прочих областей. Например, критика Юмом предшествующей эмпирицистской традиции является определенным отрицанием ее. Также это относится к Канту с его критикой рационализма и эмпирицизма и Юма, так что он предложил вариант решения концептуальных философских проблем исходя из и преодолевая те вопросы, которые сформировались в результате дискуссий рационалистов и эмпирицистов⁴⁰.

С другой стороны, отрицание играет конститутивную семантическую роль, поскольку оно является также основой смысла и индивидуации предметов вообще и тем самым их познания в их существе⁴¹. Единичные понятия как правила мышления предметов

так что без понятия а, не может быть понято понятие б. Второй тип говорит о зависимости существования. Эта дистинкция является семантическим подходом к различению каузального порядка и порядка объяснения, причем смысл не обязательно влечет за собой другой, так что мир может существовать без того, чтобы кто-то его понимал. В этом отношении эти порядки не симметричны и не эквивалентны логически. Такого рода идеализм нельзя полагать идеализмом, который утверждает, что сознание, дух производят содержание суждений, представлений о внешнем мире. Это верно в отношении как Брэндома, так и Гегеля. См.: *Brandom R. Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology* // *Hegel-Studien*. 2001. Vol. 36. P. 61–96.

39. Хенрих, Кох и Пиппин подчеркивают и объясняют роль отрицания, отрицающего самого себя (*sich auf sich beziehende Negation*) как центральной операции философии Гегеля. Пиппин же по праву интерпретирует такую негативность как свободу.

40. См. анализ таких дискуссий у Решера: *Rescher N. Philosophical Dialectics*. P. 75f.

41. Определенное отрицание Брэндом понимает как указание материально-понятийную несовместимость или отношение взаимного исключения,

(Гегель называет их рассудочными) всегда образуют систему, в которой эти понятия находятся в тех или иных отношениях. Эта система представляет собой совокупный, замкнутый развивающийся действующий организм, выражаясь метафорически, или концептуальную схему (в наиболее абстрактном виде — универсум логического рассуждения). Система таких понятий и наука в общем смысле как практика познающих агентов в терминологии Гегеля есть Понятие (*der Begriff*), которое рассматривается в субъективной логике⁴². Этот раздел логики дает анализ метафизических категорий, конституирующих коллективную эпистемическую субъективность в ее абстрактных, структурных свойствах («моментах»), как абсолютного (то есть познающего себя) субъекта познания в его полноте, то есть системе. Составляющие этой системы суть понятия (и категории), которые получают свою определенность и содержание, а значит и индивидуацию, благодаря негативности. Вспомним знаменитую формулу Спинозы «всякое определение есть отрицание» (*omnis determinatio negatio est*; Гегель явно упоминает ее, см. напр., НЛ I 174, TWA 5 121–122). Это замкнутая система, в которой понятия и предметы получают свое содержание, определенность, через наличие свойств как взаимоисключающих, то есть через взаимоотношения друг с другом. Важно понимать, что этот принцип относится и к познавательной деятельности (эпистемология, семантика, метафизика как теория) и к предметам (онтология, метафизика как содержание теории). Отрицание отвечает за или является конституирующим принципом индивидуации для предметов и для понятий этих предметов, как и для совокупности познавательной деятельности, Понятия. Всякая определенность, наличие того или иного свойства возможна через возможность сопоставления и различения предметов

в котором, например, находятся медь и алюминий среди металлов или треугольник и окружность среди геометрических фигур. *Brandom R. A Spirit of Trust*. P. 2. Следует отличать это от бесконечного суждения по Гегелю (НЛ III 81, TWA 6 324–326): суждение «*x* это не число» совершенно недостаточно для успешной классификации *x*, так как остается бесконечно большое число предметных областей, к которым *x* может принадлежать тематически. Неверная категориальная атрибуция является категориальной ошибкой («слон это число»), верная является категориальной (понятийной) истиной («слон это не число», *cats are not automats* и т. д.). Определенное отрицание у Гегеля намного более широко, чем это интерпретирует Брандом.

42. См. подробнее мою статью: Маслов Д. К. Понятие в субъективной логике Гегеля // Вестник Томского государственного университета. Серия Философия. Социология. Политология. 2022. № 70.

на онтологическом, метафизическом, семантическом и эпистемологическом уровнях⁴³. Гегель, следуя Спинозе, называет это отрицанием и утверждает реальность отрицания и противоречия. Тем самым это является еще одним аргументом в пользу тезиса, что негативность присуща самой реальности (там же). Любой предмет, который не определен таким образом разумно в онтологии и семантике, является лишь пустым именем или представлением (НЛ III 298, TWA 6 560). Например, при полном распределении объема терминов (в конечных и обозримых для нас предметных областях или для бесконечного познающего субъекта) мы можем определить каждый предмет негативным образом через полную конъюнкцию негативных суждений в заданном аспекте скажем, «этот дом не синий, не красный и т. д.». Это означает, что позитивное содержание может быть выражено через негативные суждения, например, предшествующий ряд отрицаний может быть выражен в суждении «этот дом зеленый».

Итак, диалектика как метод основывается на втором негативно-диалектическом шаге. Мышление (познаваемая сущность самих вещей и субъективное мышление) необходимо негативно и диалектика поэтому сущностно принадлежит к деятельности мышления (ЭФН § 41Z). Тем самым диалектика дает имя всей процедуре для Гегеля и было бы неверно отождествлять ее поэтому только с этим вторым шагом, поскольку изначальная область дискурса содержит в себе проблемы, аномалии и противоречия скрытым образом, а позитивный третий шаг является итогом по работе с этими противоречиями. Он пишет:

Однако в своей подлинной определенности диалектика, наоборот, есть собственная истинная природа рассудочных определений, вещей и конечного вообще. Рефлексия есть прежде всего вообще выход за пределы (*das Hinausgehen*) изолированной определенности и приводящее ее в отношение и связь с другими определенностями так, что определенности хотя и полагаются в некоторой связи, но сохраняют свою прежнюю изолированную

43. Кроме того Гегель использует термин отрицание для обозначения смены содержания интенциональной направленности сознания, то есть для обозначения ментальных процессов при перемещении внимания с одного предмета на другой, так что одна мысль, одно представление «отрицает» или меняет другое в нашем сознании, сейчас я смотрю на стол, затем в окно и вижу небо и т. д. В ФД это представлено наиболее заметно, скажем в разделе «Чувственная достоверность». Это относится и к объективному мышлению понятий, скажем переходу от более общих категорий к конкретным и наоборот.

значимость. Диалектика же есть, напротив, *имманентный* выход за пределы, в котором односторонность и ограниченность рассудочных определений изображаются как то, чем они являются, а именно как их отрицание. Сущность всего конечного состоит в том, что оно само себя снимает (ЭФН § 81, пер. изм.).

Исследователи в целом согласны, что негативность как осознание и попытка разрешения противоречий — это мотор, двигатель философских (и не только) инноваций, и также мотор самой гегелевской логики и всех прочих частей его системы⁴⁴. Это является «механическим» способом выразить органическую понятийную метафору диалектики как души.

Спекулятивная или позитивно-разумная сторона

Итак, результатом всего предшествующего понятийного развития и приращения содержания через выявление или создание новых различий (отрицаний) для разрешения проблем и прояснения предпосылок является так называемый спекулятивный или позитивно-разумный момент. Гегель называет его отрицанием отрицания как переходом от второй, проблематизирующей стадии к третьей, в которой поднятые проблемы должны найти свое решение и понятия должны быть «сняты», то есть объединены во внутренне консистентную систему. Переход совершается таким образом, что мышление становится в метапозицию, занимает более высокое положение по отношению к изначальному уровню рассуждения и тем самым совершается изменение перспективы, «отрицание» предшествующего уровня мышления и речи. Кристоф Менке так описывает это:

Переход от рассудка к разуму есть прежде всего ничто иное как смена установки от размышления (*Nachdenken*) о чем-то в мире к размышлению о размышлении, а именно, о том, что мы всегда уже делаем и предполагаем в размышлении⁴⁵.

Весь процесс можно проиллюстрировать в с помощью теории научных революций Куна. Первый этап является нормальной наукой, когда наиболее базовые предпосылки в целом принимаются большинством ученых и исследование ведется в понятийных рамках, задаваемых этими предпосылками. Сами эти предпосыл-

44. Rescher N. Philosophical Dialectics. P. 17; Pippin R. Hegel's Realm of Shadows. P. 137.

45. Menke Ch. Der „Wendungspunkt“ des Erkennens. Zu Begriff, Recht und Reichweite der Dialektik in Hegels Logik // Vernunftkritik nach Hegel. S. 31.

ки не становятся предметом рассмотрения и принимаются как истинные и несомненные. При решении головоломок и проблем постепенно накапливаются аномалии и противоречия. Второй этап — кризис оснований, он включает в себе проблематизацию базовых допущений и кризис нормальной науки, так что теоретическая рамка теряет свою убедительность и существует по инерции. За этим следует поиск иных оснований и научная революция, переосмысление оснований и попытка создания новой всеобъемлющей теории. Результатом ее является то или иное решение, отвечающее или разрешающее проблему-источник кризиса, и формируется новый этап формальной науки. Отличием теории Куна от мысли Гегеля является то, что он считал, что разные парадигмы несоизмеримы, тогда как развитие от этапа к этапу у Гегеля носит характер преемственности и в итоге соединяется в одну систему, так что предшествующие понятия и различия сохраняются в рамках каждого нового последующего этапа.

Третий шаг метода включает в себе три важных аспекта: это относительная семантическая прозрачность правил и предпосылок употребления наших категорий и понятий (поскольку такого рода диалектическое движение продолжается непрерывно), рефлексивный момент осознания самого метода, его правил и принципов (то, что является предметом нашей статьи) и осознание того свободного познающего (коллективного) агента, который является актором этого метода и который собственно и осуществляет мышление, то есть философию⁴⁶.

Спекулятивное, или положительно-разумное, постигает единство определений в их противоположности, то *утвердительное* (*das Affirmative*), которое содержится в их разрешении и переходе (ЭФН § 82, также TWA 4 415).

Третье, или четвертое, есть вообще единство первого и второго моментов, непосредственного и опосредствованного...ибо иное иного, отрицательное отрицательного непосредственно есть *положительное, тождественное, всеобщее* (НЛ III 302, TWA 6 564)⁴⁷.

46. В таком признании конститутивной роли субъективности видится преемственность с коперниканской, трансцендентальной революцией Канта. При этом, было бы неверно уравнивать Гегеля с Платином или Беркли.

47. Также: «Удерживать положительное в *его* отрицательном, содержание предпосылки — в ее результате, это — самое важное в основанном на разуме познании» (НЛ III 299, TWA 6 561).

Более того, познание как всеобщее, то есть общезначимое и не-обходимое (которое покоится на достаточных основаниях) содержание, полагается при этом в самом субъекте, то есть «широкое» содержание становится «узким» (*broad/narrow content*). При этом обращается внимание на спонтанность познающего субъекта, так что познание оказывается не просто впечатком или пассивным восприятием, но активной теоретической и практической деятельностью самого субъекта, поскольку мышление и речь есть также действия (речевые акты и перформативность).

Подобно тому как началополагающее есть всеобщее, так результат есть *единичное, конкретное, субъект*; то, что началополагающее есть в себе, результат есть теперь также для себя; всеобщее положено в субъекте (НЛ III 303, TWA 6 566)

Второе отрицательное, отрицательное отрицательного, к которому мы пришли, есть указанное снятие противоречия, но оно, точно так же как противоречие, не есть *действие некоторой внешней рефлексии*; оно *сокровеннейший* (*innerste*), *объективнейший момент* жизни и духа, благодаря которому имеет бытие субъект, лицо (Person), свободное (Freies) (НЛ III 301, TWA 6 563)

Тем самым, семантическая и категориально-метафизическая составляющая указывает на необходимость исследования и сочетания содержательных результатов и понимания условий использования категорий. В современной терминологии это можно рассматривать как сочетание контекстов *de re* и *de dicto*, познание содержания и обращение внимания на предпосылки и сам метод. К этим двум контекстам — с точки зрения осознания актором метода самого себя — добавляется контекст *de se* или точнее *de nostro* (о нас). Речь идет о свободном познающем агенте особого рода, коллективном субъекте науки и философии как теории и как метода познания. Такая социальная институция есть ничто иное как совокупность науки и философии как коллективной деятельности, которая совершается особого рода индивидом, которого Гегель именует как Понятие или дух. Осознание этих контекстов и объединение в одной системе дает полноту познания. Итогом всего этого сложного движения является «истина» как полное и развернутое, содержащее в себе множество различий и дистинкций тело знания, в его сложности и нюансах, то есть понимание устройства разных семантических уровней понятий и использования категорий а также знание о самом методе и его акторе. Поэтому Гегель называет диалектику «методом истины» (TWA 6 566). Истина тем самым это не функция значения истины высказывания, но ис-

тинное знание коллективного субъекта о мире в его полноте, заключающей вышеуказанные моменты. Гегель настаивает на том, что содержание на этих разных этапах принципиально остается тем же, в результате этого процесса совершается последовательное уточнение формы, в которой выражено это содержание. Так, рассудок имеет то же содержание, но не в состоянии его адекватно выразить и схватить. Так, например, неверна речь о божестве, духе и душе как об онтических, квазиматериально существующих вещах, как если бы они были «капустой или камнями» (TWA 4 415), тогда как это способы существования и познания себя разума, который есть ничто иное как коллективный разум как совместная деятельность людей *in the long run*.

Соединение всех этих контекстов в единую систему познания выражается в так называемом спекулятивном тезисе. Философские суждения спекулятивны, поскольку их содержание не может быть выражено в (одностороннем) объектном или эмпирическом высказывании. Он выражает двойственное, внешне противоречивое и проблематичное содержание, в нем представлена рефлексия о форме высказываний (категориальный анализ), схватывание предметного содержания, а также понимание субъективности, стоящей за методом, так что фокус перемещается на осознание самого метода диалектики. Правила мышления и речи о предметах уже имплицитно отсылают к их условиям и границам таких способов мышления, но в процессе речи, вынесения суждений и вывода в объектном языке эти правила и условия остаются незамеченными, не попадают в фокус внимания⁴⁸.

Формулой спекулятивных тезисов является принцип «Тождество тождества и не-тождества» (*Die Identität der Identität und Nichtidentität*) и его иные формы выражения, такие как «Единство позитивного и негативного», «Единичное есть всеобщее» (единичный предмет или термин определяется через те общие понятия или термины, которые составляют основу его сущности, его «тождество»), «Бытие и небытие суть то же самое и не то же самое» и т. д. (TWA 6 52, 74, 76, 79, 93–95, см. раздел «Различие» (*Der Unterschied* в НЛ II). Штекелер-Вайтхофер понимает этот тезис о бытии в том смысле, что следует понимать различные предметы, со-

48. Кристиан Деммерлинг объясняет это так: «Диалектика как теория значения делает предметом рассмотрения предпосылки нашей «нормальной» (объектной) речи. Поскольку эти предпосылки не допускают такого же способа языкового обозначения, каким мы обозначаем предметы, спекулятивные тезисы *показывают* как наши суждения соотносятся с действительностью» (Demmerling C. Op. cit. S. 91, 87–97).

ставляющие некий класс, как принадлежащие этому классу или области как единству, так что этот класс содержит в себе правила для мышления об этих предметах (то есть правила использования категорий) и для их достаточного различения, то есть индивидуации, различения или небытия в смысле негативного предиката «х не есть С»⁴⁹. При этом очевидно, что спекулятивные тезисы нельзя воспринимать по типу эмпирических высказываний (как это пытались делать Карнап и ранний Витгенштейн), но как тематическую речь о категориях и абстрактных предметах через призму семантического, логического и понятийного и т. д. анализа высказываний⁵⁰.

Вместо заключения я считаю нужным указать на два момента. 1) Представленное диалектическое развитие не является закрытым и законченным и допускает дальнейшее развитие понятий и концептуальной схемы (понимаемой в смысле содержательных метафизических или *a priori* предпосылок о нашем мире). Оно совершается также по принципам диалектики и «определенного отрицания», то есть понятий, предлагаемых исходя из конкретной ситуации и с конкретными целями для решения тех или иных конкретных проблем. Это включает в себя развитие, уточнение или изменение понятий (см. TWA 4 95). В этом отношении Гегель весьма интересен для относительно нового направления концептуальной инженерии (*conceptual engineering*) и его тексты дают богатый материал для рефлексии о конститутивных моментах развития понятий и Понятия. 2) Герберт Шнедельбах и Маркус Габриэль (в его проекте реалистической онтологии) в несколько разных аспектах поднимают проблему всеохватности и (якобы) закрытости диалектики, обвиняя Гегеля в попытке возродить «плохую» метафизику, указывая на ее претензии на универсальное и законченное познание всего. На этом основании они аттестуют его проект как провалившийся⁵¹. Это сильное и основательное обвинение, которое нужно конкретизировать и принять всерьез. Я полагаю, что линия защиты Гегеля может быть выстроена так, что он не имел в виду то, что ему приписывают, однако с точки зрения смысла и пределов диалектики эти вопросы нельзя сбрасывать со счетов. В частности, его проект диалектики дает абсолютное знание как философское знание функционирования нашего кате-

49. Stekeler-Weithofer P. Hegels Wissenschaft der Logik. Bd. 1. S. 218f, 225–227.

50. Ср.: Idem. Hegels analytische Philosophie. S. 62–64.

51. Schnädelbach H. Dialektik und Diskurs // Herbert Schnädelbach. Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1987. S. 151–176.

гориального аппарата и адекватного отношения к нему, но не претендует на абсолютность в смысле исчерпывающего содержательного и научного знания всего вообще.

Библиография

- Гегель Г. В. Ф. Раб. разн. лет: В 2 т. М.: Мысль, 1970.
- Еемерен Ф. Х., ван Гроотендорст Р. Систематическая теория аргументации: прагма-диалектический подход. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2021.
- Кант И. Соч. на нем. и русс. яз.: В 4 т. / Под ред. Б. Бушлинга и Н. Мотрошиловой. М.: Мысль, 2006. Т. 2.
- Лисанюк Е. Н. Аргументация и убеждение. СПб.: Наука, 2015.
- Лисанюк Е. Н. Три взгляда на критику и поддержку в оценке аргументов // Дискурс. 2022. Т. 8. № 2. С. 5–16.
- Маслов Д. К. Понятие в субъективной логике Гегеля // Вестник Томского государственного университета. Серия Философия. Социология. Политология. 2022. № 70.
- Прист Г. За пределами мысли. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2022.
- Bencivenga E. Hegel's Dialectical Logic. N.Y.: Oxford University Press, 2000.
- Brandom R. A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019.
- Brandom R. Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology // Hegel-Studien. 2001. Vol. 36. P. 61–96.
- Chalmers D. Why Isn't There More Progress in Philosophy? // Being, Freedom and Method. Themes From the Philosophy of Peter van Inwagen / J. Keller (ed.). N.Y.: Oxford University Press, P. 277–298.
- Davidson D. Dialektik Und Dialog: Rede von Donald Davidson Anlässlich Der Verleihung Des Hegel-Preises 1992. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1993.
- Demmerling C. Philosophie als Kritik. Grundprobleme der Dialektik Hegels und das Programm kritischer Theorie // C. Demmerling, F. Kambartel (Hg.). Vernunftkritik nach Hegel: Analytisch-Kritische Interpretationen Zur Dialektik. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1992. S. 67–99.
- Düsing K. Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik. München; Paderborn: Wilhelm Fink, 2013.
- Forster M. Hat jede wahre Philosophie eine skeptische Seite? // Skeptizismus und Metaphysik / M. Gabriel (ed.). B.: De Gruyter, 2011. S. 261–294.
- Forster M. Hegel and Skepticism. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- Gabriel M. Skeptizismus und Idealismus in der Antike. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2009.
- Hegel G. W. F. Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum: Lateinisch-Deutsch. Hamburg: Meiner, 2022.
- Hegel G. W. F. Werke: In 20 Bd. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1986.
- Hegel Und Die Antike Dialektik / H.-G. Gadamer et al. (Hg.). Fr.a.M.: Suhrkamp, 1990.
- Heidemann D. Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung. B.: De Gruyter, 2007.
- Henrich D. Hegels Grundoperation // Der Idealismus Und Seine Gegenwart: Festschrift Für Werner Marx Zum 65. Geburtstag / W. Marx et al. (Hg.). Hamburg: Meiner, 1976. S. 208–230.

- Hintikka J. *Inquiry as Inquiry: A Logic of Scientific Discovery*. Dordrecht: Springer Netherlands, 1999.
- Koch A. Die Selbstbeziehung Der Negation in Hegels Logik // *Zeitschrift Für Philosophische Forschung*. 1999. Bd. 53. H. 1. S. 1–29.
- Koch A. *Metaphysik und speculative Logik // Metaphysik heute — Probleme und Perspektiven der Ontologie / Metaphysics Today — Problems and Prospects of Ontology* / M. Lutz-Bachmann, T. M. Schmidt (Hg.). Freiburg; München: Karl Alber, 2007.
- Kreis G. *Negative Dialektik Des Unendlichen: Kant, Hegel, Cantor*. B.: Suhrkamp, 2015. S. 322–327.
- Menke Ch. Der „Wendungspunkt“ des Erkennens. Zu Begriff, Recht und Reichweite der Dialektik in Hegels Logik // *Vernunftkritik nach Hegel: Analytisch-Kritische Interpretationen Zur Dialektik* / C. Demmerling, F. Kambartel (Hg.). Fr.a.M.: Suhrkamp, 1992.
- Pinkard T. *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- Pippin R. Die Logik der Negation bei Hegel // *Hegel — 200 Jahre Wissenschaft der Logik: Beiträge zur internationalen Tagung „200 Jahre Hegels Wissenschaft der Logik“*, Weimar, 26–29 September 2012 / A. F. Koch, F. Schick, K. Vieweg, C. Wirsing (Hg.). Hamburg: Meiner, 2014. S. 87–107.
- Pippin R. *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic*. Chicago: Chicago University Press, 2018.
- Rescher N. *Dialectics: A Classical Approach to Inquiry*. Fr.a.M.: Ontos, 2007.
- Rescher N. *Philosophical Dialectics: An Essay on Metaphilosophy*. Albany, NY: State University of New York Press, 2006.
- Schnädelbach H. *Dialektik und Diskurs* // Herbert Schnädelbach. *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1987. S. 151–176.
- Schnädelbach H. *Was Philosophen wissen und was man von ihnen lernen kann*. München: C. H. Beck, 2013.
- Schurz G. *Patterns of Abduction* // *Synthese*. 2008. Vol. 164. № 2. P. 201–234.
- Sextus Empiricus. *Pyrrhoniae Hypotyposes* // Sextus Empiricus. *Opera* / H. Mutschmann (Hg.). Leipzig: Teubner, 1912. Vol. 1. P. 3–209.
- Stekeler-Weithofer P. *Hegels Analytische Philosophie: Die Wissenschaft Der Logik Als Kritische Theorie Der Bedeutung*. Paderborn: F. Schöningh, 1992.
- Stekeler-Weithofer P. *Hegels Wissenschaft der Logik: ein dialogischer Kommentar*: In 3 Bd. Hamburg: Meiner, 2019–2022.
- Wolff M. *Hegels Dialektik // Hegel — 200 Jahre Wissenschaft der Logik: Beiträge zur internationalen Tagung „200 Jahre Hegels Wissenschaft der Logik“*, Weimar, 26–29 September 2012 / A. F. Koch, F. Schick, K. Vieweg, C. Wirsing (Hg.). Hamburg: Meiner, 2014.

MAKING SENSE OF HEGEL'S DIALECTIC: WHAT KIND OF METHOD IS IT?

DENIS MASLOV. Institute of Philosophy and Law, SB RAS, Novosibirsk, Russia, denn.maslov@gmail.com.

Keywords: G. W. F. Hegel; dialectic; dialectical method; abductive logic; negativity; speculative thinking; metaphysics; theory of categories.

The paper presents an interpretation of a central Hegelian concept “dialectic” reading him as a post-Kantian critical thinker. We can speak of objective dialectic as processes in the world and subjective dialectic conceived of as a method. I shortly discuss the correctness of the approach to dialectic as a special kind of logic and relation of dialectic to formal logic. (Subjective) dialectic is interpreted as a method of inquiry that is closely related to contemporary projects of abductive and interrogative logic. Such method reflects on our theoretical practices and formulates strategic rules that guide inquiry and aim at enhancing its productivity.

Further, the three familiar moments of dialectics are scrutinized and interpreted from “analytic” point of view. The abstract moment refers thematically to the object language (in different domains) that has no awareness of its own implicit presuppositions. It is a rigid and hence finite form of thinking. The negative-reasonable moment signifies the process of thinking coming into “motion” and is marked by noticing and reflecting on the presuppositions of the object speech. It tries to establish the connection between different domains and apprehend and bring the previously concealed presuppositions into a consistent system. This is a questioning of the concealed premises, which implies a resolution of conundrums emerged and a connection of it into a whole unified system of differentiated and articulated content with awareness of presuppositions. This allows to accomplish both semantic and conceptual progress as an increase of distinctions and nuances in our thinking. The resolution of the second negative moment is labeled as the positive-reasonable or speculative moment. It contains the results and contents of previous moments and also implies that the method itself and its actor comes to the fore. That actor is the collective epistemic agent in its different forms, Hegel calls it the Concept. Thus, dialectic is a reflective pragmatic approach or method of inquiry, which strives to be developed into a dynamic or genetic theory of categories.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-2-103-141

Приручение абсолютного идеализма

ГАРРИС РОГОНЯН

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
в Санкт-Петербурге (НИУ ВШЭ СПб), Россия, grogonyan@hse.ru.

Ключевые слова: Джон Макдауэлл; Людвиг Витгенштейн;
Георг Вильгельм Фридрих Гегель; идеализм;
здравый смысл; квиетизм.

В статье предлагается общий обзор того, каким образом Джон Макдауэлл пытается «приручить» гегелевскую философию, вписав ее в контекст современной англо-американской философии. Одним из способов такого «приручения» философии Гегеля выступает согласование тезиса о тождестве субъекта и объекта мышления с философским квиетизмом Людвиг Витгенштейна. Макдауэлл считает, что абсолютный идеализм вполне совместим с реализмом здравого смысла, на который, согласно Витгенштейну, мы должны ориентироваться в наших размышлениях о философских проблемах. Более того, в глазах Макдауэлла философия Гегеля имеет такой же «терапевтический» потенциал, что и «напоминания» об очевидном из «Философских исследований». Иными словами, цель гегелевской философии состоит не в поиске решения философских проблем (например, в области онтологии или эпистемоло-

гии), а в избавлении от них при условии обнаружения их концептуального источника. Поэтому тезис о тождестве субъекта и объекта в философии Гегеля говорит не о том, что мир является проекцией субъективных способностей разума, а об отрицании онтологической пропасти между этим разумом и объективной реальностью. Одним из главных источников представления об этой пропасти, как и многих других проблем современной философии, Макдауэлл считает сведение природы к сфере каузальных законов. В свете такого подхода остается без объяснения то, как внешняя реальность не только каузально, но и рационально воздействует на нас. Вдохновляясь философией Гегеля, Макдауэлл показывает, каким образом признание наличия концептуальной структуры у внешней реальности гарантирует нам не только ее познаваемость (это гарантировал бы и субъективный идеализм), но и объективность этого познания.

В СВОЕЙ главной и во многом поворотной работе «Сознание и мир» Джон Макдауэлл заявляет, что хотел бы «приручить» риторику Гегеля¹. В результате она уже не будет враждебна здравому смыслу, как полагали Бертран Рассел и Джордж Э. Мур. Наоборот, ее можно будет рассматривать как «выражение такого философского мировоззрения, которое как раз защищает обычный реализм здравого смысла»². А в предисловии к этой работе Макдауэлл прямо говорит, что хотел бы рассматривать ее как пролегомены к чтению «Феноменологии духа» Гегеля³. И хотя Гегель в ней мало упоминается, — Макдауэлл использует главным образом кантовскую терминологию — его присутствие заметно почти на каждой странице. Как признался однажды Макдауэлл, в какой-то момент он обнаружил, что многое из того, что он хотел бы сказать, очень похоже на то, что когда-то говорил Гегель⁴. Поэтому неслучайно Макдауэлл описывает свою задачу в философии следующим образом: «встать на плечи гиганта Канта, чтобы усмотреть свой путь к преодолению философской традиции, — что Канту почти удалось, хотя и не до конца». И философом, которому это все-таки удалось, Макдауэлл считает именно Гегеля⁵. Однако Макдауэлл при этом не стремится стать правовер-

1. McDowell J. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. P. 44.
2. *Idem*. Hegel and the Myth of the Given // *Das Interesse des Denkens — Hegel aus heutiger Sicht* / W. Welsch, K. Vieweg (eds). München: Wilhelm Fink, 2003. P. 78.
3. *Idem*. *Mind and World*. P. ix.
4. *Idem*. Hegel and the Myth of the Given. P. 76. Ричард Бернстайн, например, считает, что приручение Макдауэллом гегелевской философии «дает нам важный ключ к пониманию общей стратегии и направления его мышления». Более того, он полагает, что «Макдауэлл не только открыл возможность нового прочтения и интерпретации Гегеля, но и показал, что его прочтение Гегеля позволяет противостоять некоторым глубочайшим философским затруднениям». См.: *Bernstein R. J. McDowell's Domesticated Hegelianism // Reading McDowell: On Mind and World* / N. Smith (ed.). L.; N.Y.: Routledge, 2002. P. 9, 19.
5. McDowell J. *Mind and World*. P. 111.

ным гегельянцем: «Гегель, — говорит он, — выступает в моей книге только как вдохновляющая фигура, по большей части за сценой»⁶.

Кто-то мог бы возразить на это, заявив, что не только гегелевская риторика, но и логика просто не поддается такому приручению. Как приручить, например, утверждение о том, что природа — это несовершенная реализация Идеи? Или что мыслящий субъект тождествен тому, о чем он мыслит? Разве Гегель не предлагает нам то, что скорее идет вразрез с реализмом здравого смысла? Как еще можно понимать отождествление реальности со сферой объективных мыслей, кроме как «идеализм, который предполагает отрицание независимой от нас реальности»? Следующий известный пассаж, кажется, не оставляет сомнений в том, что такому реализму у Гегеля просто не находится места:

*Для нас дух имеет своей предпосылкой природу, он является ее истиной, и тем самым абсолютно первым в отношении ее. В этой истине природа исчезла, и дух обнаружился в ней как идея, достигшая своего для-себя-бытия, — как идея, объект которой, так же как и ее субъект, есть понятие. Это тождество есть абсолютная отрицательность, ибо в природе понятие обладает своей полной внешней объективностью, однако это его отчуждение становится тождественным с самим собой. Тем самым оно есть это тождество только как возвращение к себе из природы*⁷.

Макдауэлл тем не менее считает, что такое понимание философии Гегеля глубоко ошибочно:

Тождество субъекта и объекта в мышлении *может* быть приручено. Оно сводится к тому, что, если воспользоваться уже не гегелевскими понятиями, реальность есть все то, что имеет место, а все то, что имеет место, есть все то, о чем можно истинно мыслить как об имеющем место. Будучи правильно понятой, эта идея, я думаю, есть просто трюизм⁸.

И здесь стоит отметить, что это именно трюизм, а не философский тезис.

Действительно, трюизм «реальность есть все то, что имеет место» — это практически те же самые слова, которыми Людвиг Вит-

6. *Idem.* Comments // Journal of the British Society for Phenomenology. 2000. Vol. 31. № 3. P. 342.

7. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 15.

8. McDowell. J. Responses // John McDowell: Experience, Norm and Nature / J. Linggaard (ed.). Oxford: Blackwell, 2008. P. 223.

генштейн открывает свой «Логико-философский трактат»⁹. В каком-то смысле обращение Макдауэлла к витгенштейновским трюизмам, особенно из «Философских исследований», это и есть тот способ, которым он стремится приручить гегелевский тезис о тождестве субъекта и объекта мышления. Можно сказать, что пролегомены Макдауэлла к чтению «Феноменологии духа» заключаются в том, чтобы вписать абсолютный идеализм Гегеля в контекст философии Витгенштейна. Однако для нас в данном случае важно то, что такой подход к философии Гегеля можно рассматривать и как пролегомены к чтению самого Витгенштейна. Однажды Макдауэлл прямо заявил:

Лучший способ понять то, что я имею в виду, это поместить Витгенштейна в более широкий контекст немецкого идеализма *после* Канта¹⁰.

В целом «приручение» Макдауэллом гегелевской философии представляет собой довольно сложную и обширную тему. Поэтому здесь будет дан только самый общий обзор того, каким образом Макдауэлл стремится реализовать свой проект.

I

Суть гегелевского тезиса о тождестве субъекта и объекта мышления Макдауэлл раскрывает с помощью замечания Витгенштейна в «Философских исследованиях»:

Говоря, полагая, что происходит то-то, мы с этим нашим полаганием не останавливаемся где-то перед фактом, но имеем в виду: это — происходит — так¹¹.

Витгенштейн добавляет, что это замечание имеет форму трюизма. Однако смысл этого трюизма, считает Макдауэлл, можно передать следующим образом: не существует онтологической пропасти между тем, о чем мы можем *думать*, и тем, что *имеет место*. Иными словами, наше мышление, полагание не останавливается пе-

9. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2008. С. 36.

10. McDowell J. Intentionality and Interiority in Wittgenstein // Idem. Mind, Value, and Reality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. P. 306. Курсив мой. — Г. Р.

11. Витгенштейн Л. Философские исследования, § 95 // Философские работы / Пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 124.

ред какой-то непреодолимой границей, как бы в шаге от того, что имеет место в мире. Макдауэлл, в частности, говорит:

В тех случаях, когда мы не ошибаемся, тогда то, что мы думаем, и есть то, что имеет место. А поскольку мир есть все то, что имеет место... то не существует пропасти между нашим мышлением как таковым и миром. <...> Все сводится к тому, что можно думать, например, *что весна пришла*, и то же самое положение дел, то есть *что весна пришла*, может иметь при этом место. Это звучит банально и не может содержать в себе что-либо метафизически спорное, например, пренебрежение независимостью реальности¹².

Именно так, банально и тривиально, Макдауэлл понимает гегелевский тезис тождества — как совпадение истинной мысли с действительностью. Но это, если угодно, пока только заявка. Такую интерпретацию Гегеля еще предстоит обосновать.

Прежде всего, Макдауэлл признает: сама идея, что мир состоит из того, что мы можем о нем думать, а также фобия идеализма

...могут создать впечатление, будто мы отказываемся от независимости реальности — как если бы мир был тенью нашего мышления или состоял из некоего ментального вещества¹³.

Поэтому логично предположить, что для того, чтобы избежать угрозы *так* понимаемого идеализма, мы могли бы развернуть прочтение этого трюизма в обратном направлении — в направлении реализма. В этом случае мы начинали бы уже с предварительного понимания того, какие положения дел имеют место в мире, чтобы затем только обратиться к положениям дел, о которых мы думаем, рассматривая последние с точки зрения первых. Именно так некоторые философы понимают основную задачу «Трактата» Витгенштейна. «На самом деле, — возражает Макдауэлл, — нет вообще никаких причин стремиться к приоритету в одном из двух направлений», даже если это делается ради того, чтобы избежать угрозы идеализма¹⁴. *Так* понимаемый реализм — это еще одна нетривиальная философская концепция, нацеленная на преодоление онтологической пропасти между мышлением и объективной реальностью (и признающая тем самым само наличие этой пропасти). Идеализм и реализм здесь отличаются только тем, что,

12. *Idem.* Mind and World. P. 27.

13. *Ibid.* P. 27–28.

14. *Ibid.* P. 28.

как говорит Витгенштейн, это два разных боевых клича¹⁵. Обе позиции скорее противоречат основному замыслу Витгенштейна — избавиться от необходимости объяснять с помощью теорий то, каким образом наше мышление имеет дело с объективной реальностью.

Но как тогда согласовать трюизм Витгенштейна с гегелевским тезисом о тождестве, если мы не обращаемся за помощью ни к какой философской теории?

Макдауэлл поясняет трюизм Витгенштейна следующим образом: «*То, что дела обстоят так-то*, — это концептуальное содержание опыта»; и одновременно то, что дела обстоят так-то, — это, если мы не ошибаемся, сам воспринимаемый факт, аспект воспринимаемого мира¹⁶. Иначе говоря, концептуальная структура нашего опыта не репрезентирует, а буквально совпадает со структурой воспринимаемого мира, делая ее доступной для нас. В этом заключается наша *открытость* миру, перед которым наше мышление (если мы при этом не ошибаемся) не останавливается в одном шаге. Однако такое совпадение надо мыслить не как совпадение двух частей или компонентов, которые имели бы разную природу. Иными словами, не как трансцендентальную гармонию между сознанием и миром; но и не как результат отражения сознанием мира, когда впечатления внешнего опыта, не обладающие концептуальным содержанием, еще только ожидают своей обработки с помощью концептуальных способностей нашего разума. На самом деле, говорит Макдауэлл, эти впечатления, будучи проявлением пассивности нашего опыта, *уже* обладают концептуальным содержанием. Все дело в том, что впечатления нашего опыта (как внешнего, так и внутреннего) немислимы без концептуального содержания — они всегда уже неразрывно связаны с применением наших концептуальных способностей. Поэтому реальность не может представлять перед нами иначе как концептуально оформленной. Причем ни один уровень восприятия этой реальности не является до- или экстраконцептуальным. А это означает, что сама реальность, оказывающая воздействие на субъекта в виде впечатлений внешнего опыта, обладает концептуальной структурой. Более того, концептуальная структура реальности как правило тождественна концептуальной структуре

15. См. § 413–414 в: *Витгенштейн Л. Zettel* / Пер. с нем. В. Анашвили. М.: Ад Маргинем Пресс, 2020. С. 157–158.

16. *McDowell J. Mind and World*. P. 26.

нашего опыта. Поэтому совпадение этих двух структур надо понимать в смысле их тождества.

Отсюда в свою очередь следует, что наши концептуальные способности и концептуальное содержание нашего опыта не заслоняют от нас мир — благодаря им мы наоборот открыты ему. И, соответственно, только благодаря концептуальным способностям нашего разума мы вообще можем воспринимать мир как таковой. Как говорит Макдауэлл:

В моей картине впечатления, так сказать, прозрачны... Если мы не можем считать впечатления прозрачными, то мы слишком отдаляем мир от нашей перцептивной жизни, и уже не можем прояснить то, каким образом наша концептуальная жизнь, в том числе и явления получают свое эмпирическое содержание¹⁷.

Иными словами, открытость миру — это результат концептуальной прозрачности нашего опыта. В чем-то это похоже на идею «Трактата» о том, что факты могут отображаться в наших мыслях благодаря тому, что их структура и элементы повторяются в структуре и элементах наших мыслей, то есть за счет того, что они обладают *общей* логической формой. Вообще тезис о нашей открытости миру благодаря совпадению структур мысли и факта — один из лейтмотивов «Трактата». Однако Макдауэлл достаточно сдержанно относится к идее общей логической формы образа и отображаемого факта, то есть к идее о том, что структура и элементы образа изоморфны структуре и элементам факта. Дело в том, что понятие репрезентации, образа или чего-то подобного может создать впечатление, что здесь все-таки есть место для неких «посредников», которые еще только должны — с эпистемологической точки зрения — «присягнуть нам на верность»¹⁸.

Конечно, в тех случаях, когда мы все-таки ошибаемся относительно того, какое положение дел имеет место, наше мышление не совпадает с миром и как бы находится на определенном расстоянии от него. Однако это расстояние до мира не является тем, что подразумевается в самом понятии мышления¹⁹. Мышле-

17. Ibid. P. 145.

18. *Idem.* Responses. P. 261.

19. Подразумевалось бы в этом случае то, что Макдауэлл называет «наибольшим общим делителем» (*highest common factor*), который часто предстает в виде чувственных данных, феноменальных качеств или чего-то подобного, короче, в виде того, что является общим компонентом как ложного, так и достоверного опыта. Критика этого интуитивного представления об общем компоненте наших переживаний, который оставляет сколь-

ние как таковое не является чем-то, что отделяет нас от реальности, устанавливая дистанцию по отношению к ней (за исключением случаев тривиальной ошибки). Скорее наоборот, мышление, или в целом концептуальные ресурсы нашего разума, это способ непосредственно иметь дело с этой реальностью. Или иначе: это способ *увидеть* эту реальность. Причем увидеть таким образом, чтобы речь при этом не шла о том, что это только *наша*, то есть субъективная, реальность. Макдауэлл говорит:

Разумеется, мы подвержены ошибкам в опыте, и когда опыт вводит нас в заблуждение, то в каком-то смысле он вторгается между нами и миром. Однако ошибкой было бы считать, что это лишает нас самой идеи открытости... миру, как если бы мы должны были заменить идею такой открытости идеей посланников, которые либо говорят нам правду, либо лгут²⁰.

Иногда мы и правда можем сказать, что концептуальное содержание нашего опыта непрозрачно и заслоняет от нас мир. В этот момент мы ошибаемся в суждениях относительно мира, или же восприятие вводит нас в заблуждение. Однако понять то, каким образом восприятие способно вводить нас в заблуждение, мы можем только на фоне того опыта, в котором мир предъявляет себя нам без каких-либо искажений. Именно поэтому в трюизме Витгенштейна о том, что положения дел, относительно которых мы можем думать, — это те же самые положения дел, которые (если все идет хорошо) могут иметь место, нет ничего метафизически спорного, ничего, что предполагало бы зависимость реальности от форм нашего мышления.

II

Разумеется, все вышесказанное может вызвать удивление и последующее возражение: как объективная реальность может обладать концептуальной структурой и не быть при этом нашей, если понятия по определению *наши*, то есть принадлежат человеческо-

угодно малый зазор между мышлением (или восприятием) и реальностью, составляет суть эпистемологического дизъюнктивизма Макдауэлла. См., в частности: *Idem*. Criteria Defeasibility and Knowledge // *Idem*. Meaning, Knowledge, and Reality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. P. 369–394; *Idem*. The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument // *Idem*. The Engaged Intellect: Philosophical Essays. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2009. P. 225–240.

20. *Idem*. Mind and World. P. 143.

му разуму? Не грозит ли это нам тем самым идеализмом, который лишает реальность независимости от нашего мышления, а содержание мышления — объективности?

Тем не менее Макдауэлл считает это возражение ошибочным²¹. Дело в том, что такое возражение уже предполагает определенную философскую интуицию относительно связи мышления и реальности. Суть этой интуиции заключается в том, что наши понятия, то есть сфера концептуального, будучи чем-то уникальным в этом мире, принадлежат только человеческому мышлению. Вместе с мышлением эти понятия противопоставлены грубой, неконцептуальной реальности. Последняя может накладывать только каузальное ограничение на наше мышление, или, иначе говоря, слепое и нерациональное. Человек, собственно, потому все понятия считает своими, что сфера концептуального якобы всецело находится на стороне его субъективных познавательных способностей и представляет собой своего рода замкнутую концептуальную систему²². Витгенштейн в «Философских исследованиях» говорит практически о том же: «...мышление, язык кажутся нам... единственным в своем роде коррелятом, картиной мира» (§ 96)²³. Его приговор широко распространенному представлению о том, что «мышление должно быть чем-то уникальным» (§ 95) и что у языка должна быть ни с чем не сравнимая сущность (§ 97) звучит следующим образом: «Утверждение „Язык (или мышление) есть нечто уникальное“ оказывается неким суеверием (а не ошибкой!), порождаемым грамматическими иллюзиями. Его патетика — ответ именно этих иллюзий, этой проблемы» (§ 110).

Макдауэлл отмечает, что представление о мышлении как о замкнутой и автономной системе понятий является во многом результатом становления современной науки в Новое время. С точки зрения естественных наук разум человека противопоставлен внешнему миру, который рассматривается только как сфера слепых законов природы и поэтому не содержит в себе рациональные основания для убеждений и действий человека²⁴. Макдауэлл, конечно, признает, что успех естественных наук Нового времени в том и заключался, что они рассматривали природу как «расколдованную», то есть как сферу слепых законов:

21. Ibid. P. 26.

22. *Idem.* Mind and World. P. 98–99.

23. См.: Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 123–127.

24. McDowell J. Mind and World. P. 70–71.

Было бы безумием сожалеть о том, что естественные науки открывают особый вид интеллигибельности, отличающийся от того, который присущ значению. Отказ от этой части нашего интеллектуального наследия означал бы возвращение к средневековым суевериям²⁵.

Значение слов здесь выступает как пример концептуального содержания с присущей ему нормативностью, которую нельзя обнаружить в природе. В другом месте Макдауэлл говорит: «Благодаря науке мы знаем о мире гораздо больше и понимаем его лучше, чем люди Средневековья»²⁶. Если в Средние века природа была чем-то вроде книги нравственных поучений, когда каждая вещь или событие как бы сами по себе обладали значением, будучи лишь символом какой-то другой реальности, то для науки Нового времени с его образованным здравым смыслом такая установка выглядела как откровенная проекция собственных иллюзий на природу²⁷. Вопреки такому подходу ученый должен рассматривать природу с безличной точки зрения, как бы «из ниоткуда». И если сейчас такое противопоставление разумного и природного многим кажется интуитивно понятным, то когда-то оно было чем-то смелым и новаторским.

Однако со временем «расколдовывание» природы было истолковано как прорыв к самой объективной реальности, а не как всего лишь методологический прием или один из способов осмысления реальности. Объективная реальность стала рассматриваться только с точки зрения каузальных законов и, соответственно, каузального воздействия на восприятие и разум человека. Отсюда и большинство проблем современной философии, которые так или иначе сводятся к вопросу: как вписать разум и его рациональные основания в каузальный порядок природы, который сам по себе слеп и иррационален? Макдауэлл в свою очередь категорически не согласен с этой тенденцией. Действительно, одно дело, когда мы занимаем безличную точку зрения из методологических соображений, то есть ради более четкого понимания каузальных отношений между определенными вещами и событиями. И совсем другое дело, когда мы рассматриваем эту точку зрения как ключ к пониманию объективности как таковой, то есть как если бы любое познание мира теперь должно было основываться

25. Ibid. P. 109.

26. McDowell J. Two Sorts of Naturalisms // Idem. *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. P. 181.

27. См., в частности: McDowell J. *Mind and World*. P. 71, 109.

ся именно на таком доступе к реальности. Но в последнем случае, говорит Макдауэлл, мы имеем дело уже не с образованным здравым смыслом, а с поверхностной метафизикой²⁸.

Поэтому Макдауэлл предлагает альтернативу такому интуитивному противопоставлению разума и природы:

... вместо того, чтобы пытаться интегрировать интеллигибельность значения в сферу закона, мы можем... признать тот большой шаг вперед, который сделало человечество, когда наши предки сформулировали идею такой области интеллигибельности — сферы естественных законов, — которая лишена значения, но при этом отказаться приравнивать эту область интеллигибельности к природе, тем более к тому, что реально²⁹.

Иными словами, наши предки открыли *один из* способов описания и постижения мира, а не его реальную природу. Поэтому следует не отдавать приоритет какому-то одному способу осмысления реальности — каузальному или символическому, — а принять во внимание то, что человек в принципе понимающим образом относится к миру. И понимать этот мир можно по-разному.

Вкратце альтернатива Макдауэлла заключается в том, чтобы допустить, что реальность накладывает на наше мышление не только каузальное, но и *рациональное* ограничение. В этом случае во внешней реальности окажутся в том числе и рациональные основания для наших убеждений и действий. Как бы парадоксально это не прозвучало, но для того, чтобы избежать угрозы идеализма, необходимо признать, что реальность, будучи независимой от нашего мышления, все-таки *не* находится по ту сторону сферы концептуального — эта сфера включает в себя *как* наши понятия, *так и* саму воспринимаемую реальность. Можно сказать и иначе: внешняя реальность не выходит за пределы потенциально мыслимых содержаний. Последнее надо понимать не в том смысле, что реальность сводится к содержаниям *нашего* мышления, которое больше ничто не сдерживает — что как раз и вело бы к тому идеализму, которого хотелось бы избежать. Скорее это свидетельствует о *безграничности* самой концептуальной сферы как сферы потенциально мыслимых содержаний, а не о безграничности *нашего* мышления. Эта сфера не ограничена рамками нашего мышления, она не является результатом проекции нашего мышления

28. *Idem.* Two Sorts of Naturalisms. P. 182. См. также: *Idem.* Mind and World. P. 82.

29. *Idem.* Mind and World. P. 109.

вовне. Наоборот, наше мышление открыто к тому, чтобы мыслить потенциально бесконечные содержания этой сферы. Очевидно, что Макдауэлл здесь следует если не букве, то по крайней мере духу гегелевской философии. Как говорит Бернштейн, Гегель тоже в свое время обращался к Аристотелю и Канту в своем стремлении примирить Природу и Дух. При этом Гегель прекрасно понимал всю важность концепции «расколдованной» природы и ее отличия от сферы спонтанного мышления. Тем не менее, как и Макдауэлл, «Гегель стремился переосмыслить Природу как „область законов“ таким образом, чтобы согласовать ее с *sui generis* характером спонтанности»³⁰.

И здесь сразу возникает, как минимум, два вопроса. Прежде всего, по-прежнему непонятно, почему *так* понятый идеализм Гегеля совпадает с реализмом здравого смысла? И как быть с тем, что мы, кажется, сильно отклонились от теоретической невинности в духе трюизмов Витгенштейна? Однако Макдауэллу есть что ответить на оба эти вопроса.

III

Часто полагают, что идеализм не может быть чем-то бесспорным и согласующимся со здравым смыслом, что идеализм — это всегда признак дурной метафизики, поскольку он тем или иным образом отрицает или преуменьшает независимость реальности от нашего мышления и восприятия. Иначе говоря, идеализм — это такая точка зрения, согласно которой реальность и ее свойства являются результатом проекции свойств нашей субъективности. Воспринимаемый нами мир есть лишь отражение этой субъективности. Макдауэлл тем не менее предлагает не торопиться понимать идеализм именно таким образом:

Несмотря на то, что реальность независима от нашего мышления, не стоит представлять ее как бы находящейся по ту сторону внешней границы, охватывающей концептуальную сферу. <...> Может показаться, что отказ помещать воспринимаемую реальность вне концептуальной сферы должен быть чем-то вроде идеализма, в том смысле, в котором называть позицию «идеализмом» означает протестовать против того, что она действительно признает независимую от нашего мышления реальность. Если бы это было так, то мое утверждение о независимости реальности было бы неискренним, пустым обещанием. И хотя это

30. Bernstein R. J. Op. cit. P. 18.

возражение легко понять, даже проникнуться им, оно тем не менее ошибочно³¹.

Возражение ошибочно, потому что отказ помещать реальность вне концептуальной сферы на самом деле не ведет к идеализму в духе Джорджа Беркли. Макдауэлл считает, что существует возможность совсем другого идеализма, который совпадал бы с реализмом здравого смысла. Более того,

...любой идеализм, у которого есть шанс заслужить наше доверие, должен стремиться к тому, чтобы, если продумать его до конца, он полностью согласовывался с реализмом здравого смысла³².

Кант, считает Макдауэлл, преследовал именно эту цель, когда заявлял, что его трансцендентальный идеализм совпадает с эмпирическим реализмом. Однако из-за того, как он понимал формы нашей чувственности, ему не удалось достичь этой цели: воспринимаемый нами мир, по крайней мере в том, что касается его темпоральных и пространственных характеристик, оказался лишь отражением свойств нашей субъективности. Трансцендентальный идеализм Канта оказался, на самом деле, субъективным идеализмом.

Тем не менее отдельные неудачи, полагает Макдауэлл, не могут дискредитировать саму идею того, что идеализм может совпадать с реализмом здравого смысла³³. И Витгенштейну в отличие от Канта, кажется, удалось достичь этой цели. Макдауэлл в частности ссылается на его слова из «Дневников 1914–1916»:

Путь, которым я шел, следующий: идеализм выделяет из мира людей как уникальное, солипсизм выделяет меня одного, и, наконец, я вижу, что тоже принадлежу всему остальному миру. Таким образом, с одной стороны, не остается *ничего*, а с другой — остается *мир* как уникальный. Так строго продуманный идеализм приводит к реализму³⁴.

31. McDowell J. Mind and World. P. 26.

32. *Idem*. Conceptual Capacities in Perception // *Idem*. Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2009. P. 141.

33. *Idem*. Mind and World. P. 27.

34. Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916 / Под общ. ред. В. А. Суровцева. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009. С. 141.

В «Трактате» этот путь сокращается до перехода от солипсизма к реализму, но общая идея остается прежней — идеализм при должном понимании совместим с реализмом (см. 5.64.)³⁵. Поэтому неслучайно Макдауэлл часто прибегает к предложению, с которого начинается «Трактат» Витгенштейна: «Мир есть все то, что имеет место». Действительно, в этом предложении сформулировано не какое-то грандиозное, метафизическое видение мира. Это не более чем трюизм, в котором, как говорит Макдауэлл, сформулировано то, как следует использовать понятие мира, причем строгим и непротиворечивым образом. И суть такого использования заключается в том, что мир распадается на *факты* — мир есть совокупность фактов, а не вещей. А факты, в свою очередь, это то, что *мыслимо*. И не просто мыслимо, а мыслимо *истинным* образом. Иными словами, факты, как говорил Готтлоб Фреге, это наши истинные мысли. Именно поэтому мы можем сказать: мир как все то, что *не* находится вне сферы концептуального, следует понимать как совокупность истинных мыслей относительно того, что имеет место. И вот здесь, признается Макдауэлл, нам уже никуда не уйти от того, что эта точка зрения заслуживает названия «идеализм» (впрочем, как далее выяснится, он совсем не против этого названия).

Действительно, для кого-то сама мысль о том, что мир распадается на факты, ведет как раз к дурной метафизике, поскольку мы в этом случае не принимаем независимость реальности всерьез. Если факты — это истинные мысли, то сам мир оказывается концептуально структурирован и, следовательно, является проекцией нашего мышления. Иными словами, он структурирован согласно тому, как структурированы наши истинные *мысли*. Получается, что воспринимаемый нами мир буквально структурирован *формой* суждений, в которых мы утверждаем те или иные факты. Иначе говоря, мир оказывается в том же положении, что, например, и зебра по отношению к нашим суждениям о ней. Мы можем описать зебру, но это не значит, что сама зебра имеет ту же форму, что и ее описание (или мысли, выраженные в этих описаниях). То же самое справедливо и относительно мира — он не может иметь ту же форму, что и наши мысли и описания этого мира. Этот же вывод противники идеализма делают и относительно нашего опыта восприятия. Конечно, рассуждают они, то, что дано

35. Хотя для Макдауэлла скорее «Философские исследования» по-настоящему реализовали, если воспользоваться гегелевским оборотом, истину идеализма — реализм здравого смысла.

нам в опыте, может быть *выражено* в пропозициональной форме с помощью наших суждений. Но это не значит, что сам опыт восприятия мира имеет пропозициональную форму — по крайней мере, не больше, чем зебра или мир³⁶. Короче говоря, не получается ли так, что Макдауэлла отстаивает на самом деле своего рода лингвистический идеализм?

Макдауэлл, конечно, согласен: заявление о том, что мир концептуально структурирован — это идеализм. Но он не согласен с тем, что такая точка зрения обязательно выражает что-либо метафизически спорное как в приведенном выше возражении. Он по-прежнему настаивает на том, что существует возможность такого идеализма, который, будучи понят должным образом, не означает пренебрежение независимостью реальности. Именно поэтому он предлагает скорректировать употребление понятия мира в соответствии с витгенштейновским афоризмом о том, что мир есть все то, что имеет место. Согласно этому афоризму мир следует представлять не как

...совокупность вещей — зебр и тому подобного, — которые можно описать и которые, как мы сказали бы, находятся в нем, но именно как все то, что можно истинно мыслить или высказать, то есть не как все то, *о чем* мы мыслили бы, если бы мыслили истинно, а как все то, что мы в этом случае *мыслили бы*³⁷.

Иначе говоря, Макдауэлл не рассматривает направленность наших мыслей (их свойство быть *о чем-либо*) в качестве мостика к вещам, который загадочным образом перекинут над пропастью, отделяющей нас от этих вещей. Мы не мыслим об отдельных вещах опосредованным образом с помощью суждений. С помощью суждений мы мыслим непосредственно сами факты, ситуации, положения вещей, то есть *то, что с вещами происходит*.

Отсюда мы можем сделать вывод, что формы мысли и формы суждения не являются посредниками между нами и миром — они являются формами *самого* мира. Макдауэлл далее продолжает: «Это идеализм в чистом виде. Согласно этой концепции мир как таковой действительно структурирован формой суждения»³⁸. Но структурирован он формой суждения в том смысле, что изначально дан нам в виде фактов, а не в виде отдельных вещей. При этом Макдауэлл признает, что не называл эту точку зрения идеа-

36. McDowell J. Conceptual Capacities in Perception. P. 142.

37. Ibidem. P. 143.

38. Ibidem.

лизмом в «Сознании и мире». Он рассматривал в этой работе в основном те разновидности идеализма, которые как раз хотелось бы избежать из-за их пренебрежения независимостью реальности. «Но название вполне подходит», добавляет он, имея в виду *свою* точку зрения³⁹.

Тем не менее кому-то может показаться, что Макдауэлл уступил и сдался без боя, приравняв мир к совокупности фактов, то есть к совокупности истинных мыслей о том, что имеет место. Вот как в сжатом виде звучит его ответ на это возражение. Противники идеализма, говорит Макдауэлл, обычно полагают, что

...нельзя уравнивать форму мира и форму мысли, не представляя при этом реальность в качестве тени чего-то предельно субъективного. Но здесь все зависит от допущения о том, что во всех таких случаях мы сначала можем рассмотреть форму мысли как таковую, то есть еще до рассмотрения ее связи с реальностью, и только затем заявить, что она совпадает с формой мира. Согласно такому подходу форма мысли уже якобы должна иметься, дабы сформировать мысль, — которая, разумеется, субъективна, — прежде чем мы заявим, что она формирует также и реальность. И тогда утверждение о том, что она формирует реальность действительно выглядит как проекция чего-то, что изначально было субъективным, на то, что должно быть объективным. Но если мы говорим, что мир есть все то, что можно (истинным образом) мыслить как имеющее место, то мы ничего подобного не подразумеваем. Образ проекции со стороны самодостаточной субъективности не будет иметь никакого смысла, если мы будем настаивать, как и должны, что мышление и мир должны быть поняты вместе. Форма мыш-

39. Бернштейн следующим образом описывает двусмысленный статус идеализма в работах Макдауэлла: «Призрак (плохого) идеализма, который Макдауэлл выдвигает в качестве аргумента против себя — но лишь для того, чтобы рассеять его, — это стандартное возражение, выдвигаемое против Гегеля. Оно предполагает вводящую в заблуждение картину, согласно которой идеализм понимается как своего рода внутренний когерентизм, оторванный от внешней независимой реальности. <...> Макдауэлл понимает, насколько обманчивым и искажающим является стандартное обвинение в (плохом) идеализме, выдвинутое против Гегеля. На самом деле, именно Гегелю принадлежит самая сокрушительная критика этого (плохого) идеализма, согласно которому имеет смысл говорить о том, что находится „внутри“ и „вне“ сознания, о том, что находится „внутри“ и „вне“ концептуальной сферы. Напротив, Гегель убедительно обосновал тезис о „безграничности концептуального“ в том самом смысле, в котором это утверждение защищает и сам Макдауэлл». См.: *Bernstein R. J. Op. cit. P. 16.*

ления уже настолько же является и формой мира. Это форма, которая субъективна и объективна одновременно, а не сначала субъективная и только затем предположительно объективная — порядок, который скорее дезавуирует ее претензию на объективность⁴⁰.

В другом месте Макдауэлл говорит об этой форме с точки зрения равновесия между субъективным и объективным:

Требования к пониманию сначала выступают как субъективные условия. Именно в таком виде они предстают перед нами, когда мы рассматриваем их как требования к пониманию. Но поразмыслив, мы приходим к выводу, что они в равной степени являются условиями самих объектов. Эта концепция, с ее равновесием между субъективным и объективным, между мыслью и ее предметом, есть — по крайней мере, в идеале — то, что Гегель называл бы подлинным идеализмом⁴¹.

Однако нарушение этого равновесия в пользу форм мышления может быть понято и по-другому — в смысле объективного, а не субъективного идеализма. Поэтому в примечании он добавляет:

У кого-то может возникнуть соблазн описать все это как объективный идеализм. Но это выражение хорошо подходит для того, чтобы охарактеризовать противоположность субъективному идеализму, которая упускает из виду гегелевское равновесие, считая свои трансцендентальные условия преимущественно объективными, в то время как субъективный идеализм понимает их как преимущественно субъективные. В этой роли данное выражение фигурирует в критической реакции Гегеля на Шеллинга и вообще на тот вид идеализма, в котором реальный мир рассматривается как эманация мировой души. <...> Идеализм, на возможность которого намекает кантовская дедукция, достигает подлинной объективности. Но он не является ни субъективным, ни объективным⁴².

Итак, для противников идеализма все начинается с допущения принципиального дуализма форм мысли и реальности. И тот идеализм, против которого они выступают, ставит акцент на фор-

40. McDowell J. Conceptual Capacities in Perception. P. 143.

41. *Idem*. Hegel's Idealism as Radicalisation of Kant // *Idem*. Having the World in View. P. 75.

42. *Ibid*. P. 75, n. 12.

мах мысли (как это описано выше). Однако идеализм, который предлагает Макдауэлл, это всего-навсего отказ от такого допущения относительно дуализма форм и порядка приоритета между ними. Обычно в опыте восприятия мы не оперируем такого рода допущениями. Единственная форма, с которой мы в этом случае имеем дело — это форма самого положения вещей, то есть форма того, что имеет место. Именно поэтому воспринимаемый мир есть все то, что имеет место, а не результат удачного *совпадения* форм мышления и реальности. Глядя на зебру я как правило не спрашиваю себя, соответствует ли форма моего опыта форме реального положения вещей, поскольку я непосредственно имею дело с этим положением вещей. «Непосредственно» здесь означает тождество этих двух форм — именно такое тождество, а не дуализм, мы обычно и предполагаем. Хотя, конечно, *последующие* обстоятельства могут заставить меня усомниться в этом тождестве: не принял ли я за зебру то, что ею не является? И тогда я действительно поставлю вопрос о тождестве и различии этих форм. Но подобные проблематизации тождества имеют, как правило, локальный и эпизодический характер. Все это дает право Макдауэллу заявить:

Здесь мы имеем дело с... идеализмом, который не расходится с реализмом здравого смысла. Учитывая его претензию на соответствие здравому смыслу, вполне уместно, что лозунг, выражающий этот идеализм — «Мир есть все то, что имеет место» — должен быть, как я уже сказал, триумфом, а не выражением какой-либо спорной метафизики⁴³.

И вот теперь возникает вполне закономерный вопрос: если так понятый идеализм во всем совпадает с позицией здравого смысла, то зачем вообще держаться этого провоцирующего названия? Не проще ли просто говорить о позиции здравого смысла, не упоминая при этом идеализм? К чему этот философский псевдоним для здравого смысла?

Предвосхищая данный вопрос, Макдауэлл дает на него следующий ответ. Как рациональные животные мы обладаем отличительной способностью к рефлексии и самоопределению. И одним из проявлений такого самоопределения является возможность описывать то, каким образом мы воспринимаем окружающий мир с помощью органов чувств. Очевидно, что не все животные, наделенные чувствами, способны к таким высказы-

43. McDowell J. Conceptual Capacities in Perception. P. 144.

ваниям. А идеализм (должным образом понятый, разумеется) как раз и объясняет функционирование такого рода высказываний. В этих высказываниях мы описываем то, как чувства позволяют нам принять нечто или, если угодно, согласиться с чем-то, причем таким образом, что в идеальном случае это означало бы, что мы непосредственно имеем дело с объективной частью мира⁴⁴. Либо же мы объясняем с их помощью, почему иногда ошибаемся относительно того, что имеет место (как в случае, когда я принял за зебру то, что ею не является). Можно сказать, что идеализм здесь — это самоописание здравого смысла с присущей ему критической установкой. Иными словами, такой идеализм предполагает описание нашей *свободной ориентации* в восприятии мира, когда мы на основании тех или иных рациональных соображений можем отклонить то, что предлагают нам чувства. Причем эта способность к свободной ориентации, добавляет Макдауэлл, является необходимым условием нашей способности к мышлению в целом.

IV

Что касается второго вопроса, то Макдауэлл, конечно, признает очевидный контраст между его терапией локальных проблем в духе Витгенштейна и стремлением Гегеля к систематическому истолкованию всего на свете. Однако этот контраст может касаться лишь стилистических различий между ними. Макдауэлл говорит:

Это хороший вопрос — является ли эпизодичный, несистематичный характер поздней философии Витгенштейна необходимым сопровождением идеи о том, что причина, по которой нам нужна философия, заключается в том, что она освобождает нас от определенных интеллектуальных тревог? Если несистематичность не является необходимым сопровождением терапевтической цели, то, возможно, мы можем понять, в каком смысле философия Гегеля в конечном счете также является терапевтической⁴⁵.

44. Ibidem.

45. *Idem*. Responses // McDowell and Hegel: Perceptual Experience, Thought and Action (Studies in German Idealism Book 20) / F. Sanguinetti, J. A. Abath (eds). Springer, 2018. P. 246.

И если согласиться с допущением о терапевтическом характере философии Гегеля, то в целом проект Гегеля, считает Макдауэлл, можно сформулировать следующим образом:

...сделать доступным такой образ мышления, элементы которого — при должном понимании, требующем сложной работы — были бы настолько же безобидны, как и напоминания Витгенштейна; а будучи собраны воедино, гарантировали бы, что определенные философские проблемы даже не возникнут, если мы будем строго придерживаться этого образа мысли⁴⁶.

Макдауэлл считает, что философия Гегеля идеально отвечает такой задаче. Даже более того: что именно такое понимание Гегеля было бы наиболее адекватным, пусть даже оно покажется кому-то непривычным и контрастирующим с шаблонными представлениями о философии абсолютного идеализма. Интересно в данном контексте следующее замечание Макдауэлла:

...подумайте, насколько комично это прозвучало бы, если бы кто-то назвал Гегеля «философским квиетистом». Однако в той степени, в какой этот эпитет подходит Витгенштейну, он подходит, как минимум, и молодому Гегелю. И если придерживаться этой мысли, то можно избавиться от представления о том, что «квиетизм» — это просто способ облегчить себе философские размышления⁴⁷.

Действительно, если в отношении Витгенштейна, отказавшегося выдвигать философские тезисы — разве что такие, с которыми все согласились бы, то есть трюизмы (см. § 128), — этот эпитет более или менее оправдан, то в отношении гегелевской философии, которую принято называть спекулятивной, это может прозвучать более чем странно. Если вместо содержательных теорий, призванных дать ответ на фундаментальные философские проблемы, Витгенштейн предлагал терапию и экзорцизм этих проблем, то в каком смысле подобный экзорцизм можно было бы приписать и Гегелю?

На самом деле философский квиетизм Гегеля, считает Макдауэлл, это прямое следствие его тезисов о безграничности концептуального и о тождестве субъекта и объекта мышления. Тогда как философский квиетизм Витгенштейна — это прямое

46. Ibid. P. 223.

47. *Idem.* Response to Crispin Wright // *Knowing Our Own Minds* / C. Wright et al. (eds). Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 62.

следствие его трюизма о том, что мысль не останавливается где-то в шаге перед фактами (§ 95)⁴⁸. Более того, витгенштейновский трюизм, как было сказано в начале статьи, раскрывает основное содержание гегелевского тезиса. Действительно, оба они — и тезис, и трюизм — говорят о том, что разум не противопоставлен природе, как если бы он был отделен от нее онтологической пропастью, заполнить которую и призваны философские теории. Поэтому философии просто не остается никакой работы, которую она должна была бы проделать, дабы преодолеть эту пропасть. По сути такой квиетизм в отношении философских теорий является обратной стороной витгенштейновских «напоминаний» об обычном в нашей повседневной жизни, в которой как правило отсутствует противопоставление между разумом и природой. И в той мере, в какой язык гегелевской философии нацелен на преодоление того же самого противопоставления, он также может служить таким «напоминанием». Макдауэлл, в частности, говорит:

... мое предложение относительно опыта (то есть что мир, к которому мы имеем доступ в опыте, не находится по ту сторону концептуального) не стоит рассматривать в качестве *теории*, в качестве чего-то такого, что было бы просто догматично предлагать без каких-либо обоснований. Мое предложение, конечно, не должно быть обосновано <...> его практической полезностью, или пригодностью для экзорцизма в отношении философских затруднений. Его смысл заключается в том, чтобы быть тем, с чем, если вспомнить Витгенштейна, каждый согласился бы при условии, что понял его, то есть эксплицитным утверждением того, что каждый и так знает, хотя философские патологии могли заслонить от нас это знание. И я считаю, что Гегель также не рассматривал свою *Логiku Понятия* в качестве *теории* концептуального — как если бы это была одна из возможных точек зрения среди прочих, но только лучше обоснованная, чем ее конкуренты. Гегель приходит к своей концепции Понятия таким образом, который демонстрирует нам отсутствие каких-либо осмысленных альтернатив. Хотя опять же это было бы очевидно только тем, кто приложил бы усилия для того, чтобы понять эту концепцию⁴⁹.

48. Подробнее о том, как Макдауэлл понимает квиетизм Витгенштейна см.: *Рогонян Г. Простыми словами: Макдауэлл читает Витгенштейна* // Философский журнал. 2021. Т. 14. № 4. С. 126–143.

49. *McDowell J. Responses* // *McDowell and Hegel*. P. 246. Курсив автора.

Но если усилия для того, чтобы понять концепцию Гегеля, требуют от нас вспомнить то, что каждый и так знает, а не усвоить определенную философскую теорию (разве что использовать ее как ту лестницу, о которой говорится в конце «Трактата»), то именно у такого воспоминания об обычном не может быть альтернатив. Действительно, чем еще может быть такое воспоминание, как не осознанием беспрепятственного доступа к тому, что действительно имеет место. И язык гегелевской философии может выступать здесь как путь к такому воспоминанию. В этом, на наш взгляд, и заключается приручение Макдауэллом абсолютного идеализма — когда каждый тезис Гегеля в итоге оборачивается трюизмом здравого смысла.

Библиография

- Витгенштейн Л. Zettel / Пер. с нем. В. Анашвили. М.: Ад Маргинем Пресс, 2020.
- Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916 / Под общ. ред. В. А. Суровцева. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2008.
- Витгенштейн Л. Философские исследования // Филос. раб. / Пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 123–127.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974.
- Рогонян Г. Простыми словами: Макдауэлл читает Витгенштейна // Философский журнал. 2021. Т. 14. № 4. С. 126–143.
- Bernstein R. J. McDowell's Domesticated Hegelianism // Reading McDowell: On Mind and World / N. Smith (ed.). L.; N.Y.: Routledge, 2002.
- McDowell J. Comments // Journal of the British Society for Phenomenology. 2000. Vol. 31. № 3.
- McDowell J. Conceptual Capacities in Perception // Idem. Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2009.
- McDowell J. Criteria Defeasibility and Knowledge // Idem. Meaning, Knowledge, and Reality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. P. 369–394.
- McDowell J. Hegel and the Myth of the Given // Das Interesse des Denkens — Hegel aus heutiger Sicht / W. Welsch, K. Vieweg (eds). München: Wilhelm Fink, 2003.
- McDowell J. Hegel's Idealism as Radicalisation of Kant // Idem. Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2009.
- McDowell J. Intentionality and Interiority in Wittgenstein // Idem. Mind, Value, and Reality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- McDowell J. Mind and World. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- McDowell J. Response to Crispin Wright // Knowing Our Own Minds / C. Wright, B. Smith, C. Macdonald (eds). Oxford: Oxford University Press, 1998.

- McDowell J. Responses // McDowell and Hegel: Perceptual Experience, Thought and Action (Studies in German Idealism Book 20) / F. Sanguinetti, J. A. Abath (eds). Springer, 2018.
- McDowell J. The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument // Idem. The Engaged Intellect: Philosophical Essays. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2009. P. 225–240.
- McDowell J. Two Sorts of Naturalisms // Idem. Mind, Value, and Reality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- McDowell. J. Responses // John McDowell: Experience, Norm and Nature / J. Linaard (ed.). Oxford: Blackwell, 2008.

DOMESTICATING ABSOLUTE IDEALISM

GARRIS ROGONYAN. National Research University Higher School of Economics in Saint-Petersburg (HSE St. Petersburg), Russia, grogonyan@hse.ru.

Keywords: John McDowell; Ludwig Wittgenstein; G. W. F. Hegel; idealism; common sense; quietism.

The article offers a general overview of how John McDowell tries to “domesticate” Hegelian philosophy by fitting it into the context of contemporary Anglo-American philosophy. One of the ways of such “domestication” (or even appropriation) of Hegel’s philosophy is to bring the “identity thesis” (identity of the of the subject and object of thought) into line with the philosophical quietism of Ludwig Wittgenstein. According to McDowell, absolute idealism is quite compatible with the realism of common sense, which Wittgenstein proposed to focus on in our reflections on philosophical problems. Moreover, in McDowell’s eyes, Hegel’s philosophy has the same “therapeutic” potential as “reminders” from the *Philosophical Investigations*. In other words, the goal of Hegelian philosophy may also not be to find a solution to philosophical problems (primarily in the field of ontology and epistemology), but to get rid of them, provided that their conceptual source is discovered. Therefore, the “identity thesis” in Hegel’s philosophy does not mean that the world is a projection of the subjective abilities of the mind (whether individual or collective). On the contrary, it means the denial of the ontological gap between the mind and objective reality. One of the main sources of the idea of this gap, as well as many other problems of modern philosophy, McDowell considers the reduction of nature to the sphere of causal laws. In the light of this approach, it remains unexplained how external reality not only causally, but also rationally affects us. Inspired by the philosophy of Hegel, McDowell shows how the recognition of primarily a conceptual structure of external reality guarantees us not only its knowability (subjective idealism would also guarantee this), but also the objectivity of this cognition.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-2-143-165

«Феноменология духа» Георга Гегеля

РОБЕРТ БРЭНДОМ

Питтсбургский университет, США, rbrandom@pitt.edu.

Ключевые слова: Георг Вильгельм Фридрих Гегель; «Феноменология духа»; концептуальное содержание; нормативность; признание; семантический холизм.

В своей ретроспективной рецензии на «Феноменологию духа» Георга Вильгельма Фридриха Гегеля Роберт Брэндом пытается реактуализировать классика, связав его спекулятивную диалектику с лингвистической философией и прагматизмом. Немецкий философ, считает рецензент, рассуждает совершенно витгенштейновски, когда предлагает рассматривать социальные практики («привычки, обычаи, институты») как задающие рамки и направление нашему пониманию нормативно значимых содержаний. Однако в отличие от Витгенштейна с его подчеркнуто скептическим отношением к философскому теоретизированию, автор «Феноменологии духа» претендует на создание метафизической системы. Близкий к модальному реализму «идеализм» Гегеля требует признания концептуальной артикулированности не только лингвистических практик и фактов сознания, но и самой реальности (концептуальное, словами Джона Макдауэлла, «не имеет внешней границы»).

«Нормативные статусы» (гегелевское «в-себе-бытие» в переводе на язык Брэндома) закрепляются во взаимном признании индивидов, участвующих в коллективной «игре в обмен доводами». Без признания нет «действительного самосознания», в терминологии Гегеля, то есть воз-

можности быть тем, за кого ты себя принимаешь. Традиционное (домодернистское) общество трактовало нормативные статусы как нечто объективное, существующее независимо от чьих-либо диспозиций («для-себя-бытия»), как бы «вписанное» в не-, до- или сверхчеловеческую природу вещей. Гегель Брэндома осуждает этот взгляд как эссенциалистский. Нормы, доказывает он, не обнаруживаются уже готовыми, а создаются, они суть порождения рекогнитивных практик. Но распад традиционной модели ведет к «отчуждению» (*Entfremdung*), под которым Брэндом понимает релятивизацию нравственного и политического сознания человека модерна. Необходимо, согласно его интерпретации Гегеля, примирить интуицию древних — их понимание зависимости диспозиций от де-факто сложившихся нормативных статусов — с современным осознанием обратной зависимости: статусы без диспозиций ничтожны. Усвоение истин традиционной и современной культур, сочетание принципов *Sittlichkeit* и модерна позволит на следующем витке исторического развития преодолеть отчуждение современного (индивидуального) разума. Форму, которую в этом постсовременном будущем суждено обрести самосознанию, Гегель называет «Абсолютным знанием».

В АНГЛОЯЗЫЧНОМ философском мире в настоящее время наблюдается растущее воодушевление по поводу интеллектуального блокбастера доселе почти неизвестного философа из Йены Георга Гегеля. В «Феноменологии духа» — так называется эта замечательная книга, первоначально изданная на немецком, а теперь доступная и на английском языке, — самым неожиданным и оригинальным образом преподносятся и взаимосвязываются многие из идей, волнующих философскую аудиторию. Хотя об этом нигде напрямую не сказано, основной темой книги, объектом, на который обращено преимущественное внимание автора, является понятие концептуального содержания. Я говорю «основной», хотя и не без колебания, потому что попутно Гегель обсуждает практически все: историю, политику, искусство, литературу, религию, психологию, социологию, естествознание и много чего другого. Одним из достоинств этого *magnum opus* немецкого философа, свидетельствующим о его тонком техническом мастерстве, является способ, при помощи которого он сопрягает свои аргументы, когда рассуждает о критериях релевантности адекватной семантики (неотделимой, по его мнению, от адекватной прагматики), с исследованием человеческой истории и культуры.

Опорой философского построения Гегеля служит постулат о существенно *нормативном* характере интенциональности. Эту истину мы усвоили уже благодаря позднему Витгенштейну, который сделал нас чувствительными к вопросу о том, каким образом ментальные состояния (подобные намерению) или речевые акты (подобные просьбе) определяют, какое из вызванных ими следствий может считаться *правильным* — в смысле корректного осуществления намерения или исполнения просьбы. (Когда мать говорит: «Я не *это* имела в виду», узнав, что кто-то в ответ на ее просьбу заняться с детьми собирается обучать их игре в кости на деньги, она говорит правду, даже если у нее не было ясной мысли, что она имеет в виду не *это*, произнося свою просьбу.) Гегель здесь апеллирует к Канту. Руководящий мотив кантовской мысли он усматривает в идее о том, что суждения и поступки разумных существ, в отли-

Перевод с английского Игоря Джохадзе по изданию: © Brandom R. Georg Hegel's *Phenomenology of Spirit* // Topoi. 2008. Vol. 27. № 1–2. P. 161–164.

чие от повадок животных, являются действиями, за которые субъекты в определенном смысле *ответственны*. Такой деонтологический подход к интенциональности (как аспекту «сознания», к которому обращается Гегель) ставит во главу философской повестки вопрос о концептуальной нормативности: как она должна пониматься?

Приписывая этот вопрос Канту, Гегель отвечает на него в духе Витгенштейна. Ибо он склоняется к мысли, что нормативные статусы, связанные с интенциональными актами, а именно с тем, за что мы несем ответственность, чему мы привержены, в чем готовы ручаться, высказываясь определенным образом или совершая определенные поступки, — суть статусы *социальные*. Он рассуждает по-витгенштейниански, когда предлагает рассматривать социальные практики («привычки, обычаи, институты») как задающие рамки нашему пониманию даже самых простых вещей, с которыми мы соприкасаемся в жизни и которые имеют нормативное значение, вроде дорожных знаков и символов. Однако в отличие от Витгенштейна с его определенно скептическим отношением к философскому теоретизированию, автор «Феноменологии духа» — весьма амбициозный писатель, претендующий на создание метафизической системы (быть может, в этом расхождении кроется одна из причин того удивительного факта, что Гегель как бы не замечает Витгенштейна, не видит в нем своего выдающегося предшественника, отдавая предпочтение более ранним мыслителям).

Идея Гегеля состоит в том, что нормативные статусы закрепляются во *взаимном признании* (*reciprocal recognition*), определенным образом структурирующем нормативные *диспозиции* (*normative attitudes*). Признание человека означает приписывание ему нормативных статусов: отношение к нему как к субъекту, отвечающему за свои слова и дела, связанному определенными обязательствами, по праву притязающему на что-то, заслуживающему доверия. Согласно Гегелю, *быть* человеком ответственным, обязательным, имеющим притязания или облеченным доверием (*to be responsible, committed, entitled, or authoritative*) — значит пользоваться признанием в качестве такового лицами, самим этим человеком равным образом признаваемыми. (Воззрения таких современных авторов, развивающих теории, схожие с гегелевской, как Юрген Хабермас, Аксель Хоннет и Стивен Дарвалл, в книге не обсуждаются.) Без признания нет «действительного самосознания», в терминологии Гегеля, то есть возможности быть тем, за кого ты себя сам принимаешь.

Поясню сказанное на простом примере. Обладание статусом шахматиста высоко уровня не является чем-то зависящим от диспозиции самого игрока, от того, кем он мнит себя. Конечно, я могу без

чужой подсказки решить, кого считать по-настоящему достойным шахматистом — всякого, кто разбирается в правилах и умеет побеждать, лучшего клубного игрока, мастера или гроссмейстера. Принадлежу ли, однако, я сам к категории тех, кого считаю достойными шахматистами, от меня хотя и зависит, но не абсолютно, не безусловно. Чтобы сравняться с мастерами игры, я должен соответствовать их стандартам и заслужить их признание. Допустим, я претендую на позицию одного из лидеров клуба. Тогда я должен быть признан в качестве лидера теми, кого и я признаю в указанном качестве. Мои личные диспозиции признание (*recognitive attitudes*) определяют (виртуально) сообщество, к которому я хотел бы принадлежать, но только ответное, эквивалентное моему признание со стороны признаваемых мною членами такого сообщества делает и меня действительным его членом, то есть закрепляет за мной нормативный статус, о котором я, признавая их, имплицитно ходатайствовал.

Эта история о нормативных статусах и диспозициях (о том, как первые связаны со вторыми) рассказывается в «Феноменологии духа» как часть большого повествования о переходе от традиционных обществ к современным. Рассматривая современность как эксплицитную тему философской рефлексии, Г-н Гегель следует традиции, процветавшей с начала XIX столетия и породившей целые дисциплины, например, политическую теорию и социологию. Если не вдаваться в подробности, автор полагает, что величайшим событием мировой истории было крушение старого мира в результате титанической трансформации общества, самости и самосознания, — и рождение нового, современного мира. Традиционное общество, начиная с греков и вплоть до *ancient regime* во Франции, трактовало нормативные *статусы* как нечто объективное, существующее независимо от чьих-либо (нормативных) *диспозиций* и как бы «вписанное» в не-, до- или сверхчеловеческую природу вещей. В унисон с нынешними феминистско-постмодернистскими ортодоксиями Гегель осуждает этот взгляд как эссенциалистский. Определяющим для современного склада мыслей является осознание того, что нормы, которыми связаны люди, не обнаруживаются в готовом виде, а создаются, что субъективные (нормативные) диспозиции пользователей языка имеют значение; нормы — суть дериваты и порождения наших рекогнитивных¹ практик (в классических теориях общественного договора присутствует понимание этого, пусть и смутное).

Хотя переход к современному стилю мышления, самосознанию и институтам представляется Гегелю важным (в действительности

1. От англ. *recognition* — признание. — Прим. пер.

решающим) моментом исторического развития, он не усматривает в нем *только* движение по восходящей. С распадом традиционной модели что-то все же теряется. Этот утраченный элемент Гегель обозначает термином “*Sittlichkeit*” («нравственная жизнь», в не слишком удачном переводе, предложенном нам издателями), состояние же сознания, влекомое такой трансформацией, определяет как «отчуждение», под чем понимается неспособность субъекта в полной мере усвоить свою практическую зависимость, *связанность* нормами. Признание значения диспозиций, их особой роли в учреждении нормативных статусов, кажется, подрывает авторитет, силу и обязательность (*Gültigkeit, Verbindlichkeit*) норм; именно то, что, согласно Канту (и Витгенштейну), делает нас разумными существами — субъектами интенциональных состояний, носителями знания, агентами, — становится тогда непонятным. Это не новая проблема. Принято думать, что *генеалогический* подход к пониманию концептуального содержания как обусловленного нормативными диспозициями лишает нормы (нормативные статусы), в которых данное содержание представлено, *рационального* основания. Мы знаем, с каким разрушительным эффектом применяли этот подход великие разоблачители XIX века, вроде Маркса, Ницше и Фрейда. Можно предположить, что лучшим ответом на вопрос, зачем мы проводим различие между правильным и неправильным, является (в зависимости от типа дискурса и контекста) каузальное объяснение в терминах экономического детерминизма, анализирующего классовую структуру общества, или квазибиологическое объяснение в терминах воли к власти, по-разному себя манифестирующей, или психоаналитическое объяснение в терминах либидинарных влечений, вытесненных желаний и ранних травм. Если какая-либо генеалогия подобного рода может убедительно (каузально) объяснить, почему наши нормативные диспозиции имеют то содержание, которое они имеют, — отчего мы придерживаемся одних убеждений, а не других, рассуждаем так, а не иначе, — тогда вопрос о рациональной обоснованности (*justifiability*) диспозиций как подлинно нормативных, по-видимому, отпадает. Совсем недавно мы стали свидетелями попыток аргументировать в этом ключе, предпринятых Фуко и Деррида, двумя постницшеанцами, каждый из которых, однако, следовал своим путем: разум есть не что иное, как современная форма отношений власти или особая эстетическая игра, в которую можно играть словами (дистанцированный от всех, одинокий, независимый философ Гегель не обмолвится даже словом об этих фигурах, живых воплощениях той болезни современности (*the disease of modernity*), которую он диагностиро-

вал и пытался лечить). Это одна из больших проблем, над которой бился еще и Витгенштейн: какие у нас основания полагать, что нормы, без которых наша интенциональность и непонятна, и невозможна, суть нормы *рациональные* (и, следовательно, *обязывающие* к чему-то), если мы не находим зазорным рассматривать их как изначально случайные, целиком обусловленные конкретными обстоятельствами исторического развития, социального воплощения и институционализированного культуртрегерства?

Очевидно, что данная проблематика напрямую связана с вопросом о том, как наши нормы вписываются в естественный мир. Нормативные диспозиции являются частью каузального порядка. Они обусловлены и, в свою очередь, обуславливают наши действия (об этом достаточно сказано философами-разоблачителями XIX и XX веков). Аналогичным образом, современные нам мыслители, вроде Гилберта Хармана (также не названного в книге Гегеля), утверждают, например, что если воспользоваться «бритвой Оккама» в форме вывода к наилучшему объяснению, можно отбросить идею, что мы связаны нормами (*Sittlichkeit*), поскольку все поддается натуралистическому объяснению, через ссылку на нормативные диспозиции (каким бы ни было происхождение последних). В противовес этой современной тенденции Гегель стремится найти место для норм в природе.

Необходимо, полагает наш автор, каким-то образом примирить интуицию древних — их понимание зависимости диспозиций от де-факто сложившихся нормативных статусов, — с современным осознанием обратной зависимости: статусы без диспозиций ничтожны. Теоретические возможности, необходимые и достаточные для решения этой задачи, по мнению Гегеля, обеспечивает его модель взаимного признания (*the model of reciprocal recognition*). Именно в нормативно-диспозитивной структуре такого признания, убежден философ, нормативные статусы получают свое выражение и практически осуществляются. Усвоение истин традиционной и современной культур, сочетание принципов *Sittlichkeit* и модерна позволит на следующем витке исторического развития, предсказывает автор книги, преодолеть отчуждение, довлеющее над разумом современного человека. Форму, которую в этом постсовременном будущем суждено обрести самосознанию, Гегель без тени смущения называет «Абсолютным знанием». Стоило бы, конечно, детально реконструировать ход его смелой мысли и превосходные выдвинутые им аргументы, однако жанр рецензии не позволяет это сделать.

О гегелевском историцистском подходе к осмыслению социальной природы, генезиса и структуры нормативности, коей прони-

зано человеческое сознание со всеми его интенциональными актами, сказано достаточно. Какие философские выводы, в действительности, следовало бы отсюда извлечь? Какого рода *семантика*, если говорить более определенно, должна сочетаться с *прагматикой* взаимного признания? Гегель здесь решительно отмежевается от Витгенштейна, присутствующего в его книге в качестве *Deus absconditus*. Правда, оба они утверждают центральную роль *языка*, его определяющее значение для нашего когнитивного опыта, интенциональности, дискурсивного понимания и практической деятельности. *Sprache*, говорит Гегель, есть «наличное бытие (*Da-sein*) духа», причем понятие духа (достаточно важное, чтобы оказаться вынесенным в название книги) используется им для обозначения того нормативного царства, которое мы создаем своей деятельностью и которое вместе с тем формирует нас; Кант называл его «царством свободы», ведь под свободой он понимал ограниченность *нормами*, а не диспозитивно необусловленными законами. Но Витгенштейн, как известно, настаивает на том, что язык не имеет «центра» (*downtown*), или сущности, а целиком состоит из множества примыкающих друг к другу кварталов, субурбанических зон, порядок расположения которых может быть понят только генеалогически, со стороны контингентного разрастания и перехода одного квартала (лингвистической субпрактики) в другой.

Это витгенштейновское убеждение Гегель определенно не разделяет. У языка, возражает он, в действительности имеется центр, — его образует совокупность практик (*a set of practices*), откуда берет начало дискурсивность, то есть концептопорождающая (*concept-mongering*) функция языка, рассуждая по-кантовски. Последняя есть то, без чего неосуществимо, согласно Канту, «первоначально-синтетическое единство апперцепции». Речь идет о практике обращения с нормативными статусами как обязательствами, исключаящими одни (материально несовместимые с ними) обязательства и каузально предполагающими другие — те, что представляют собой их инференциальные следствия; первые отвергаются, вторые признаются (то есть нормативные статусы являются объектами диспозиций). Терминология Гегеля необычна: применительно к материально-выводным отношениям он использует понятие «опосредования», применительно к отношениям несовместимости — «определенного отрицания». Быть концептуально артикулированным (для всякого содержательного высказывания или поступка) означает находиться в указанных отношениях с другими подобными содержаниями. Понимание этого лежит в основе гегелевского ответа разного толка редуктивистам XIX–XX веков, от романтиков до натуралистов, в особенности же таким

мыслителям, как Фуко и Деррида. Участие в дискурсивной практике в целом подразумевает владение навыком оперирования *инференциально* артикулированными концептуальными содержаниями. Отсюда следует, что без включенности в обмен доводами (*giving and asking for reasons*), сутью которого является рациональное упорядочение и согласование обязательств, человек не может ни сказать, ни сделать ничего осмысленного, — не может использовать свои слова и поступки в целях коммуникации или реализации притязаний на власть, не признавая (имплицитно) нормативной силы рациональных оснований (*reasons*), определяющих то, как вещи связаны между собой, опосредуют либо исключают друг друга. Такое понимание концептуального содержания имеет три примечательных следствия, каждое из которых нашло отражение в рассуждениях и высказываниях целого ряда мыслителей, как всегда, не упомянутых нашим автором.

Первым следствием является радикальный семантический холизм. Если содержания наших понятий обусловлены, как было сказано, отношениями «опосредования» и «определенного отрицания», связывающими их с другими содержаниями, то наш разговор о таких содержаниях должен касаться не только суждений, в которых фигурируют соответствующие понятия, но в конечном счете всего ансамбля (*constellation*) концептуальных обязательств, артикулированных этими отношениями. Последнее есть то, что Гегель называет «Понятием» и что включает в себя, во-первых, суждения, во-вторых, практические обязательства, и в-третьих, обязательства по поводу отношений материальной несовместимости и инференциального следствия, возникающих между различными обязательствами. Хотя, конечно, у нас были и другие защитники семантического холизма (не всегда признававшие себя таковыми), Гегель, возможно, является философом, наиболее приверженным строгому продумыванию логических следствий этого взгляда — не когерентной теории *истины*, но теории *значения* (*условий истинности*).

Далее — здесь я перехожу ко второму следствию рассматриваемого подхода, — если Уиллард Куайн, наш выдающийся философ-холист, имея в виду, в частности, британских абсолютных идеалистов с их холистической онтологией, как-то заметил, что «значение есть то, чем становится сущность, когда ее разводят с объектом и сочетают со словом», Гегель придерживается мнения, что концептуально артикулированными являются не только субъективные состояния, мысли (то есть концептуальные содержания, которыми мы оперируем), но и реалии объективного мира. Монета из меди, не содержащая посторонних примесей, должна расплавиться при температуре 1084 °C (отношение следствия) и не может служить

электрическим изолятором (отношение несовместимости). Такой равноценный модальному реализму непсихологический подход к пониманию концептуального лежит в основе воззрения, требующего признания *концептуальной* артикулированности самого мира в не меньшей степени, чем когнитивного опыта и практической деятельности населяющих его разумных существ. Эту мысль автора книги можно выразить словами Джона Макдауэлла (с которым г-н Гегель, очевидно далекий от англоязычной философии, едва ли знаком): «концептуальное не имеет внешней границы». Наш немецкий коллега, — если я правильно понимаю его позицию, которую он называет «идеализмом», — полагает, что хотя, разумеется, никаких причин сомневаться в существовании внешнего (полностью независимого от концептуальной активности мыслящих интенциональных субъектов) мира и объективных фактов у нас не имеется, мы не можем *постигать* этот мир в его концептуальной артикулированности отдельно от нашего понимания того, что значит интегрировать обязательства в рациональное «первоначально-синтетическое единство апперцепции», которое включает инференциальные следствия и исключает несовместимые обязательства.

Третьим следствием, вытекающим из всего вышесказанного, является воззрение (также ассоциируемое, хотя и не самим Гегелем, с Витгенштейном и все тем же Макдауэллом), которое в философской литературе получило название «идентичностной теории истины». Согласно последней, пропозиция истинна в случае, если ее содержание тождественно факту. В редакции Витгенштейна:

Говоря, полагая, что происходит то-то, мы с этим нашим полаганием не останавливаемся где-то перед фактом, но имеем в виду: это — происходит — так².

Несомненно, этот подход столь же спорен, сколь и эвристически продуктивен. Предупреждая возможные обвинения в теоретической узости и консерватизме, Гегель в своей книге (в полном согласии с Томасом Куном, для нас очевидном, но неявном для автора) доказывает, что для всякого содержания, выражаемого понятием, существенно важно то, как оно *развивалось*. Это «как» представляет собой процесс рациональной интеграции, разворачивающий-

2. Витгенштейн Л. Философские исследования, § 95 // Филос. раб. Ч. 1 / Пер. с нем. М. Козловой, Ю. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 124. В схожем ключе высказывается Фреге в работе «Мысль: логическое исследование»: «факт — это такая мысль, которая истинна» (Философия, логика, язык: Сб. ст. / Под общ. ред. Д. Горского, В. Петрова. М.: Прогресс, 1987. С. 42).

ся в двух измерениях: *амплиативном* (уровень отношения материального следствия — выведения одного обязательства из другого) и *критическом* (уровень отношения материальной несовместимости — выявления конфликта обязательств и их разрешения). Согласно такому взгляду, обращение к *генеалогии* определенного комплекса обязательств обоих типов (*a particular set of inferential-and-incompatibility commitments*), к тому, как они складывались в ходе рационального исправления предшествовавших им обязательств, необходимо для понимания их обоснованности и нормативной *ваledности*, то есть обязательности воплощаемых ими норм.

Для современной философии проблематика, затрагиваемая Гегелем, в значительной степени остается *terra incognita*. Несомненно, его книга дает нам новые темы для размышлений и показывает направление, куда можно двигаться, даже если сам материал, с которым он в столь нетривиальном ключе работает, более-менее знаком нам из литературы и обсуждений последних лет. Эта книга слишком многогранна, слишком многое заслуживает в ней внимания, чтобы вместиться в одну рецензию. Из философски наиболее ценного я бы выделил артикулированную в духе Селларса связь *семантики* с *эпистемологией*, идею о том, что семантико-холистские соображения существенно ограничивают наши эпистемологические концепции (см. раздел «Сознание»), а также (пост)дэвидсоновскую теорию интенциональности и рационального действия (см. раздел «Разум»)³.

«Феноменология духа» — странное произведение; его автор похож на двуликого Януса, вглядывающегося в прошлое философии и пытающегося в то же самое время угадать ее будущее. Он развивает идеи, созвучные новейшим тенденциям (культивируемым в философских и некоторых околофилософских кругах), таким как социально-историцистский подход к осмыслению концептуальной нормативности и семантический холизм, нацеленный на раскрытие изначальной концептуальной артикулированности мира через анализ лингвистических практик (именно в языке последняя себя обнаруживает). По причинам, известным лишь ему одному, автор скрывает свою принадлежность к современным философским течениям, делающую его размышления столь интригующими и резонансными, если не сказать провокационными. Этому релевантному материалу он придал архаичную форму систематического

3. Эта тема впервые освещена в превосходной работе немецкого исследователя Михаэля Кванта, уже переведенной на английский язык: *Quante M. Hegel's Concept of Action* / D. Moyer (trans.). Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004.

всеобъемлющего метафизического повествования. Тональность книги также не соответствуют современному интеллектуальному восприятию. Она излучает солнечную, оптимистическую веру в то, что трагические аспекты человеческого существования, конфликты сознаний и заблуждения ищущего ума являются движущей силой прогресса, и что на путях философии достижимо некое рациональное самопонимание, которое, будучи интернализовано как определенная форма самосознания и экстернализовано как соответствующая ей культура, послужит преодолению системного отчуждения, свойственного мышлению индивидов и институтам модерна.

Эта книга, представляющая сложную амальгаму идей и подходов, отсылок и параллелей (вспомним хотя бы Дьюи с его логическим и лингвистическим рационализмом), содержит слишком много интересного и важного, чтобы можно было просто не заметить ее или проигнорировать по причине специфических трудностей, связанных с неопределенностью терминов и своеобразием слога автора. Смелое, глубокое, исключительно необычное и сознательно противоречивое (*self-consciously contradictory*) произведение, исчерпывающим прочтением которого едва ли кому-нибудь доведется похвалить, — такова «Феноменология духа» Георга Гегеля.

Мне самому хотелось бы написать эту книгу. Быть может, когда-нибудь, погрузившись в стихию вневременно-временного (*timely untimely*) гегелевского Духа и вдохновившись примером Пьера Менара, автора «Дон Кихота»⁴, я это сделаю.

Библиография

- Борхес Х. Л. Пьер Менар, автор «Дон Кихота» / Пер. с исп. Е. Лысенко // Проза разн. лет. М.: Радуга, 1984.
- Витгенштейн Л. Философские исследования // Филос. раб. Ч. 1 / Пер. с нем. М. Козловой, Ю. Асеева. М.: Гнозис, 1994.
- Философия, логика, язык: Сб. ст. / Под общ. ред. Д. Горского, В. Петрова. М.: Прогресс, 1987.
- Brandom R. Georg Hegel's Phenomenology of Spirit // *Topoi*. 2008. Vol. 27. № 1–2. P. 161–164.
- Quante M. Hegel's Concept of Action / D. Moyer (trans.). Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004.

4. «Сочинить „Дон Кихота“ в начале семнадцатого века, — говорит этот персонаж Борхеса, — было предприятием разумным, необходимым, быть может, фатальным; в начале двадцатого века оно почти неосуществимо. Не напрасно ведь прошли триста лет, заполненных сложнейшими событиями. Среди них — чтобы назвать хоть одно — самим „Дон Кихотом“» (Борхес Х. Л. Пьер Менар, автор «Дон Кихота» / Пер. с исп. Е. Лысенко // Проза разн. лет. М.: Радуга, 1984. С. 66).

Keywords: G. W. F. Hegel; *The Phenomenology of Spirit*; conceptual content; normativity; recognition; semantic holism.

In his retrospective review of *The Phenomenology of Spirit* Robert Brandom tries to re-actualize Hegel's ideas, linking his speculative dialectics to the twentieth-century linguistic philosophy and pragmatism. The German philosopher, Brandom argues, definitely concurs with the Wittgensteinian tradition in emphasizing social practices ("uses, customs, institutions") as providing the framework for our understanding of normatively significant contents. But where Wittgenstein is suspicious in principle of philosophical theorizing, Hegel is an ambitious metaphysical system-builder. Coeval with modal realism, Hegel's "idealism" claims that not only our linguistic practices and subjectively entertained thoughts, but objective states of affairs as well are conceptually articulated (as John McDowell put it, "the conceptual has no outer boundary").

The "normative statuses" (Hegel's "being-in-itself" translated into Brandom's slang) are instituted by reciprocal recognition of individual subjects participating in a collective "game of giving and asking for reasons." Recognition — that is what is required for what Hegel calls "actual self-consciousness:" to be what one takes oneself to be. Traditional (pre-modern) society understood normative statuses as objective, written into the non-, pre-, or super-human world as it objectively is independently of any subjective attitudes ("being-for-itself"). Brandom's Hegel condemns this view as essentialist. Norms are made, not found; they are products of our recognitive practices. Still the collapse of the traditional order generates "alienation" (*Entfremdung*) by which Brandom means a characteristically modern process of relativization of the human's moral and political consciousness. What is needed, he thinks (with Hegel), is some way of reconciling what the ancients knew, that our normative attitudes are responsible to our actual normative statuses, with what the moderns learned, that statuses are nothing apart from the attitudes. He accordingly envisages the next stage of human history in which this lesson is explicitly embraced, and the stance of modernity is reconciled with *Sittlichkeit*, so that alienation of the modern (individual) consciousness is overcome. This post-modern form of self-consciousness Hegel calls "Absolute Knowing."

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-2-167-177

Различить добро и зло

Оппозиция Шеллинга и Гегеля

как ось современного этического поля

Ольга Иващук

Российская академия народного хозяйства и госслужбы
при Президенте РФ (РАНХиГС), Москва, Россия, ofi@list.ru.

Ключевые слова: Cogito; зло и добро; scholastic fallacy;
основа и существование; дух; смерть Бога;
борьба за господство; познание; свобода.

В фокусе исследования — проблема различения добра и зла, обострившаяся с XX века. Исследование теоретической эволюции этой проблемы позволило обнаружить найденный Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем подход, не задействованный в современных попытках ее разработки. После экспозиции проблемы автор показывает невозможность найти выход из нее, оставаясь в рамках кантовской постановки, которая продолжает доминировать и сегодня. Это мотивирует обращение к подходам, критически преодолевающим кантианство, прежде всего подходам Шеллинга и Гегеля.

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг связывает действительность зла со свободой человека, высшей потенцией самоволения тварного бытия, в которой его воля потенциально совпадает с божественной. Это порождает конфликт, поскольку центральное место актуальной универсальности может занять только Бог, тварная же самость должна отка-

заться от себя, превратившись в часть универсальной воли. В этом противостоянии Шеллинг видит для сторон только две возможности: подчиниться или подчиниться. Поэтому добром оказывается подчиняющая стратегия самости нетварной, тогда как злом — *та же самая* стратегия самости тварной, но не обеспеченная силой и потому обреченная проигрывать. При таких именно диспозициях зло и становится неотличимым от добра.

Этой стратегии, которая у Гегеля оказывается злом, Гегель противопоставляет новую возможность: оставить центральное место пустым, что означает отказ от господства, но не от самости, как со стороны Бога, который благодаря этому становится духом (общины), так и каждого индивида, становящегося свободным не подчиняя, но *признавая свободу другого*. В заключение гегелевская находка проверяется на релевантность современной ситуации.

Отличить добро от зла

В ПОСЛЕДНЕЕ время феномен зла все чаще попадает в фокус теоретического внимания — становится темой конференций, проектов, статей и монографий. Сборник с говорящим названием «Мыслить зло»¹ был издан по итогам международной конференции, прошедшей в 2019 году в Институте философии Гумбольдтовского университета в Берлине. Ей тематически вторила конференция РГГУ «Метафизика зла» в 2022 году, в 2018-м Григорий Тульчинский издал об этом книгу², а Игорь Гаспаров — серию грантовых статей в 2020-м³. Лейтмотивом недавнего номера «Логоса» «Новые войны» стала неразличимость войны и мира, амбивалентность насилия, которая гомологична проблеме различения добра и зла⁴ и со своей стороны индуцирует возвращение к ней.

Эта волна беспокойства не просто оказалась пророческой тогда, когда еще ничто не предвещало беды. С разных сторон она выводит к свету нашу, разумных существ, неготовность иметь дело с разверзающимся и набирающим силу злом: классический, кантовский, подход к проблеме различения добра и зла сегодня с нею не справляется.

По Канту, проблема состоит в том, что «человек сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму... отступление от него»⁵, притом свободно. Как правильно поясняет Турид Бендер,

1. Das Böse denken: zum Problem des Bösen in der Klassischen Deutschen Philosophie / A. Arndt, Th. Bender (Hg.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
2. Тульчинский Г. Л. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб.: Алетейя, 2018.
3. См., напр.: Гаспаров И. Г. Зло и атеизм: онтологические и этические предпосылки аргументов от зла // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 1. С. 53–68.
4. См.: Ссорин-Чайков Н. Гибридный мир: этнографии войны // Логос. 2022. Т. 32. № 3; Чубаров И., Апполонова Ю. «Старых войн» не было, или Этика дронов (комментарий к статье Николая Ссорина-Чайкова) // Логос. 2022. Т. 32. № 3.
5. Кант И. Религия в пределах только разума // Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 6. С. 32.

... в каждый момент мы находимся в опасности свободно, то есть через интеллигибельный поступок, решить против долга и таким образом стать злыми⁶.

Тут все прозрачно: зло возникает, когда я устанавливаю ненадлежащую иерархию между максимой долга и максимой склонности.

Но уже опыт XX века показал, что проблема уворачивается от разрешения, оборачивая свои крайности в неразличимые тавтологии. День сегодняшний, сдвигая границы войны и мира⁷, только усиливает опасное недоумение.

Поскольку контуры этического поля уже с XX века явно определились как неклассические, обратимся к тому, как они были артикулированы в направленной на него рефлексии. Тогда новый вид его полюсов может быть представлен как с одной стороны «извращение добра» (Анри Безансон), а с другой — «банальность зла» (Ханна Арендт).

С одной стороны, как констатирует Безансон, зло катастрофически возрастает именно в результате радикальных попыток его искоренить, которые выливаются в «опыт удивительного сверхвозрастания зла... так как его путают с добром»⁸. Идя по следам литературы о зле, Безансон пытается нащупать контуры монстра и приходит к мысли, что оруэлловский роман в прорисовке зла преуспел более других: «в нем торжествует чистое зло»⁹. Но стало ли благодаря этому яснее, в чем оно состоит? Безансону суть злого деяния видится в том, чтобы

...оторвать человека от... его естества <...> разрушить... естественный мир, заменить его другим... [который] будет зависеть от его [человека] воли... [благодаря чему] можно стать всемогущим и вечным, можно стать вровень с Богом¹⁰.

Но именно по таким траекториям движется нравственно поступающий индивид Канта: делая максимой поступка категорический императив, он искореняет естественные склонности и, как самозаконодатель, не нуждается ни в каком Боге, занимая, по существу, его место. И сам Безансон отмечает, что описанное им зло

6. Bender Th. Zur Einführung: Das Böse denken // Das Böse denken. S. 4.

7. «...позволяет поставить вопрос о том... что значит жить в мире, в котором не только война не похожа на войну, но и мир — на мир» (Скорин-Чайков Н. Указ. соч. С. 37).

8. Безансон А. Извращение добра: Соловьев и Оруэлл. М.: МИК, 2002. С. 7.

9. Там же. С. 147.

10. Там же. С. 155, 147.

так близко к добру¹¹, что приходится констатировать: предпринятые различающие процедуры вернули мысль к исходной неуловимости предмета, и работу приходится начинать сначала.

Иначе ставит проблему Арендт. Она исследует не роман-антиутопию, а историческую данность, которая размахом зла превзошла все возможные мысленные эксперименты.

Как подчеркивает Арендт, преступники Третьего Рейха, подобные Адольфу Эйхману, поражают тем, что заводят способность суждения (в том числе в правосудии) в тупик. Завоеванием современной цивилизованной юриспруденции является принятие в расчет намерения причинить вред:

Когда такое намерение отсутствует, когда в силу разных причин... способность различать добро и зло снижается, мы понимаем, что преступление не было совершено. <...> [Эйхман] настаивал, что... при осуществлении преступлений, в которых его обвиняли... сам он никогда не совершал физических действий. Суд... признал, что обвинению не удалось доказать обратное¹².

Напротив, было доказано, что он, когда это не противоречило его обязанностям, спас несколько тысяч евреев, депортировав их в Палестину¹³. Более того, Эйхман

...с большой горячностью заявил, что всю свою жизнь следовал моральным представлениям Канта, и в особенности кантианскому определению долга, [и материалы дела представили] подтверждение тому, что он всегда действовал вопреки собственным «наклонностям», чем бы они ни были вызваны... он всегда неукоснительно исполнял свой «долг»¹⁴.

И не только Эйхман — в тех условиях абсолютное большинство нормальных его сограждан

...испытывали искушение не убивать, не грабить, не позволять своим соседям идти на верную гибель. <...> Но... они научились противиться искушению¹⁵.

11. Там же. С. 155–156.

12. Арендт Х. Эйхман в Иерусалиме. Банальность зла. М.: Европа, 2008. С. 412, 367.

13. Там же. С. 72.

14. Там же. С. 204, 207.

15. Там же. С. 224.

Арендт констатирует травматичный для ее приверженности к Канту факт: «Зло в Третьем рейхе утратило тот признак, по которому большинство людей его распознают»¹⁶.

Поэтому в Эйхмане Арендт видит

...новый тип преступника, [который] совершает свои преступления при таких обстоятельствах, что он практически не может знать или чувствовать, что поступает неправильно¹⁷.

Он враг человечества, потому что его преступление угрожает условиям самого (со)существования людей, и он при этом не монстр; «было бы очень удобным поверить, что Эйхман чудовище», но

Проблема с Эйхманом заключалась именно в том, что таких, как он, было много, и многие не были ни извращенцами, ни садистами — они были и есть ужасно и ужасающе нормальными¹⁸.

Преступление такого рода «остается с человечеством в качестве потенциальной возможности его повторения»¹⁹, поскольку любой индивид в определенных условиях может оказаться в положении «человека, не обладающего инструментами различения»²⁰.

Так как различительный потенциал кантовской методологии оказался в новых условиях недостаточным, логично обратиться к учениям, которые критически ее преодолевают, и в особенности многообещающим представляется диалог о зле между Фридрихом Вильгельмом Йозефом Шеллингом и Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем.

Состоялся этот диалог, правда, не напрямую: Шеллинг, судя по всему, не прочитал «Феноменологии духа» и выпустил в 1809 году свое сочинение о свободе, где содержится концепция зла, ущербность которой Гегель в 1807 году, в «Феноменологии духа», уже выявил. Но оба мыслителя используют общий, выработанный ими в полемике с предшественниками, в особенности с Фихте, язык спекулятивного конструирования, почти тождественные обороты которого тем не менее вместили противоположность их взглядов на предмет.

16. Там же.

17. Там же. С. 411.

18. Там же.

19. Там же. С. 406.

20. Бурдьё П. Поле литературы / Пер. с фр. М. Гронаса // Новое литературное обозрение. 2000. № 45.

Зло и свобода: Шеллинг

Шеллинг стремится развить понятие о свободе систематически, отыскав его место в целом «научном мировоззрении»²¹. Может показаться, что «понятие свободы вообще несовместимо с системой»²², о чем свидетельствует Спинозовский пантеизм, уже навлекший критику за фатализм и уничтожение всякой индивидуальности, но «Все зависит от определения принципа, который лежит в основе»²³. Шеллинг соглашается, что в системе Спинозы «отсутствует подлинное понятие свободы»²⁴. Отсутствует оно и у Канта, который понимал под свободой «господство разумного начала над чувственным»²⁵, ведь «такую свободу можно... даже с большей определенностью вывести из системы Спинозы»²⁶.

«Первым совершенным понятием формальной свободы»²⁷ мы обязаны Фихте. Оно состоит в том, что «в последней, высшей инстанции нет иного бытия кроме воления»²⁸. Сам Фихте разъясняет его так²⁹:

Причинность природы имеет свои границы. <...> То, что следует за побуждением, делает (*wirken*) не природа... я делаю это... моя сила... попала под власть вне всякой природы лежащего принципа, под власть понятия. Назовем свободу в этом рассмотрении *формальной свободой*... Согласно этому, кто-нибудь мог бы следовать природному побуждению... и все же, если бы он только действовал с сознанием, а не механически, он был бы свободен в этом значении слова; ибо не природное побуждение, но его сознание природного побуждения было бы последним основанием его действия (*Handeln*)³⁰.

21. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 88.

22. Там же.

23. Там же. С. 89.

24. Там же. С. 96.

25. Там же.

26. Там же.

27. Там же. С. 101.

28. Там же.

29. Я благодарна Кристофу Бикельману, указавшему на этот текст (*Binkelmann Ch. Das Böse ist Ansichtssache — aber auch Realität. Über einen vernachlässigten Aspekt in Schellings Freiheitschrift // Das Böse denken. S. 140–141*).

30. Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения // Он же. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. СПб.: СПбГУ, 2006. С. 155.

Именно такое понятие должно быть сделано «основой всей философии»³¹, хотя для решения поставленной Шеллингом задачи его одного недостаточно: оно не выявляет еще «специфического отличия человеческой свободы»³². Но Шеллинг определенно делает новый, антифихтеанский, шаг, в направлении плюралистического понимания «я» и свободы, которая должна охватывать и самостоятельность природных существ, когда требует

...распространить это единственно возможное положительное понятие бытия самого по себе и на вещи, <...> показать... что не только Я (*Ichheit*) есть всё, но и, наоборот, всё есть Я (*Ichheit*)³³.

Шеллинг использует логический закон основания для доказательства, что охват всех вещей зависимостью от единого начала не исключает, а предполагает их самостоятельность: «если бы... следствие не было бы самостоятельным», тогда «мы имели бы следование без того, что из него следует»³⁴. Отсюда вывод: Бог открывается только в свободных, определяющих себя существах. И это позволяет, не отказываясь от системы, установить как предел такого понимания, как высшую потенцию самостояния тварного, спецификацию и человеческой свободы: она «есть способность к добру и злу»³⁵. К обоснованию этой спецификации Шеллинг движется следующим образом.

Трудность, которая разрушала систематичность прежних учений о свободе — как раз наличие зла в мире, сотворенном Богом. Чтобы положить зло в выведенном отношении, а не впасть дуализм, допуская источник зла наряду с Богом, Шеллинг с самого начала устанавливает различие между сущностью как существующей *actu* (*Existenz*) и сущностью как основой существования или природой (*Grund*)³⁶. Это различие имеет место в самом Боге, поскольку вне его нет ничего:

...Бог содержит в себе внутреннюю основу своего существования, которая тем самым предшествует ему как существующему; однако вместе с тем Бог есть *prius* основы, поскольку основа в качестве таковой не могла бы быть, если бы Бог не существовал *actu*³⁷.

31. Шеллинг Ф. В. Й. Указ. соч. С. 101.

32. Там же. С. 102.

33. Там же. С. 102, 101.

34. Там же. С. 97.

35. Там же. С. 102.

36. Там же. С. 107.

37. Там же. С. 108.

Исходное прабывтие, в котором отношение *Grund* и *Existenz* находится еще в стадии «неразличенности», Шеллинг называет *Ungrund* — безосновное³⁸.

Основу Шеллинг описывает как то, что в Боге не есть он сам, это *Sehnsucht* — труднопереводимое слово, корень которого не *suchen* — «искать», но *Sucht* — «болезненная, самоусиливающаяся тяга»³⁹, в данном случае это тяга порождать самого себя. Это воля, которая хочет порождать себя как Бога, и она над собой не властна, поскольку это темная воля, еще не знает, куда она стремится.

Как направленная к себе, эта тяга-*Sehnsucht* приходит к «внутреннему рефлексивному представлению»⁴⁰, благодаря которому Бог ставит себя перед собой, созерцает, как в зеркале, в себе же — себя, точнее, свое подобие — *Eben-Bild*, и тем самым, различая, впечатлевает, во-ображает (*ein-bildet*) в основу свой образ, и это представление, это различие, удерживающее различенное в единстве, есть Свет или Логос, упорядочивающее Слово, «сам порожденный в Боге Бог»⁴¹ — Сын. Как единство воли и слова, то есть как *Cogito*-образная конструкция целиком⁴², Бог становится творящим духом.

Творением здесь называется разделение: *Cogito*-образная воля, замкнутая на себя и благодаря этому отображенная в себе, тем самым различает себя от себя, производит разделение, которое лишь проявляет единство разделенного подобно свету: «процесс творения состоит только во внутреннем превращении или преобращении первоначально темного начала в свет»⁴³.

Диалектический и круговой характер движения различающего единения позволяет Шеллингу переставить акценты: если исходно основа не имела в себе единства, а лишь предчувствовала его, оно составляло характеристику ума, то теперь прерогативой ума становится движение расхождения сторон различия, тогда как на долю основы остается «единство, содержащееся в ней неосознанно, как

38. Там же. С. 148.

39. Heidegger M. Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) // Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Fr.a.M.: Klostermann, 1988. Bd. 42. S. 217.

40. Шеллинг Ф. В. Й. Указ. соч. С. 110.

41. Там же.

42. Мартин Хайдеггер также отмечает, что бытие сущего, которое в метафизике Нового времени определилось как воля, «презентирует себя себе же самому по способу *ego cogito*» (Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 160).

43. Шеллинг Ф. В. Й. Указ. соч. С. 111.

в семени»⁴⁴, которое проявляется как объемлющее в разделении. Именно поскольку основа по мере разделения на каждой ступени стремится замкнуться на себя, остановить продолжающееся различение, возникает независимое и своевольное тварное единичное сущее — «посредством истинного во-ображения, ибо возникающее во-образуется в природу»⁴⁵. Так возникает жизнь, «живая связь... душа»⁴⁶. В этом процессе «своеволию твари противостоит разум в качестве универсальной воли, которая пользуется этим своеволием и подчиняет его себе как простое орудие»⁴⁷.

Этот процесс совершенствуется, пока в человеке не достигнет той точки, в которой воля единичного существа станет единой с универсальной волей (= разумом). Это ставит человека в исключительное положение: «в нем одном... Бог возлюбил мир»⁴⁸ и именно его как свой образ Он узрел в рефлексии основы, его «самость... поднята из тварности в надтварность» и «уже не орудие»⁴⁹, человек в собственном смысле свободен.

Но изреченное слово, единство света и тьмы, является *actu* духом лишь в Боге, это единство в человеке тоже есть дух, но другой, обособленный от Бога. Вот тут и локализуется возможность зла, которое предстает не как несовершенство или недостаток добра, но как «высшее положительное», ведь к нему «способен только человек, совершеннейшее из всех зримых созданий»⁵⁰.

До человека основа зла остается только потенциальностью. Эта потенциальность — основа всякой жизни, ее стремление быть самодостаточной, то есть собственно живой. И уже поэтому появление ее вместе с откровением Бога в мире не является основанием обвинять Бога в авторстве или желании зла. Бог наделяет свое творение самостью, силой стремиться и совершать. Но с появлением человека, «сверхтварного» существа, представляющего собой своего рода множественную тварную репликацию самого Бога, между ним и Богом возникает конфликт. Универсальность человека устремляет его быть в центре мироздания. Однако слиться с центральной точкой может только нетварный Бог, только в нем его универсальность не потенциальна, а непосредственно совпадает с природой, то есть основой. Природа/основа челове-

44. Там же. С. 110.

45. Там же. С. 111.

46. Там же.

47. Там же. С. 112.

48. Там же.

49. Там же. С. 113.

50. Там же. С. 116.

ка как вторичного уже в силу его места в мире не может совпасть с универсальной волей, но имеет при этом *те же* универсалистские притязания.

Разрешение конфликта состоит в том, чтобы не соперничать с Богом, не пытаться подобно Ему определять самого себя или возводить свою универсальную лишь по природе самость в реальную универсальность, но, напротив, *подчинить* себя универсальной воле, своим свободным решением отдать себя в ее распоряжение.

Самость противится этому, ведь «центр», которому должна добровольно подчинить себя самость, «есть всепожирающий огонь для каждой особенной воли, чтобы выжить в нем, человек должен умереть для всякой особенности»⁵¹. Поэтому в самый момент своего появления самость должна принять решение: отказаться от себя ради причастности к универсальной воле или взбунтоваться против такого порядка.

Заметим сразу, Шеллинг теряет потенциал, заключенный в его понимании «я», и соскальзывает к фихтеанскому формализму. Он видит только две возможности: или самость подчиняется, или пытается господствовать. В первом случае она становится причастной добру, служению единству универсальной воли и ее миропорядку, во втором — ложному единству, которое, противопоставляя себя всеобщему, «отрекается от целого», проигрывая в силе, «становится все более скудным и жалким», обречено погибнуть. Бунт против целого, в котором тварной самости отведено быть только «органом»⁵² божественной самости, и есть *зло*.

Совершить выбор между этими возможностями человек должен не только до появления у него сознания, но еще до рождения⁵³, «в первом творении»⁵⁴, и этим объясняется, что

...человек уже в детстве... проявляет склонность к злу, которую... нельзя будет искоренить ни дисциплиной, ни воспитанием. <...>
И все же никто не сомневается, что это должно быть вменено ему в вину⁵⁵.

Кажется удивительным, что Шеллинг не только не ставит под сомнение обоснованность такого вменения, но прибегает к его метафизическому обоснованию, встраивая в обоснование челове-

51. Шеллинг Ф. В. Й. Указ. соч. С. 127.

52. Там же. С. 135.

53. Там же. С. 132.

54. Там же.

55. Там же.

ческой свободы предопределение, деля людей на добрых и злых «от века». Но деавтономизирующая множественность фихтеанская логика, которая его теперь ведет, этого требует. Истинное единство, связь высшего порядка, которое следует предпочесть самоутверждению, Шеллинг называет любовью. Она напоминает платоновскую Справедливость, связывающую в единство государства граждан, отказавшихся от своей автономности в пользу целого, став его частями. Но здесь отказу должен предшествовать момент свободного *решения*, ведь любовь невозможна без свободы.

Свободное *решение* тварных самостей ничего общего не имеет со *склонностью*, оно направлено, скорее, против таковой. Его характер, как и природу самой любви, Хайдеггер, интерпретируя трактат Шеллинга, поясняет так: любовь *пересиливает* (*überwiegt*) эгоистически стремящуюся к себе волю основы, *подчиняет* ее и имеет к этому вечную *решимость*. Сама же *решимость подчинять* составляет момент, общий всякой — и конечной, и бесконечной — самости, «любовь к себе как сущность всякого сущего», она же «внутреннейшее ядро абсолютной свободы» — зло, которое «должно быть, коль скоро сущее вообще есть»⁵⁶. В другом месте он добавляет:

То, как именно эта основа хочет быть, стремиться для себя всецело к себе, — это, согласно Шеллингу, есть ужасное (*das Schreckliche*) в Боге⁵⁷.

Иными словами, добрым пересиливающее всеобщее начало объявляется единственно лишь потому, что оно побеждает.

Что же до побежденных бунтарей, то их выявление посредством бунта требуется для их исключения, изоляции от добра, «ибо зло, если оно полностью отделено от добра, уже не *есть* зло»⁵⁸, но определяется как *Unwesen*⁵⁹. При этом зло как *Unwesen* едва ли согласуется с тезисом, что зло есть не недостаток, но «высшее положительное». Прав, скорее, Бинкельман, заметивший, что человек определяется у Шеллинга как *Homo malefaciens*. Поскольку выбравший добро человек становится частью божества, то в этом апофеозе вместе с дистанцией от абсолюта, которая, кстати, синонимична сознанию, он теряет возможность выбирать между добром и злом и тем самым — само свое специфическое отличие,

56. Heidegger M. Op.cit. S. 277.

57. Ibid. S. 272.

58. Шеллинг Ф. В. Й. Указ. соч. С. 148.

59. Там же. С. 152.

и в этом пункте «хорошего человека нельзя уже больше представить себе как человека»⁶⁰.

Во всяком случае, очевидно, что путь, пройденный вместе с Шеллингом, вернул наш поиск к началу: «Добро „есть“ зло, та же стратегия господства, и это можно обратить: зло „есть“ добро, конституирует добро в качестве решимости»⁶¹ пересиливать. Добро и зло снова неразличимы.

Зло и господство: Гегель

В йенский период Гегель вполне разделял шеллинговский подход, в котором самостью наделялось все природное бытие. Так, в «Различии...»⁶² проблема, поднятая в духе Шеллинга как защита природы от «поношения», перерастает в проблему контроля господства и надлежащих отношений между самостями. Гегель вскрывает у Фихте связь между объективирующей установкой одинокого рефлексивного субъекта и превращением фихтевской дедукции «замкнутого торгового государства» в обоснование полицейского государства, в котором господствует тотальная слежка и «полиция довольно точно знает, где находится каждый ее гражданин в любое время дня и чем занимается»⁶³. Такое государство выступает как очевидное политическое зло, «государство бедствия» (*Notstaat*). Выделив этот фихтеанский принцип одинокого объективирующего Я как некий предел, «в рамках» которого «все остались... и не могли ему противостоять»⁶⁴, Гегель пытается его преодолеть и уже не оставляет этих попыток. И когда Шеллинг не удержался в русле своей же новации и соскользнул в традиционное подведение единичного под всеобщее, превратив единичное в придаток единственной господствующей универсальной самости, — пути с Шеллингом разошлись. Тогда развернувшаяся у Шеллинга метафизика универсальной воли определилась у Гегеля как люциферическая стратегия.

60. *Binkelman Ch.* Op.cit. S. 146–147.

61. *Ibid.* S. 273.

62. *Гегель Г.В.Ф.* Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотнесении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале 19-го столетия // Кантовский сборник. Межвуз. тематич. сб. науч. тр. Калининград: Издательство Калининградского университета, 1989. Вып. 14. С. 150.

63. *Фихте И.Г.* Замкнутое торговое государство // Соч.: В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. II. С. 225–356.

64. *Гегель Г.В.Ф.* Указ. соч. С. 152.

В качестве источника, из которого он заимствует образ Люцифера, сам Гегель указывает Якоба Бёме, но, вероятно, к его трактовке причастен и Св. Августин, у которого значительно раньше находим метафизическое рассуждение о двух посредниках между Богом и миром, и только один из них — Христос — является истинным, другой же — мнимый посредник, «диавол, принявший вид ангела света»⁶⁵ (перифраз 2 Кор. 11:14), увлекающий людей на путь греха, источником которого является попытка быть универсальным самозаконодателем.

В «Феноменологии духа» Гегель рисует оппозиционную Шеллингу метафизику творения. В ней присутствует тот первородный сын света, который у Шеллинга появляется как в-печатлевание исходной воли при *cogito*-образном замыкании на себя, но он-то, как ушедший в себя, и «оказался отпавшим»⁶⁶, Люцифером. То замыкание основы, которое у Шеллинга есть актуализация Бога, у Гегеля и есть зло. Если у Шеллинга в момент самозамыкания *Sucht* превращается в *Existenz* и «творящий» дух, то у Гегеля, напротив, самозамыкание составляет лишь один из моментов «божественной сущности»⁶⁷, а не исчерпывает ее: «тотчас же был рожден другой» посредник⁶⁸.

Таким образом, у Гегеля простая становящаяся божественная сущность в инобытии «распадается надвое, на то, что осталось добрым и на то, что стало злым»⁶⁹. Поскольку оба определены как моменты, они «не обладают подлинной устойчивостью», начинается их движение: эгоистическое самозамыкание, с одной стороны, которое описано у Шеллинга как становление Бога духом и во-ображение себя в основу⁷⁰; и, с другой стороны, движение

65. Бл. Августин. Исповедь / Пер. М. Сергеев. СПб.: Наука, 2013. С. 173–174.

66. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 390.

67. Там же. С. 391.

68. Там же. С. 390.

69. Там же. С. 391.

70. В «Философии религии» отсылка к Шеллингу и его во-ображающему себя божеству еще явственней: «В Сыне, в определении различия, происходит развитие определения к дальнейшему различию, различие получает свое право — право различия. Этот переход в моменте Сына Яков Бёме выразил следующим образом: первый однородный Люцифер, который был светоносным, светлым, ясным, но *вообразил себя в себе* [курсив мой. — О. И.], то есть положил себя для себя, стал бытием и, таким образом, отпал, но на его место непосредственно поставлен Вечно Первородный» (Он же. Лекции по философии религии // Он же. Философия религии: В 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 2. С. 249).

истинного посредника, который *не* стремится порождать себя же, но, напротив,

...отрешается от себя самого, идет на смерть и этим примиряет с самим собою абсолютную сущность. Ибо *в этом* движении он проявляется как дух⁷¹.

Таков критерий различения добра и зла, который остается полностью вне поля зрения тех, кто остается в плену фихтеанского принципа. При этом вне контекста кажется, что Шеллинг и Гегель говорят об одном и том же.

Так, в обоих подходах речь идет об отрешении. Но Шеллинг понимает под отрешением принесение особенного, человеческого бытия Христа в жертву божественному всеобщему, подавая это как образец доброго выбора: особенность человека должна отмереть, чтобы утвердилась одна — *универсальная* — божественная самость. По Гегелю же, чтобы стать духом, а не просто живым существом, недостаточно просто рефлексивно утвердить свою самость. Надо еще отказаться от стремления *господствовать*, признать *другую* субъективность в качестве субъективности. Эта борьба за признание является работой всей человеческой истории, но первообраз ее формы уже «в себе» содержится в божественной сущности. Жертвует собой и умирает именно Бог, он становится собой через самоуничтожение и смерть, через снятие наличной простоты сущности, благодаря которому происходит воскресение в качестве духа. Бог как дух воскресает в общине, это воскресение «непосредственно выражает поэтому конституирование общины»⁷², «дух есть *община* духа»⁷³, причем не церковь как иерархия, но «сообщество святых»⁷⁴.

Гегель, как и Шеллинг, говорит о гибели конечного, но у Гегеля это не означает, что люди гибнут или исчезают *как* люди, речь идет о переходе их взаимоотношений в иную, бесконечную, форму — форму отношений без господства, форму духа, в качестве истинно человеческой:

71. *Он же*. Феноменология духа. С. 392.

72. Там же.

73. Там же. С. 394.

74. *Он же*. Лекции по философии религии. С. 301.

Во всей этой истории люди осознали... чем является человек, дух: в себе он бог и вместе с тем смертен... и только таким образом выступает как дух⁷⁵.

Эта форма взаимного признания, по Гегелю,

...высшее, и единственно высшее, *поэтому* Христос говорит: «всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам» (Мф. 12:31)⁷⁶.

Как у Шеллинга, так и у Гегеля зло — это превращение отношения всеобщего и единичного. Но у Шеллинга речь идет о попытке единичной самости занять место всеобщей. У Гегеля же само отношение всеобщего и единичного перестраивается так, что всеобщее не побеждает единичное, не превращает его в свою часть, не подводит, не господствует, всеобщее не самость, но способ взаимного полагания множественных самостей, способ их взаимного, и *постольку* само-опосредствования. И тогда любое притязание самости на доминирующее значение, на всеобщность, на центральное место, с самого начала подозрительно как объективация остальных, то есть зло.

Благодаря этому в общине другой положен не как *Eben-Bild*, ущербная копия исходной воли, но как полновесный другой, точнее, другие, множественность и внешность которых конституируется именно *смертью* того, кто у Шеллинга является господином. Смерть Бога — это синоним запрета на притязание занять центральное место, покинутое Богом в непосредственном образе, оно должно оставаться пустым. Тем самым величие мира и все, на что может направляться природная воля,

...все это... опускается в могилу духа <...> из этой глубины дух только и получает сам свое определение... То, что для него значимо, он имеет только в снятии своего природного бытия и воли⁷⁷.

Так решается проблема взаимного признания субъектов *как* субъектов, благодаря чему в другом дух находится действительно у себя, и это — явная антитеза шеллинговскому в-печатлеванию, отсвечиванию в квазидругом. Ведь «субъект есть настолько, на-

75. Там же. С. 295.

76. Там же. С. 301.

77. Там же. С. 288, 291.

сколько он знает себя значимым и значим для других»⁷⁸, а здесь значимым является то, что

...субъективность, постигая свою бесконечную ценность, отказалась тем самым от всех различий господства, силы, сословия, даже рода: перед Богом все люди равны⁷⁹.

Свобода, таким образом, заключается в том, чтобы быть собой именно в другом, а не за счет другого.

При всем том *Cogito* с его опасными притязаниями является необходимым моментом жизни духа, моментом опосредствования. С другой стороны, не всякое опосредствование является пребыванием у себя в другом. Поэтому возникает задача проследить трансформации, способные удержать потенциально злое начало в продуктивной роли. На первый план в ее решении выходит логика, изложение которой в «Энциклопедии философских наук» не случайно предваряется толкованием библейского мифа о грехопадении.

В мифе смерть была наказанием за неповиновение, и это неповиновение было злом. У Гегеля злом оказывается как повиновение собственным природным импульсам, так и желание остаться в слепом повиновении у внешнего руководства, в наивности рая, «этого сада животных»⁸⁰. Человеку *надлежит* выйти из природного состояния, потому что в нем он несвободен, «не таков, каким он должен быть»⁸¹. Чтобы преодолеть это «не-у-себя бытие»⁸² и «стать самим собой»⁸³, он должен свободно «произвести истину», и притом так, чтобы «признать это содержание непронизведенным, в себе и для себя сущей истиной»⁸⁴. Но для этого надо вообще начать мыслить:

Дух не есть голое непосредственное, но существенно содержит в себе момент опосредствования... То единство, которое мы наблюдаем в детях как нечто естественное, должно быть результатом труда и культуры духа. Христос говорит: «Если не стане-

78. Там же. С. 288.

79. Там же. С. 299.

80. *Он же*. Феноменология духа. С. 390.

81. *Он же*. Лекции по философии религии. С. 316–317.

82. Там же. С. 323.

83. Там же. С. 327.

84. Там же. С. 329.

те, как дети» и т. д., но он не говорит, что мы должны оставаться детьми»⁸⁵.

Поэтому и расставание с раем не наказание:

На деле в самом понятии духа лежит, что человек от природы зол, и не нужно представлять себе, что это могло бы быть иначе. <...> Дух должен быть свободен, и тем, что он есть, Он должен быть благодаря самому себе⁸⁶.

В мифе о грехопадении именно познание (добра и зла) обозначается

...как божественное состояние... и лишь посредством познания реализуется изначальное призвание человека быть образом божьим⁸⁷.

Два соблазна стоят на этом пути. 1) Поскольку человек, не будучи по своему понятию природным существом, «ведет себя как природное существо и следует целям вожделений, он *хочет* зла»⁸⁸. 2) Но и когда человек

...ставит себе цели из себя и черпает из себя материал своих действий; доводя эти цели до последней крайности, зная и желая лишь себя в своей особенности и отмечая всеобщее, — человек зол, и этим злом является его субъективность⁸⁹.

В «Философии религии» Гегель поясняет: для конечной субъективности «Определение добра является... произволом... это вершина такой субъективности», которая равна абстрактной свободе, то есть

...отрекающейся от истины и развития истины, парящей в себе и знающей, что то, что имеет значимость для нее, представляет собой только ее определения, что она господствует над тем, что есть добро и зло⁹⁰.

85. Он же. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т. 1. Наука логики. С. 131.

86. Там же.

87. Там же. С. 130.

88. Там же. С. 131.

89. Там же.

90. Он же. Философия религии. С. 325–326.

Такая субъективность в своем стремлении *занять место* истины знает, что зло в ней самой, но в той же мере, в какой она стремится заменить истину своим всеобъективирующим господством, она не признает этого своего знания и тем самым замыкается в своей конечности: «На этой ступени раздвоения имеет место вся конечность мышления и воли»⁹¹. Движение этого раздвоения и уничтожает конечность.

Зло, таким образом, преодолевается на пути познания. Гегелевская «Наука логики» и является развернутым ответом на вопрос, как должно строиться такое познание, в котором сама его объективность не объективирует. Но создание новой логики — еще не конец пути, к этому познанию надо организовать всеобщий доступ и воспитание («чтобы нравственное, духовное стало второй природой индивидуума, есть вообще дело воспитания и образования»⁹²), создать формирующие нравы институциональные условия, законы и т. д.⁹³ И эти институциональные условия должны быть светскими. Хотя церковь — «учредительница учительства», в котором «рождается субъект»⁹⁴, воспитание к свободе — дело не церковное: церковь как воплощение примиренного начала должна господствовать над началом мирским, не примиренным, и этим «бездуховное содержание мира»⁹⁵, которое должно было погрузиться «в могилу духа», напротив, вносится в саму церковь, порождая иерархию, организацию господства.

Поэтому борьба за добро — это борьба за организацию создающих противовесы закреплению всяческих иерархий светских нравственных и государственных институтов и образования, которое увенчивается философией. Последняя ни в коем случае не должна оставаться привилегированным и «обособленным святылищем», но как этого достичь — этот вопрос он адресовал «эмпирическому настоящему»⁹⁶.

Зло и *Cogito*

Таким образом, гегелевское мышление добра и зла не ограничивается трансцендентальным измерением, будь таковое трансцендентальным пространством *Ichheit* или пространством по-

91. Там же. С. 131

92. Там же. С. 167.

93. Там же. С. 259.

94. Там же. С. 315.

95. Там же. С. 323.

96. Там же. С. 333.

тенцирования единственной на свете универсальной самости, но осуществляется в социальном измерении, в пространстве межиндивидуальном, в поисках институциональных условий избегания господства, взаимного признания индивидов в качестве свободных субъектов. Поэтому борьба со злом немыслима в обход коллективного определения расстановки социальных сил, которую вслед за Элиасом можно было бы назвать социальной фигурацией⁹⁷, объединяющей не замкнутых индивидов *homo clausus*, но открытых друг другу *homini aperti*⁹⁸.

На этом пути различие добра и зла, по крайней мере, возможно, хотя гегелевский подход отнюдь не предоставляет готовых рецептов преодоления зла, но, напротив, предполагает, что предотвращение объективации другого всякий раз является новой задачей в новой межиндивидуальной фигурации.

Перестает быть загадочной и причина неудачных попыток различить добро и зло. Безансон очень метко сравнивает их с бессилием пана Когито перед лицом неуловимого смертоносного дракона из стихотворения Збигнева Херберта⁹⁹. Но при этом ни герой стихотворения, ни сочувственно идентифицирующие себя с ним теоретики не догадываются, что чудовище, от которого пану Когито приходится терпеть поражение, и есть он сам¹⁰⁰.

Точка зрения *одинокого Я* — *Cogito* — *всегда* является проводником стратегии *господства*, которое устанавливается в ней посредством объективации всего, кроме самого *Cogito*. Единственность признаваемого ею субъекта исключает субъектность его

97. *Elias N. What Is Sociology? // The Collected Works of Norbert Elias: In 18 vols. Dublin: University College Dublin Press, 2012. Vol. 5. P. 123.*

98. *Ibid. P. 125.*

99. «Счастливчик Святой Георгий: / из рыцарского седла / он мог оценить и силу / и движенья дракона / Пану Когито / приходится хуже... / чудовище пана Когито / лишено измерений / трудно его описать терминов не найти... / можно подумать / что оно привиденье... но оно есть / есть несомненно... / доказательство его бытия / его жертвы... / Пан Когито хочет вступить / в неравную схватку... / прежде чем он падёт / поваленный силой бессилья / умрет заурядно без славы / бесформенностью задохнется» (Херберт З. Чудовище пана Когито // Горбаневская Н. Мой Милош. М.: Балтрус, 2012. С. 269).

100. Ошибка, вполне гомологичная описанной у Пьера Бурдьё *scholastic fallacy* и свойственная далеко не только теоретикам (см., напр.: Бурдьё П. Экономическая антропология. Курс лекций в Коллеж-де-Франс (1992–1993). М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019. С. 294). Подробнее см.: Иващук О. Ф. Гегель о философской потребности и философская потребность его времени // *Nomothetika: Философия. Социология. Право*. 2020. Т. 45. № 3. С. 400–410.

предмета, то есть отсекает от предмета доступ к самоопределению, а также доступ субъекта к самопознанию в качестве субъекта. Принятие этой точки зрения за единственно возможную, само собой разумеющуюся или за точку зрения свободы означает такое сужение собственного горизонта, которое лишает защиты от уподобления «дракону», от вовлечения в игру по его правилам, исключая возможность распознать причину собственных неудач в этой фатальной игре.

Не будучи распознанным, этот механизм срабатывает безукоризненно даже в искушенной и высокоранговой теории, например, в случае Арендт и Безансона. Так, Арендт, хотя и показывает, что в случае Эйхмана категорический императив не работает, но не готова распознать в нем, представляющем собой освящение самозаконодательства индивида, теоретическую ошибку и источник практического зла.

В случае Безансона действие *scholastic fallacy* обнаруживается в толковании оруэлловского романа, когда он усматривает победу зла в торжестве его воплощения — О'Брайена над Уинстоном — «последним человеком». А вот Оруэлла точность его художественной логики не подвела. Безансон, совершенно о том не догадываясь, цитирует из него как раз то место, где таится дьявол. В ответ на вопрос О'Брайена «Вы полагаете, что Вы морально выше нас, лживых и жестоких?» Уинстон заявляет: «Да, я считаю, я выше вас»¹⁰¹. Но это и есть фарисейская закваска: ответ обнаруживает, что они спорят за место в символической иерархии, за право объективировать другого: «Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как... этот мытарь» (Лк. 18:11). В каждом из них пан (то есть *господин*) *Cogito*, его установка на господство, его дракон, его *scholastic fallacy* — победила их обоих.

Библиография

- Арендт Х. Эйхман в Иерусалиме. Банальность зла. М.: Европа, 2008.
Безансон А. Извращение добра: Соловьев и Оруэлл. М.: МИК, 2002.
Бл. Августин. Исповедь / Пер. М. Сергеев. СПб.: Наука, 2013.
Бурдьё П. Поле литературы / Пер. с фр. М. Гронаса // Новое литературное обозрение. 2000. № 45.
Бурдьё П. Экономическая антропология. Курс лекций в Коллеж-де-Франс (1992–1993). М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019.
Гаспаров И. Г. Зло и атеизм: онтологические и этические предпосылки аргументов от зла // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 1. С. 53–68.

101. Безансон А. Указ. соч. С. 158; Оруэлл Дж. 1984. М.: Азбука-классика, 2005. С. 251.

- Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Он же. Философия религии: В 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 2.
- Гегель Г. В. Ф. Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотношении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале 19-го столетия // Кантовский сборник. Межвуз. тематич. сб. науч. тр. Калининград: Издательство Калининградского университета, 1989. Вып. 14.
- Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т. 1. Наука логики.
- Ивашук О. Ф. Гегель о философской потребности и философская потребность его времени // *Nomothetika: Философия. Социология. Право*. 2020. Т. 45. № 3. С. 400–410.
- Кант И. Религия в пределах только разума // Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 6.
- Оруэлл Дж. 1984. М.: Азбука-классика, 2005.
- Ссорин-Чайков Н. Гибридный мир: этнографии войны // *Логос*. 2022. Т. 32. № 3.
- Тулчинский Г. Л. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб.: Алетейя. 2018.
- Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство // Соч.: В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. II. С. 225–356.
- Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения // Он же. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. СПб.: СПбГУ, 2006.
- Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // *Вопросы философии*. 1990. № 7.
- Херберт З. Чудовище пана Когито // Горбаневская Н. Мой Милош. М.: Балтрус, 2012.
- Чубаров И., Апполонова Ю. «Старых войн» не было, или Этика дронов (комментарий к статье Николая Ссорины-Чайкова) // *Логос*. 2022. Т. 32. № 3.
- Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2.
- Bender Th. Zur Einführung: Das Böse denken // *Das Böse denken: zum Problem des Bösen in der Klassischen Deutschen Philosophie* / A. Arndt, Th. Bender (Hg.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Binkelman Ch. Das Böse ist Ansichtssache — aber auch Realität. Über einen vernachlässigten Aspect in Schellings Freiheitschrift // *Das Böse denken: zum Problem des Bösen in der Klassischen Deutschen Philosophie* / A. Arndt, Th. Bender (Hg.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Das Böse denken: zum Problem des Bösen in der Klassischen Deutschen Philosophie / A. Arndt, Th. Bender (Hg.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Elias N. What Is Sociology? // *The Collected Works of Norbert Elias: In 18 vols*. Dublin: University College Dublin Press, 2012. Vol. 5.
- Heidegger M. Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) // *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Fr.a.M.: Klostermann, 1988. Bd. 42.

DISTINGUISH BETWEEN GOOD AND EVIL. THE OPPOSITION BETWEEN SCHELLING AND HEGEL AS THE AXIS OF THE MODERN ETHICAL FIELD

OLGA IVASHCHUK. Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), Moscow, Russia, ofi@list.ru.

Keywords: Cogito; evil and good; scholastic fallacy; ground and existence; spirit; death of God; struggle for dominance; knowledge; freedom.

The article focuses on the problem of distinguishing between good and evil, which has become more acute since the twentieth century. The study of the theoretical evolution of this problem discovers the approach found by G. W. F. Hegel, which was not used in modern attempts to develop it. After exposing the current state of the problem, the author shows the impossibility of finding a way out of it, remaining within the Kantian formulation of it, which continues to dominate today. This motivates the appeal to approaches that critically overcome Kantianism, primarily the approaches of Schelling and Hegel.

F. W. J. Schelling connects the reality of evil with the freedom of human, which potentially coincides with the divine. This gives rise to conflict, since only God can occupy the central place of actual universality, while the creature must renounce itself, being integrated as a part into the deity. In this confrontation, Schelling sees only two possibilities: to subdue or to submit. Therefore, the conquering strategy of the uncreated self turns out to be good, while the evil is the same strategy of the created self, not backed by power and therefore doomed to lose. Then evil becomes indistinguishable from good.

To this strategy which in Hegel becomes the evil, Hegel opposes a new opportunity: to leave the central place empty, which means renunciation of domination, but not of self, as for God, who through this becomes the spirit (of the community), so for every individual, who becomes free, not subjugating, but recognizing the freedom and self of the other. In conclusion, the Hegelian find is tested for relevance to the current situation.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-2-179-199

Релятивист, плюралист, синкретист... Необычный портрет одного философа

Игорь Джохадзе

Институт философии РАН, Москва, idzhokhadze@iph.ras.ru

Ключевые слова: Оксана Целищева; Ричард Рорти; аналитическая философия; прагматизм; периодизация; историцизм.

В своей книге Оксана Целищева прослеживает эволюцию воззрений Ричарда Рорти «от резкой критики до признания» аналитической философии в ее диалоге-противостоянии с континентальной традицией. Выступив своего рода дисциплинарным провокатором в «Философии и зеркале природы» (1979), Рорти, по версии Целищевой, к 1990-м годам умерил критический пыл и пришел к некоему «философскому экуменизму». Вывод этот, однако, не укрепляется серьезными аргументами. Сочинения Рорти 1990–2000-х годов не позволяют утверждать, что отношение мыслителя к аналитической философии с течением времени как-то заметно менялось. Американский философ-прагматист критиковал аналитиков за узость теоретических интересов, пренебрежение историей философии, изоляционизм. Лингвистический поворот, по мнению Рорти, оказался полезен лишь тем, что «переориентировал профессиональных философов с проблематики опыта на проблематику языковых практик», позволив «высвободиться из тенет эмпиризма». В тенденциях, характерных для аналитической философии конца

XX — начала XXI века, Рорти усматривал признаки вырождения «онтотеологической» мысли.

Философ-моноидеист, на протяжении 35 лет своей жизни придерживавшийся одной, в сущности, неизменной позиции (антирепрезентационизм, историцизм, критика эмпиристских догм), Рорти, в реконструкции Целищевой, напротив, предстает вечно сомневающимся в себе, колеблющимся между «парадигмами» и традициями мыслителем, глубоко озабоченным проблемой самоидентификации. При этом автор ограничивается почти исключительно метафилософскими рассуждениями (о специфике философии как академической дисциплины, о борьбе факультетов, сообществ и школ) и обсуждением взаимоотношений Рорти с коллегами — аналитическими и континентальными философами. Самое же интересное в его творчестве (от своеобразного дефляционизма до «редескрипции» Гегеля, Фрейда и Дьюи) остается за кадром. История философии здесь фактически подменяется социологией и психологией знания. Для адекватного понимания идей Рорти это мало что дает.

У ТЕХ, кто знаком с творчеством Ричарда Рорти, по прочтении книги Оксаны Целищевой, вероятно, останется больше вопросов, чем ответов. Автор прослеживает эволюцию Рорти «от резкой критики до признания» аналитической философии в ее диалогическом противостоянии с континентальной традицией. Выступив своего рода дисциплинарным провокатором в «Философии и зеркале природы» (1979), Рорти, по версии Целищевой, к 1990-м годам умерил критический пыл и, после яркого и достаточно продуктивного периода *Sturm und Drang*, пришел к некоему «философскому экуменизму». Он добился желаемого, считает автор, «затмив кумиров аналитической публики. <...> Полемический задор угас, поскольку в нем уже не было никакого смысла» (234–235). В ту пору профессор Виргинского университета, Рорти в одной из работ назвал себя «маргинальным аналитическим философом». Эта характеристика, говорит Целищева, «вполне оправдывает то, что мы приписываем Рорти в данной книге, не очень-то отклоняясь от действительного положения дел» (11. — Курсив мой. — И. Д.).

Целищева начинает с критики коллег — исследователей современной западной философии. Распространенное среди них представление о Рорти как непримиримом враге аналитической традиции, культурном релятивисте и адепте постмодернизма является «результатом невнимательного и зачастую нетерпеливого чтения», утверждает она (51). Пишущие о Рорти, по ее наблюдению, в основном ограничиваются анализом раннего творчества философа, оставляя без внимания его публикации 1990–2000-х годов. Единственное издание, на которое автор при этом ссылается, сборник «Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст» вышел ни много ни мало четверть века назад. Более поздние тексты она игнорирует.

В роли «мальчика для битья» в книге фигурирует Михаил Рыклин (в прошлом сотрудник сектора аналитической антропологии Института философии РАН, знавший Рорти лично и опублико-

Рецензия на книгу: Целищева О. И. Ричард Рорти: «маргинальный аналитический философ». М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021. — 352 с.

вавший первое русскоязычное интервью с ним в журнале «Логос»¹⁾. Автор книги цитирует Рыклина:

[Рорти стремится лишь] разгрузить философский корабль от балласта представляющихся ему ненужными проблем. В сущности, он предлагает сохранить все, но без оснований².

Такую характеристику прагматизма Рорти Целищева считает «сверхупрощением, которое, если прибегнуть к каламбурю, „в сущности“ ничего не характеризует» (16). Рыклинская интерпретация и схожие с ней трактовки, утверждает она (комментируя дискуссию в ИФ РАН), не схватывают сути воззрений Рорти.

Не ограничиваясь этими замечаниями общего характера, автор знакомит читателя с отдельными высказываниями участников круглого стола 25-летней давности:

Из текстов [Рорти] вымывается проблематика субъекта-основания и объекта-обосновываемого, они приобретают черты лишённой патетики литературы, и притязания Рорти на прагматизм объясняются его желанием привить прагматизм к древу мировой интеллектуальной культуры³.

Данное рассуждение все того же Рыклина, приведенное Целищевой как прямая цитата, действительно, звучит странно. Автор иронично замечает:

Из этого пассажа не очень понятно, что, собственно... «вымывается», как и непонятно то, почему литература должна быть обязательно патетической, и почему представление философских взглядов не может быть литературным (16).

Здесь (как и во многих других местах книги о «маргинальном аналитическом философе») все перевернуто с ног на голову. Ни о каких «притязаниях Рорти на прагматизм» Рыклин не говорил (эта фраза взялась неизвестно откуда), как и не утверждал, что философия не может быть литературной (ровно наоборот). Полная, без купюр и перестановки местами реплик, цитата выглядела бы так:

1. Философия без оснований. Беседа М. Рыклина с Р. Рорти // Логос. 1996. № 8. С. 132–154.
2. Круглый стол в Институте философии РАН с участием Ричарда Рорти // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст / Отв. ред. А. Рубцов. М.: Традиция, 1997. С. 88.
3. Там же. С. 87.

Последователь Дьюи и Дэвидсона, Рорти неутомимо прививает прагматизм к древу мировой интеллектуальной культуры. <...> Рорти устанавливает новые правила чтения философских текстов: прежде всего он отрицает за ними способность что-либо обосновывать, всячески историзует их... Из текстов вымывается проблематика субъекта-основания и объекта-обосновываемого, они приобретают черты лишенной патетики литературности. Отсюда более позитивное отношение к Прусту, чем к Ницше, и к Набокову, чем к Хайдеггеру⁴.

Можно не соглашаться с оценками Рыклина (последнее утверждение о Хайдеггере и Ницше я бы счел некорректным). Но прежде чем критиковать оппонента, нужно как минимум понять его мысль и дать возможность читателю или слушателю сделать то же самое.

На протяжении всей книги Целищева демонстрирует исключительно вольное обращение с источниками, включая тексты самого Рорти. Например, в пятой главе, озаглавленной «Релятивист», она рассказывает о том, как американский философ в статье «Томас Кун, скалы и законы физики»⁵ полемизировал с критиком куновского «релятивизма» нобелевским лауреатом по физике Стивеном Вайнбергом. Прагматистская риторика Рорти, направленная против «некомпетентных мнений ученых-естественников о философских проблемах... не вызвала поддержки самого Куна», отмечает автор (187). Спорить с этим, конечно, нельзя: статья Рорти в защиту Куна была опубликована в 1997 году — через год после смерти Куна. Автор, однако, приводит слова самого Рорти: «Кун был смущен моей защитой его». Чтобы понять, как такое возможно, достаточно сверить «цитату» с оригиналом: «Кун *был бы* смущен...» (*would have been embarrassed*)⁶, говорит Рорти, и это все объясняет. Отбросив частицу «бы» и вернув таким способом Куна к жизни, Целищева пускается в пространные рассуждения о вероятных причинах смущения философа, пожелавшего дистанцироваться от «маргинала» Рорти. В частности, она утверждает:

4. Там же. С. 87–88.

5. Rorty R. Thomas Kuhn, Rocks and the Laws of Physics // Common Knowledge. 1997. Vol. 6. № 1. P. 6–16.

6. *Idem*. Philosophy and Social Hope. Harmondsworth: Penguin Books, 1999. P. 187.

Защита философов науки от самодовольства ученых-естественников является для Рорти способом отстаивания автономии философии. <...> Удивительно, но этого обстоятельства никто не хочет видеть, а ведь это настоящий разворот в сторону аналитической философии (188–189).

Автор заблуждается. Защищая Куна от Вайнберга и подобных ему критиков, Рорти отстаивает не автономию философии как научной (или квазинаучной) дисциплины, а исключительные права прагматизма и «культурной политики», герменевтики, историцизма. Дисциплинарных границ между философией, публицистикой и наукой Рорти не признает. Сама Целищева в следующей главе отмечает, что подобная културалистская «крайность» (растворение философии в интеллектуальной истории и беллетристике, стирание границ между дисциплинами и т. д.) нужна Рорти «для демонстрации важного тезиса об отсутствии у философии автономии», ведь «для автономии требуется выделение того, что можно назвать сущностью, но как раз сущность как философская категория полностью отрицается Рорти» (212). О каком же «развороте» к аналитической философии и защите ее автономии может тогда идти речь? Называя себя философом «лишь маргинально „аналитическим“» (*the only marginally „analytical“ kind*), Рорти, вопреки утверждению Целищевой, не делает никаких реверансов «в сторону естественных наук» (187) и сциентистского лобби американских философских департаментов, а напротив, подчеркивает свою *недостаточную* (даже для Томаса Куна, Дэвида Рисмена или Ричарда Сеннета) научность и «аналитичность».

Анализируя шестой, предпоследний этап эволюции Рорти (2002–2004), автор опирается на один-единственный текст — статью «Аналитическая философия и трансформация философии», которая была написана Рорти в 1999 году. Этот историко-философский «анахронизм» Целищева в своей кандидатской диссертации, которая легла в основу книги, объясняет тем обстоятельством, что сам Рорти к моменту публикации работы «не был уверен в своевременности ее появления, в силу ее радикальности». Целищева высказывает предположение, что «особая откровенность» статьи являлась «одной из причин, по которой он (Рорти) „спрятал“ ее в практически недоступном журнале *Stanford Humanity Review*», прекратившем свое существование как раз в год публикации этой самой статьи, то есть в 2000-м. Она отмечает:

Такого рода источники, мало доступные исследователю, ценны полной откровенностью авторов, не заботящихся о возможной критике, и фактически предназначенные для «внутреннего» потребления (244).

Сразу возникает масса вопросов. Если Рорти писал текст для внутреннего потребления (что бы это ни значило), зачем он его отослал в журнал, недоступность которого сильно преувеличивается автором? Откуда Целищевой известно, что Рорти «не был уверен в своевременности появления» этой статьи? У философа, снискавшего репутацию «антиэпистемологического радикала»⁷ и «анархиста»⁸, немало текстов и более откровенных по тону, и куда более острых по содержанию, которые он не стеснялся публиковать. Целищева использует русский перевод «спрятанного» Рорти текста, опубликованный в 2014 году в книге Виталия Целищева «Философский переписчик» (другой перевод, выполненный Александром Юргановым, вышел в 2018 году в «Философском журнале» с разрешения вдовы философа Мэри Варни Рорти). Целищев уведомляет:

Рукопись этой статьи, которая представляет текст... выступления на конференции, мне передал Рорти. Я не смог найти ее опубликованный вариант, и данный перевод основан на рукописи⁹.

Действительно, ни в последнем номере *Stanford Humanities Review* (2000. Vol. 8. № 1), ни в остальных номерах журнала никаких текстов Рорти нет. Откуда же Целищевой известно, что статья была все же опубликована? История почти детективная.

В этом загадочном тексте прагматист и релятивист Рорти, по выражению Целищевой,

...свершает одну из степеней «схождения к иррационализму», утверждая, что существование феномена экзистенциальной трансформации, которая мистична по своей природе... важно для гуманитарных наук (257).

7. West C. The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. Madison: University of Wisconsin Press, 1989. P. 207.
8. Szahaj A. The Limits of Interpretive Anarchy: Rorty, Eco, and Fish // The Philosophy of Richard Rorty / R. E. Auxier, L. E. Hahn (eds). Chicago; La Salle: Open Court, 2010. P. 398.
9. Целищев В. Философский переписчик: переводы и размышления. Новосибирск: ОмегаПресс, 2014. С. 263.

Под «экзистенциальной трансформацией» понимается здесь кьеркегоровская метанойя — преображение личности во Христе. Целищева подозревает Рорти в неискренности: как атеист может апеллировать к мистико-религиозному опыту, пусть даже философски и литературно «нагруженному»? Не риторический ли это прием, хитрая полемическая уступка противникам аналитической философии? (Или же Рорти, наоборот, проговаривается, обнаруживает свою «бессознательную религиозность»?) Но разве для того, чтобы писать о Кьеркегоре, Тертуллиане или апостоле Павле, обязательно быть религиозным автором? В экзистенциальном преображении, являющемся (цитирую Рорти по переводу Юрганова) «результатом особенного, отрешающего, экстатического столкновения»¹⁰ человека с чем-то радикально иным, заставляющим его отказаться от старого взгляда на мир, от унаследованных культурных привычек и предрассудков, *нет ничего мистического*.

Подобного рода столкновение Платон имел с Сократом, Мирандола — с Платоном, Ромео — с Джульеттой, Гитлер — с Вагнером, Куайн — с Карнапом, Гарольд Блум — с Блейком и множество идеалистически настроенных людей — с такими социальными движениями, как марксизм, феминизм, фашизм и борьба за права гомосексуалистов¹¹.

Кьеркегор с его скачком веры — только один из примеров. Религия тут, в сущности, не при чем, и ни в какой мистицизм и иррационализм Рорти не скатывается.

Задача Целищевой показать, что к началу 2000-х годов Рорти становится толерантнее к аналитической философии. Теперь он — «плюралист».

Согласно Рорти, аргументация как прерогатива аналитической философии может играть двоякую роль — сопоставление философских взглядов, чего Рорти не рекомендует делать, и систематизация этих взглядов. Такой подход является откровенно компромиссным в отношении аналитической философии (260).

Здесь автор книги *приписывает* Рорти точку зрения Дэвида Льюиса, которую сам Рорти определенно не разделяет. Льюис (не упомянутый Целищевой) рассуждает о «до-философских

10. *Рорти Р.* Аналитическая и трансформативная философия / Пер. с англ. А. Юрганова // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3. С. 12.

11. Там же.

мнениях» (*pre-philosophic opinions*), «упорядочивать» которые, сводя в систему, призвана философия — вместо того чтобы пытаться «опровергать или подтверждать их в какой-либо степени»¹². Это позиция философов-аналитиков, систематиков, анти-историцистов. Им противостоят философы-экзистенциалисты, холисты и контекстуалисты, занятые «рассказыванием историй», расширяющих интеллектуальные горизонты и эксплицирующих новые способы размышления. Это второе («разыгрывание одних конечных словарей против других»¹³, в терминологии Рорти, а в терминологии Целищевой — «сопоставление философских взглядов») есть именно то, что *рекомендует* делать американский философ.

Рорти, гнет свою линию автор книги, «идет на еще один компромисс, говоря об ограничениях историцизма» (261). В чем же усматривает «ограниченность» историцизма Рорти-историцист? Вот отрывок из рассуждения Рорти (в переводе Виталия Целищева), который Целищева приводит в подтверждение своих наблюдений:

Важно, что историцизм имеет... пределы — не каждый способ разговора и мысли ухватывает вещи, не каждая философская проблема может быть кандидатом на терапевтическое рассасывание¹⁴.

Как и в предыдущем случае, Рорти излагает здесь позицию своих оппонентов — аналитических философов, антиисторицистов. Они (а не он) утверждают, что не все решает аудитория, что не всякий «словарь» хорош, если полезен как инструмент для достижения чьих-то целей, что не любая теория подлежит редескрипции, терапевтическому «преодолению» (*dissolution*), или снятию. Для ясности процитирую перевод Юганова:

12. Там же. С. 15.

13. Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 78.

14. Рорти Р. Аналитическая философия и трансформация философии // Целищев В. Философский переписчик. С. 277.

Существенно важным для этого движения [аналитической философии. — И. Д.] является признание, что историзм имеет свои пределы...¹⁵

Как раз в этом-то Рорти с аналитиками и не согласен. Полезны, говорит он, философы-историцисты и ревизионисты, избретатели новых метафор и «словарей описания», а вовсе не те, кто пытается (по примеру логических эмпиристов) оградить философию от истории, культурной политики и поэзии и поставить ее «на безопасный путь науки»¹⁶. Будущий положительный имидж аналитической философии Рорти связывает с отказом ее практиционеров от этой позиции — не от стремления к обновлению и развитию философского языка, как ошибочно поясняет Целищева (263), а от сциентистских претензий отцов-основателей философской традиции, частично преодоленных в творчестве их продолжателей — позднего Людвига Витгенштейна, Уилларда Куайна, Уилфрида Селларса, аналитических прагматистов, многое сделавших для того, чтобы вернуть философию «на гегельянскую, историцистскую, романтическую стезю»¹⁷. Противопоставление историцизма и антиисторицизма (философов типа Дэвида Льюиса, Бертрانا Рассела или Рудольфа Карнапа и философов типа Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, Фридриха Ницше или Мишеля Фуко) — ключевая дихотомия позднего Рорти¹⁸. Никакие компромиссы в этом вопросе для него не приемлемы.

После «плюралистского» (он же «экзистенциально-трансформативный») периода эволюции Рорти следует, по версии Целищевой, седьмой и последний, «синкретистский» этап (примерно 2004–2007). Понять, в чем его отличие от предыдущих этапов, практически невозможно. Высказывания, свидетельствующие о синкретизме Рорти, автор книги извлекает из трех сочинений философа, одно из которых относится к 2004 году, остальные еще более ранние — 1983 и 1998 годов. Эта несообразность Целищеву, кажется, не смущает. В двух словах резюме книги следующее:

15. «*It is essential for this movement that historicism have its limits*» (Рорти Р. Аналитическая и трансформативная философия / Пер. с англ. А. Юрганова. С. 15).

16. Там же. С. 16.

17. Там же. С. 18.

18. См.: Rorty R. Intellectual Autobiography // The Philosophy of Richard Rorty. Р. 13–14.

разочаровавшись к концу жизни и в метафизике, и в сциентизме, Рорти проходит к «глобальному скептицизму» в отношении как аналитической, так и континентальной традиции. «Все философское предприятие», по его мнению (точнее, по мнению Целищевой, которая транслирует его мысли), «явно находится в неудовлетворительном состоянии» (296–297), в застое — по причине отсутствия «захватывающих картин, таких как у Витгенштейна» (297). Прогресс в философии, излагает автор позицию Рорти, достигается «не кропотливым трудом над исследовательскими программами, а в представлении захватывающих философов картин» (304). Ни Витгенштейн, ни Хайдеггер, ни другие мыслители прошлого и настоящего уже «не захватывают воображения читателей»; интеллектуальная публика, пресытившаяся логическим эмпиризмом, феноменологией, экзистенциализмом и постмодерном, «ожидает Годо», то есть прихода нового философского гения.

Теперь обратимся к оригинальному тексту Рорти и сравним с пересказом Целищевой.

Развитие философии, — говорит он, — происходит не благодаря скрупулезному претворению в жизнь исследовательских программ, которые рано или поздно угасают. Философия движется силой воображения мыслителей-одиночек, подобных Гегелю или Хайдеггеру: они открывают новые перспективы и объясняют нам, что прежде мы находились в плену картины (*tell us that a picture has been holding us captive*¹⁹)²⁰.

О «неудовлетворительном состоянии» западной философии здесь ни слова не сказано. Подчеркивая «роль личности» в интеллектуальной истории и культуре, Рорти делится своим пониманием того, как эта история осуществляется (скачками, от «нормальных» периодов к «революционным», от одной лингвистической парадигмы к другой). Эта тема красной нитью проходит через все творчество Рорти, начиная с первых его работ²¹. Будущее — непредсказуемо. Какой станет философия завтра, зависит от того,

19. «Нас берет в плен картина» (Витгенштейн Л. Философские исследования, § 115 // Филос. раб. Ч. 1 / Пер. с нем. М. Козловой, Ю. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 128).

20. Rorty R. Philosophy as Cultural Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 146.

21. *Idem*. The Philosopher as Expert // *Idem*. Philosophy and the Mirror of Nature. 30th Anniversary ed. Princeton: Princeton University Press, 2009. P. 414.

«какие идеи роятся в голове очередного гения»²². Никто не может этого знать *ab ante*. «Гений создает что-то новое, интересное и значительное, а его или ее почитатели образуют школу или движение»²³. Размышления Рорти «полны меланхолии», констатирует Целищева. И находит интересное объяснение: «Рорти был смертельно болен в период написания этих тезисов» (298). Она ошибается. Статья увидела свет в 2004 году в сборнике «Прагматический поворот в философии»²⁴, тогда как о смертельном диагнозе Рорти узнал лишь спустя два года.

Это, к сожалению, не единственная фактическая неточность в книге Целищевой. Знакомя читателя с эпизодами биографии своего героя, она сообщает, что в 1980-е годы Рорти стал «„отшельником“ в академическом мире»: отказавшись от преподавательской деятельности, он «не имел ни студентов, ни аспирантов» (27). Такого, разумеется, не могло быть в принципе. Чем занимался Рорти в Виргинском университете и Стэнфорде? Конечно, преподавал философию. Об этом он сам подробно рассказывает в автобиографическом очерке, опубликованном в 2010 году²⁵.

Книга Целищевой сплошь соткана из неточных цитат, отсылки к неверным источникам и смысловых неувязок, которые автор даже не замечает. В главе «Экуменист», например, очерчивается «горизонт вещей, которые важны с точки зрения Рорти для понимания философии, а именно: искусство, романтическая поэзия, политика, историческое мышление, все то, что аналитическая философия игнорировала, ориентируясь на сухую науку». Поэтому, отмечает автор, и Хайдеггер, который «игнорирует эти вещи», и философы-аналитики, «сходные с ним в этом отношении, стоят „на одной доске“. Это обстоятельство можно считать предтечей философского экуменизма Рорти» (208). Но уже через два абзаца Целищева говорит: «Один из способов описания того, что делает поздний Хайдеггер, состоит в рассмотрении его как поэта среди философов» (209). Как же поэт, хотя бы и «среди философов», может игнорировать романтическую поэзию, ис-

22. *Idem*. Intellectual Autobiography. P. 18.

23. *Idem*. Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. P. 218.

24. *Idem*. A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy // The Pragmatic Turn in Philosophy / W. Egginton, M. Sandbothe (eds). Albany: SUNY Press, 2004. P. 131–144.

25. См.: *Idem*. Intellectual Autobiography. P. 16–17.

торическое мышление, *liberal arts*? (Ремарка Рорти о том, что «европейцы уже давно воспринимают философию как продолжение литературы» (212), относится, вне всяких сомнений, и к Хайдеггеру.) Но дальше мы сталкиваемся с совсем неожиданным утверждением автора, которое окончательно все запутывает: оказывается, где-то «на бессознательном уровне» философия для Рорти все же «ассоциируется с систематической аргументацией» (220), а не с художественным творчеством и поэзией. В этом якобы кроется объяснение скептического отношения Рорти к Жаку Деррида, которого он «не считает оригинальным философом». Лучшим комментарием к последним двум утверждениям будут слова самого Рорти:

Подлинно оригинальным... является такое мышление, которое не столько способствует опровержению или преодолению каких-либо убеждений через демонстрацию их несостоятельности, сколько помогает нам забывать старые убеждения, заменяя их чем-то новым. Страсть к опровержениям для меня — признак неоригинальности, я же слишком высоко ценю оригинальность Деррида, чтобы приписывать ему это качество. Читая его работы, обсуждая их, лучше отбросить понятие «строгой аргументации» ввиду совершенной его бесполезности²⁶.

В главе о «ревизионизме» Рорти Целищева затрагивает вопрос о влиянии на него Мартина Хайдеггера. Отметив, что «„Бытие“ для Хайдеггера является базисной концепцией», она цитирует Рорти:

Причина, по которой Хайдеггер говорит о Бытии, не в том, что он хочет направить наше внимание на различие между исследованием и поэзией, между борьбой за власть и принятием контингентности...²⁷ (113).

Однако в статье «Хайдеггер, случайность и прагматизм» из сборника 1991 года, откуда взята эта цитата (Целищева ошибочно указывает другую книгу Рорти), утверждается прямо противоположное:

26. *Idem*. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 121.

27. *Idem*. *The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice* // *Idem*. *Philosophy and Social Hope*. P. 36.

*The reason Heidegger talks about Being is not that he wants to direct our attention to an unfortunately neglected topic of inquiry, but that he wants to direct our attention to the difference between inquiry and poetry...*²⁸

Несколькими страницами ниже автор вновь «цитирует» Рорти:

...экзистенциализм является наставительной философией, и как всякий наставительный дискурс, он аномален, призванный вытащить нас из нашего старого Я силой непривычности, чтобы помочь нам в становлении новых существ (121).

В этом наборе фраз смущают не «новые существа», в становлении *которых* нам помогает наставительный дискурс (такая уж орфография в переводе «Философии и зеркала природы» Виталия Целищева, единственном, увы, доступном русскоязычному читателю), но упоминание об экзистенциализме как разновидности *edifying philosophy*, которого здесь (у Рорти) нет и в помине. А сказано им следующее: «наставительный дискурс предполагает быть аномальным, призванным вытащить нас из нашего старого Я» и т. д.²⁹

Там, где Рорти рассуждает о перспективах «преодоления существующего разрыва между „аналитической“ и „континентальной“ философией» стараниями мыслителей типа Брэндома и Макдауэлла (*bridging the abyss which presently separates “analytical” from “Continental” philosophy*), Целищева пишет о возможности «углубления пропасти между тем, что отделяет „аналитическое“ от „континентального“ в философии»³⁰ (168). «Сартровский экзистенциалист-марксист» из «После добродетели» Аласдера Макинтайра становится «экзистенциалистом-гуманистом», а книга переименовывается в «После философии» (133, 310). *Phenomenal world* Куна оказывается в переводе Целищевой «феноменологическим миром» (190), *necessary a posteriori statements* Сола Крипке — «необходимыми априорными утверждениями» (195, 201), *quasi-Heideggerian story about the tensions within Platonism* Рорти — «квазигегелевской историей о трениях с платонизмом» (206). Зачем-то автор книги придумывает свои

28. Ibidem.

29. Рорти Р. Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В. Целищева. Новосибирск: НГУ, 1997. С. 266.

30. Цит. по изданию: Целищев В. Философский раскол: логика vs метафизика. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021. С. 81.

варианты перевода известных терминов: «различие Хайдеггера между Бытием и бытиями» (*das Sein — das Seiende*), «онтологическая теология» (*Ontotheologie*), «устремление к смерти» (*Sein zum Tode*); и имен: Энди Уоррэл (*Warhol*), Рассел Джекобс (*Jacoby*), Жак Буврайс (*Bouveresse*). Во многих случаях Целищева приписывает Рорти чужие мысли — либо свои собственные (примеры уже приводились), либо других авторов (Корнела Уэста на с. 47, Эдварда Люттвака на с. 235–236).

Автор упрекает российских исследователей Рорти в том, что они «делают основной упор на прагматизме» (25) в ущерб остальным аспектам его философии.

В частности, упускаются из виду его взгляды на аналитическую философию, которая служит ему фоном для формирования системы парадоксальных ревизий философских традиций (42).

Целищева рекомендует при анализе текстов Рорти «оставлять в стороне прагматистские мотивы там, где это возможно», давая понять, что значение прагматизма в его творчестве сильно преувеличено. Какие аргументы приводит автор? По сути, никаких.

Не думаю, что существует противоречие между прагматизмом и религией, — находит она подходящее (как ей кажется) высказывание Рорти. — Уильям Джеймс был автором одновременно двух книг — «Прагматизм» и «Многообразие религиозного опыта»³¹.

По мнению Целищевой, «эта цитата говорит о том, что прагматизм Рорти является достаточно условным, поскольку сам Рорти был откровенно секулярным философом» (36). Неожиданное умозаключение! Разве утверждение « $A \vee B$ » тождественно « $A \rightarrow B$ »? Среди прагматистов есть религиозные люди, но отсюда не следует, что прагматистом не может быть атеист. «Религиозная немужикальность» Рорти не делает его принадлежность к традиции Джеймса и Дьюи условной.

Составить адекватное представление об идеях Рорти по этой книге читателю будет трудно, ведь автор ограничивается почти исключительно метафилософскими рассуждениями (о специфике философии как академической дисциплины, о борьбе факульте-

31. Круглый стол в Институте философии РАН с участием Ричарда Рорти. С. 68.

тов, сообществ и школ) и обсуждением взаимоотношений Рорти с коллегами — аналитическими и континентальными философами. Самое же интересное в его творчестве (проблематика контингентности, дефляционизм, теория метафоры, интерпретация Гегеля, Фрейда и Дьюи, полемика с Патнэмом и т. д.) остается за кадром. История философии здесь фактически подменяется социологией и психологией знания. Достаточно ли этого «для подлинного понимания философии Рорти» (42)? На примере монографии Целищевой видно, что недостаточно.

А теперь несколько слов о периодизации творчества «маргинального аналитического философа». По мнению Целищевой, Рорти эволюционировал от «полного неприятия» аналитической философии в 1970-е годы до «признания ее полноправной альтернативой в *Философии как культурной политике*» (279). Между тем тексты позднего Рорти, к *внимательному и терпеливому* чтению которых призывает нас автор, не дают основания утверждать, что его отношение к аналитизму с течением времени (1970-е — 2007) как-то заметно менялось. В «Философии как культурной политике» он пишет:

Большая часть возражений аналитических философов против моего и брэндомовского прагматизма связана с тем, что они считают «беседу» чем-то второразрядным и «слабым» в сравнении с научным исследованием. Они считают науку областью культуры, преследующей целью нечто лежащее по ту сторону человеческого. Поэтому мне кажется полезным противопоставить аналитической философии философию «разговорную» (*conversational*). С этой точки зрения аналитическая философия выглядит последним вздохом онтологической традиции³².

Рорти критикует философов-аналитиков за их профессиональный снобизм и изоляционизм, незнание истории философии и узость теоретических интересов. Лингвистический же «поворот», по мнению Рорти, оказался полезен лишь тем, что «переориентировал профессиональных философов с проблематики опыта на проблематику языковых практик, — это помогло им высвободиться из тенет эмпиризма, а говоря шире, репрезентационизма»³³. Обо всем этом и примерно в тех же выражениях Рорти писал и в 1970-е, и в 1980-е, и в 1990-е годы.

32. Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 68.

33. Ibid. P. 160.

С другой стороны, не было никакого «*полного неприятия*» аналитической философии даже в ранний, допрагматистский период творчества Рорти. В предисловии к «Философии и зеркалу природы» он отмечает, что его «терапевтический» подход «паразитирует на конструктивных достижениях» таких философов, как Селларс, Райл, Патнэм. Паразитирует, поясняет Рорти, в том смысле, что у аналитических философов им перенимаются *средства*, технические приемы, но *цели*, достижению которых этот инструментарий служит, заимствуются у других авторов — Витгенштейна, Хайдеггера, Дьюи³⁴. В интервью журналу *Radical Philosophy*, опубликованном в 1982 году, Рорти выражал сожаление, что его первая и самая резонансная книга (где он якобы «сводил счеты» (126) с аналитической философией), была прочитана «как атака» на эту традицию³⁵.

На мой взгляд, общепринятое деление творчества Рорти на два периода — аналитический и прагматистский — является более-менее точным и обоснованным. Водоразделом служит 1972 год (статья «Потерянный мир»³⁶). В пользу этого мнения высказываются Патнэм³⁷, Хабермас³⁸, Уэст³⁹ и ряд других исследователей. Нельзя отрицать, что в 1960-е годы Рорти работал преимущественно в аналитическом «жанре» (изданный уже после его смерти пятый том «Философских сочинений» — «Сознание, язык и метафилософия»⁴⁰ — убедительное тому подтверждение). Нил Гросс, упоминаемый в книге Целищевой, выделяет, фактически, три этапа в эволюции Рорти (но не семь!): *ранний* метафизический, *средний* аналитический и *поздний* прагматистский⁴¹.

34. *Idem*. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979. P. 7.

35. См.: Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty / E. Mendieta (ed.). Stanford: Stanford University Press, 2006. P. 20.

36. Rorty R. The World Well Lost // Journal of Philosophy. 1972. Vol. 69. № 19. P. 649–665.

37. Putnam H. Richard Rorty // Proceedings of the American Philosophical Society. 2009. Vol. 153. № 2. P. 231.

38. Habermas J. In Memory of Richard Rorty // New Literary History. 2008. Vol. 39. № 1. P. 4.

39. West C. Op. cit. P. 197.

40. Rorty R. Mind, Language and Metaphilosophy: Early Philosophical Papers / S. Leach, J. Tartaglia (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

41. Gross N. Richard Rorty: The Making of an American Philosopher. Chicago: University of Chicago Press, 2008. P. 308.

Сложно, однако, считать «этапом творчества» философа период его ученичества, службы в армии и преподавания в колледже (1946–1961), в течение которого Рорти не опубликовал ни одной серьезной работы. Тем более некорректно дробить интеллектуальную биографию мыслителя на этапы по принципу соответствия или несоответствия отдельных его высказываний, извлекаемых из работ разных лет, некоей изначально заданной схеме интерпретации (какой бы удобной и продуктивной она ни казалась интерпретатору).

В реконструкции Целищевой философ-моноидеист Рорти, на протяжении 35 лет своей жизни придерживавшийся совершенно определенной и, в сущности, неизменной позиции (анти-репрезентационизм, историцизм, критика эмпиристских «догм»), предстает вечно сомневающимся в себе, колеблющимся между «парадигмами» и традициями мыслителем, глубоко озабоченным проблемой самоидентификации. Какое мнение о Рорти и его идеях может сложиться у читателя книги Целищевой? На сайте Томского университета размещены интересные отзывы на ее диссертацию, которые позволяют судить об этом. В одном из них говорится:

Автор рисует яркую картину убогого поверхностного эклектизма американской философии. Творчество Рорти служит при этом наглядным и показательным примером. Хорош философ, который на протяжении жизни 7 раз менял свои взгляды! <...> В диссертации хорошо показано это отсутствие философского стержня, эти метания между самыми разными идеями и взглядами, вся нищета и убогость философии США, которая подпитывалась, в основном, идеями Карнапа, Поппера, Витгенштейна... Подлинный философ может менять проблематику, может переходить от одной области исследований к другой, но стержень его мировоззрения изменяется чрезвычайно редко. У Рорти, как показывает автор, такого стержня нет.

Столь удивительные открытия готовит история философии читателей, привыкшим пользоваться услугами иных толкователей текстов и «переписчиков» и принимающим все, что ни вздумается им сказать или написать, за истину в последней инстанции.

Библиография

- Витгенштейн Л. Философские исследования // Филос. раб. Ч. 1 / Пер. с нем. М. Козловой, Ю. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 128.
- Круглый стол в Институте философии РАН с участием Ричарда Рорти // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст / Отв. ред. А. Рубцов. М.: Традиция, 1997.
- Рорти Р. Аналитическая и трансформативная философия / Пер. с англ. А. Юрганова // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3.
- Рорти Р. Аналитическая философия и трансформация философии // Целищев В. Философский переписчик: переводы и размышления. Новосибирск: ОмегаПресс, 2014.
- Рорти Р. Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В. Целищева. Новосибирск: НГУ, 1997.
- Философия без оснований. Беседа М. Рыклина с Р. Рорти // Логос. 1996. № 8. С. 132–154.
- Целищев В. Философский переписчик: переводы и размышления. Новосибирск: ОмегаПресс, 2014.
- Целищев В. Философский раскол: логика vs метафизика. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021.
- Целищева О. И. Ричард Рорти: «маргинальный аналитический философ». М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021.
- Gross N. Richard Rorty: The Making of an American Philosopher. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Habermas J. In Memory of Richard Rorty // New Literary History. 2008. Vol. 39. № 1.
- Putnam H. Richard Rorty // Proceedings of the American Philosophical Society. 2009. Vol. 153. № 2.
- Rorty R. A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy // The Pragmatic Turn in Philosophy / W. Egginton, M. Sandbothe (eds). Albany: SUNY Press, 2004. P. 131–144.
- Rorty R. Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rorty R. Essays on Heidegger and Others. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Rorty R. Intellectual Autobiography // The Philosophy of Richard Rorty / R. E. Auxier, L. E. Hahn (eds). Chicago; La Salle: Open Court, 2010.
- Rorty R. Mind, Language and Metaphilosophy: Early Philosophical Papers / S. Leach, J. Tartaglia (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Rorty R. Philosophy and Social Hope. Harmondsworth: Penguin Books, 1999.
- Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Rorty R. Philosophy as Cultural Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Rorty R. The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice // Idem. Philosophy and Social Hope. Harmondsworth: Penguin Books, 1999.
- Rorty R. The Philosopher as Expert // Idem. Philosophy and the Mirror of Nature. 30th Anniversary ed. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Rorty R. The World Well Lost // Journal of Philosophy. 1972. Vol. 69. № 19. P. 649–665.

- Rorty R. Thomas Kuhn, Rocks and the Laws of Physics // *Common Knowledge*. 1997. Vol. 6. № 1. P. 6–16.
- Szahaj A. The Limits of Interpretive Anarchy: Rorty, Eco, and Fish // *The Philosophy of Richard Rorty* / R. E. Auxier, L. E. Hahn (eds). Chicago; La Salle: Open Court, 2010.
- Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty / E. Mendieta (ed.). Stanford: Stanford University Press, 2006.
- West C. The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

RELATIVIST, PLURALIST, SYNCRETIST... AN NON-TRIVIAL PORTRAIT OF THE PHILOSOPHER

IGOR DZHOKHADZE. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, idzhokhadze@iph.ras.ru

Keywords: Oksana Tselishcheva; Richard Rorty; analytic philosophy; pragmatism; periodization; historicism.

In her book, Oksana Tselishcheva traces the evolution of Richard Rorty's views "from sharp criticism to recognition" of the analytic philosophy in its dialogue-confrontation with the continental tradition. Casted himself as a kind of disciplinary provocateur in the *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), Rorty, according to Tselishcheva, mitigated his criticism by the 90s and took a stance of a peculiar "philosophical ecumenism." This author's conclusion, however, is not supported by thorough arguments and evidences. Rorty's writings of the 1990s and 2000s do not allow us to suggest that his attitude towards analytic philosophy has been changing noticeably over time. The American pragmatist criticized analytic philosophers for their theoretical narrowness, underestimation of the history of philosophy, and isolationism. The linguistic turn, according to Rorty, was useful only insofar as it "turned philosophers' attention from the topic of experience toward that of linguistic behavior," allowing them to "break the hold of empiricism." In the current trends and tendencies of the analytic philosophy Rorty traced symptoms of the "ontotheological" tradition's decline.

The monoideistic philosopher, who for 35 years of his life adhered to one essentially unchanged position (anti-representationalism, historicism, criticism of the empiricist dogmas), Rorty is portrayed by Tselishcheva as constantly self-doubting thinker, oscillating between "paradigms" and academic divisions, and deeply concerned with the problem of self-identification. Further, the author confines herself almost exclusively to metaphilosophical reflections (regarding the particularities of philosophy as an academic discipline and the ongoing quarrel between the faculties, communities and schools), as well as discussion of Rorty's relationship with colleagues — analytical and continental philosophers. The most interesting in Rorty (his sui generis deflationism, reinterpretation of Hegel's, Freud's and Dewey's thought etc.) remains behind the scenes. The history of philosophy here is actually replaced by the sociology and psychology of knowledge. For the sake of an adequate understanding of Rorty's ideas, it doesn't do much.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-2-201-219

Парадоксальное западничество Глеба Павловского

БОРИС МЕЖУЕВ

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (МГУ),
Россия, borismezhuev@yandex.ru.

КАЖДЫЙ выдающийся человек представляет собой живой парадокс. Каждый исторический человек есть отражение парадоксальности своего времени. Он не просто запечатлевает в себе, но также изживает противоречия своей эпохи. Глеб Павловский был, без сомнения, человеком выдающимся, смог ли он разрешить исторические противоречия и конфликты, об этом и поговорим в настоящей статье.

В чем состоял главный парадокс Павловского? На мой взгляд, в следующем. Как человек, настолько маргинальный и по судьбе, и по образу мышления, и в плане политической позиции — всегда сугубо индивидуальной и своеобразной — смог на какой-то момент стать тем, кого злые языки называли «политтехнологом всей Руси», как он смог занять центральное место в идеологическом штабе российской власти и потом, до конца дней, оставаться одной из самых заметных фигур в общественном пространстве? Проблема была даже не в диссидентском прошлом и не в эпизодах биографии, связанных с тюремным опытом: в конце концов, в других странах такой опыт служил трамплином к гораздо более головокружительным карьерам. Проблема была в ином. Почти невозможно себе представить читателю «Поисков» и «Века XX и мира», что редактор и составитель таких изданий станет человеком, причастным транзиту власти и выбору лидера страны. Что человек с таким в общем-то темным, почти эзотерическим стилем письма способен составлять аналитические записки с обсуждением планов ведения избирательной кампании, что публицист, с настолько нетипичной для всех сегментов общественной мысли своего времени позицией, может когда-либо сыграть роль «главного идеолога».

Павловский конца 1980-х — начала 1990-х годов — это вождь небольшой группы единомышленников — людей, причастных к развитию новых медиапроектов, но оторванных от всех главных течений тогдашней политики: демократов, ельцинистов, коммунистов,

национал-патриотов. К началу 2000-х Павловский — это самый влиятельный отечественный интеллектуал, законодатель всех главных идейных мод, владелец самых востребованных интернет-ресурсов, образец для подражания для целого поколения и вероятный прототип его главного литературного протагониста. Прямая от Павловского — идейного маргинала перестройки, оплакивающего все ее несбывшиеся надежды, к Павловскому — герою нашего времени и герою *Generation P* — не прочерчивается. Ответ не может свестись лишь к удачной смене сферы деятельности — из журналиста в политтехнолога, и столь же радикальной смене политической позиции — от критики Ельцина к лояльному сотрудничеству с его командой. Парадокс Павловского как раз не в измене себе, а в том, что он остался верным журналистскому призванию и не взял обратно большинство своих суждений образца 1991–1993 годов. Этот парадокс, эта тайна судьбы требуют своего объяснения.

Павловский — политический писатель

Ко всему этому добавляется и еще одна загадка. На протяжении большей части своей деятельности Павловский практически не писал книг и категорически возражал на все предложения написать его биографию (при его, разумеется, содействии). Не любил он в чистом виде и мемуарный жанр. Но с какого-то времени — вероятно, с 2012 года, то есть за десять лет до смерти — почти каждый год Павловский публикует по одной, а то и по паре книг. Книжки четко делятся на два сегмента: с одной стороны, это записки диалогов с учителем Павловского — историком Михаилом Гефтером, с другой — работы о политическом и социальном строе в путинской России, который автор называет кратко Системой РФ. К первой серии книг относятся: «1993: элементы советского опыта» (2013), «Третьего тысячелетия не будет» (2015), «Неостановленная революция» (2017) и, наконец, финальные «Слабые. Заговор альтернативы» (2021). Книжки, посвященные Системе РФ, выходят в виде небольших брошюр: вначале появляется «Гениальная власть» (2012), затем — маленькая книжица «Система РФ в войне 2014 года. *De Principatu Debili*» (2014) и сразу вслед за ней не сильно превышающая ее по объему «Система РФ. Источники российского стратегического поведения: метод *George F. Kennan*» (2015). В 2019 году Павловский обобщил итоги своего включенного описания постсоветской России в более объемной монографии «Ироническая империя». Спустя год после выхода книга получила премию Александра Пятигорского за лучший бестселлер в области нон-фикшена.

Вообще, все книги Павловского встречали на редкость теплый прием коллег и товарищей и получали хорошую прессу. Однако, я подозреваю, это не очень радовало автора, который прекрасно понимал, что отсутствие жесткой критики и стандартный набор добрых слов с обязательными сопоставлениями с великими современниками выдают некоторое равнодушие к самому тексту. Павловского искренне любили как человека, его уважали как эксперта, к его оценкам всегда прислушивались, а как общественный деятель он никого не оставлял равнодушным. Но, признаемся, к его книгам отношение публики было снисходительно-недоуменное, ну как к хобби великого человека, как к занятиям Розанова нумизматикой или же интересу Набокова к бабочкам. Это легко можно подтвердить ссылкой на довольно обширную статью о Павловском в Википедии, в которой нет даже строчки о его книгах. Изгибы непростой биографии знаменитого политехнолога интересуют многих, все аспекты его отношения к Путину и другим политикам его времени обсуждаются постоянно, но почти никто не ищет разгадку судьбы Павловского, причины его опалы и даже основания тех или иных его конкретных оценок происходящего ни в диалогах с Гефтером, ни даже в анализе Системы РФ.

Но, разгадывая парадокс Павловского, следует задать себе вопрос: в силу каких причин он в последнее десятилетие своей жизни решил столь интенсивно писать, причем в основном на одну тему — о своем опыте сотрудничества с властью, о причинах этого сотрудничества и его итогах? Жанр диалогов с Гефтером не должен обманывать: по крайней мере, первая и последняя из книг этой серии — не только отражение мыслей и слов историка, но прежде всего фиксация момента его расхождения со своим знаменитым учеником. После 1993 года учитель отошел от власти в значительной степени под влиянием ученика, а ученик впоследствии с властью сблизился, и без всякого одобрения учителя. Павловский постоянно размышляет о том, оказался ли он прав в том выборе, следовало ли ему послушать совета Гефтера и держаться, условно говоря, демократической оппозиции, стараясь предотвратить постепенную трансформацию ельцинизма в Систему РФ.

На самом деле и книги о Системе РФ — они ровно о том же самом выборе, поскольку, как много раз отмечает сам автор, эта Система смогла выжить, лишь взяв на вооружение ту технологию идейного опережения, которой российскую власть одарили Павловский, ФЭП и вся команда Администрации Президента, реализовавшая судьбоносный транзит 1999 года. Если бы ельцинская власть действовала по старинке, ее поглотила бы ресурсная бюро-

кратия, эта власть провалилась бы в зияющее пространство между Сосковцом и Лужковым, между военно-промышленным комплексом и крепкими хозяйственниками, и рано или поздно передала бы бразды правления коммунистическим реваншистам. Однако «гениальная власть» начала задавать политическую повестку самостоятельно, используя для этого не только социологические рейтинги и рекомендации силовых органов, но также креативные наработки выдающихся интеллектуалов, кого выискивал в блогосфере и приближал к трону Фонд эффективной политики. Поэтому власть всегда казалась более интересной, более умной и более отважной, чем обслуживающая ее бюрократия, которая вынуждена была встраиваться в чужую повестку. И тем самым эта власть раз за разом обыгрывала коммунистов, которые на любых выборах оставались вечно вторыми.

Но Павловский постоянно задает себе вопрос, был ли он лично прав в том, что отказался от позиции отстраненного от власти неподкупного интеллигента — маргинала (пускай и суперкреативного) и принял посильное участие в создании Системы РФ, будущий кризис и последующий упадок которой он с печалью предсказал в «Иронической империи». Я думаю, он сам знал ответ на свой вопрос. Хотя его книги полны признаний в правоте учителя, предостерегавшего автора от ошибки «хождения во власть», а последняя — «Слабые» — самим автором в предисловии названа «саморазоблачением», его оговорки не могут обмануть проницательного читателя: разумеется, весь этот ряд трудов представляет собой не что иное, как развернутую самоапологию, как обоснование правильности собственного пути, как утверждение того, что иначе поступить было невозможно. И главный вывод всех последних книг Павловского, что та самая выстроенная наспех Система РФ при всех ее чудовищных проявлениях — лучшее, что могло возникнуть на Севере Евразии после поражения коммунизма и распада СССР. Поэтому защита этой Системы (в том числе и в первую очередь от ее собственных руководителей) остается единственно правильным политическим поступком в нынешнее, кризисное для этой Системы время.

Истоки социального оптимизма

Павловский несколько раз в интервью (в том числе и автору этих строк) рассказывал о том, на каких книгах и каких идеях он был воспитан, как он пришел к диссидентству и при каких обстоятельствах вступил на путь независимой публицистики. Может быть, самое удивительное в этих рассказах и воспоминаниях — практи-

чески полное отсутствие упоминаний об ужасах и мерзостях советской жизни. Павловский всегда обходит тему недостатков общественного строя или каких-то темных сторон господствующей идеологии, которые в свое время могли броситься в глаза молодому историку. Все это, наверное, было, но все это в его ретроспективном восприятии отступает на второй план.

Говорит Павловский постоянно о другом — о том, как он варился в юности в кругу очень распространенных на рубеже 1960–1970-х годов идей, связанных с молодым Марксом, Вернадским и ранними Стругацкими. С тогдашними единомышленниками его объединяла вера в грядущую «революцию духа», идущую на смену волнам социальных революций. Передовым отрядом этой новой революции, как обещали Стругацкие и другие лучшие писатели того времени, станет научно-техническая и в целом творческая интеллигенция, которая вдохнет новые силы, придаст новую динамику впадающему в маразм советскому проекту. Пик и апогей этих надежд, момент расцвета этого искреннего социального оптимизма приходится даже не на хрущевскую оттепель, а на самое начало последующего периода, примерно на 1964–1972 годы. Сам Павловский называл именно 1972 год временем окончательного разочарования интеллигенции в брежневском СССР, но, конечно, свою роль в этом разочаровании сыграли и точечные репрессии против первых инакомыслящих, и особенно финал Пражской весны 1968 года. Но в самом деле зачистка диссидентской Москвы перед началом «разрядки», процесс Якира-Красина с публичным покаянием основных фигурантов, гонения на независимых философов-марксистов, включая еще одного учителя Павловского — Генриха Батищева, — эти события стали рубежом, за которым представителям интеллектуального класса открывались только две альтернативы: либо отказ от политики во имя чисто культурной деятельности (выбор Мамардашвили, Аверинцева и в том числе Батищева), либо риск оппозиционной политической активности.

Как и многие другие люди, впитавшие в себя дух этого короткого — предпражского — периода нашей интеллектуальной весны, Павловский не считал, что советский строй как таковой не совместим с предсказанной его любимыми Стругацкими в одном из текстов 1960-х годов «революцией духа». Напротив, именно советский строй в силу неотделимой от него марксистской идейности делает эту «революцию» неизбежной, и она рано или поздно состоится, как бы ни хотела задержать данное событие косная номенклатура, по своей природе враждебная любым революциям. Однако неизбежность перемен не означает, что надо пассивно ждать пост-

индустриального перерождения развитого социализма, полагаясь на естественный процесс технологического развития.

Павловский вполне позитивно относился к солженицынской «Образованщине», и его, как и самого писателя, не устраивала ни перспектива возвращения в класс интеллектуальных мандаринов, покупающих себе относительную творческую свободу за счет лояльности, ни встраивание в систему с целью ее постепенного улучшения. К этому варианту звали именно Стругацкие, точнее их герой — Рудольф Сикорски — в финале «Обитаемого острова» (Павловский много раз говорил, что внутренне расстался со Стругацкими как раз после этой повести). И когда он столкнулся с этим непростым выбором, важнейшую роль в его жизни стал играть Гефтер — московский историк, также жертва антиинтеллигентских гонений начала 1970-х годов. Гефтер считал, что вывести Советский Союз из состояния бюрократического анабиоза может, по его выражению, «мыслящее движение» — независимое от власти объединение интеллектуального класса, способное предъявить ей какой-то конкретный проект изменений. Участники этого движения рисковали бы карьерой и свободой, но при любом очередном повороте руля именно эти герои интеллектуального сопротивления имели бы моральное право возглавить оппозицию и вырвать политическое лидерство из рук бюрократии.

Все эти рассуждения основывались на представлении о неизбежности наступления постиндустриального общества: эта идея имела на самом деле много различных версий, включая и такую глубоко советскую, как концепция ноосферы Вернадского. Согласно этой концепции, оба общества — и западное, и советское — в силу качественного скачка производительных сил должны были выйти на новый уровень развития, на котором авангардную роль начал бы играть интеллектуальный класс, то есть ученые, инженеры, преподаватели — люди, ориентированные на познание и творчество. Но, вероятно, из всех независимых марксистов того времени именно Гефтер придавал этой идее недостающий ей этический компонент: он считал, что сам собой этот скачок не произойдет, интеллектуальный класс должен породить политического субъекта, то самое «мыслящее движение» (понятие, отсылающее к «мыслящему пролетариату» Писарева, но по смыслу восходившее, скорее, к «новым людям» Чернышевского). Иначе говоря, согласно Гефтеру, оттепель конца 1960-х годов обязательно повторится вновь, но если к моменту ее наступления «мыслящего движения» с авторитетными для всего народа фигурами не сформируется, рано или поздно все опять завершится очередным бюрократическим «застоем».

Политический активизм Павловского, равно как и его социальный оптимизм, выросли из этой, на самом деле, нетривиальной идеи «мыслящего движения», в которой было также заметно влияние русского народничества в духе Петра Лаврова — еще одного любимого автора Павловского. В некоторой степени его взгляд на общество — это взгляд русского народника, убежденно-го, что сама матрица советского общества работает на прогресс.

Система РФ: постскрипtum к либеральной империи

К сожалению, в моем знании текстов Глеба Павловского есть одно белое пятно — я не очень знаю ту их часть, что была написана до перестройки. Заполнить это «белое пятно» несложно и когда-нибудь это придется сделать — все восемь номеров журнала «Поиски» есть в сети, и почти в каждом из них встречаются статьи Павловского — либо под его собственной фамилией, либо под псевдонимом П. Прыжов, от которого он впоследствии отказался. Было бы интересно войти в контекст эпохи последних десятилетий СССР, чтобы понять, какую стратегию действий предлагал Павловский, куда он звал диссидентство и в чем усматривал шансы внутреннего сопротивления. Наверное, этому сюжету имеет смысл посвятить отдельную статью.

Между тем, вернувшись из ссылки в начале перестройки и оказавшись в Москве в 1986 году, Павловский очень быстро становится вождем неформалов и участником целого ряда интереснейших медиапроектов, среди которых я хорошо запомнил один — журнал «Век XX и мир». Впервые я увидел имя Глеба Павловского на страницах именно этого журнала осенью 1990 года. В этом тонком ежемесячнике, издаваемом Комитетом защиты мира, в начале 1990-х годов обосновывалось представление, что либерализм на евразийском пространстве возможен лишь в условиях сохранения обновленного СССР. Если Союз распадется, и на его месте возникнет десяток автократических режимов, включая российский, что приведет к краху всех усилий по вестернизации полуазиатского пространства. Поэтому, делали вывод Павловский и его единомышленники, СССР надо спасать в том числе от тех, кто хочет его распада для продвижения дела демократии и либерализма. Сейчас все это звучит почти как аксиома — тогда пахло близостью к условному «Алкснису» и, соответственно, отчуждением от либеральной среды.

Отметим еще один важный момент — отношение Павловского и его учителя Гефтера к Западу. Думаю, что оно определилось где-то в это время, в период горбачевской перестройки, и с того мо-

мента если и менялось, то по причинам тактического, а не стратегического свойства. Несомненно, что они оба были западниками. Очевидно, что оба считали Россию европейской страной, и перспектива ухода России из Европы не представлялась им ни желательной, ни возможной. Если говорить конкретно о Павловском, то, думаю, Запад он ценил за внимание к «слабости», за толерантность ко всему, что не связано с грубой силой и за повышенную чувствительность к человеческому страданию. Парадоксальность западничества Павловского состояла в том, что он (опять же вслед за Гефтером) полагал, что эти качества Запад приобрел далеко не сразу, не полностью и в немалой степени — благодаря Советскому Союзу. Если бы у левой интеллигенции Европы не было союзника в лице антифашистской империи СССР, и если бы СССР отступил окончательно от своего антифашизма (а такой вариант, безусловно, просматривался в выборе 1939 года), то фашизации Европы никто и ничто не смог бы эффективно противостоять внутри нее самой. В условиях еще не произведенной деколонизации расизм был самой логичной социальной идеологией, и он несомненно восторжествовал бы после падения конкретно гитлеровской Германией... в том случае, если бы западный мир не столкнулся с коммунистическим вызовом.

Логика либеральной империи в каком-то смысле была разворотом в обратную сторону той же концепции «парадоксального западничества». Горбачевско-бушевский союз двух либеральных империй служил залогом сохранения миропорядка на основаниях, противоположных культу силы и расовой исключительности. Распад ялтинской системы или, как писал Гефтер, конец холодной войны — неминуемый срыв в сторону победы «человека грубого» над человеком разумным, условного Джека над условным Ральфом, если брать хрестоматийные образы из «Повелителя мух» Голдинга. Так все это в конце концов и случилось, оправдывая худшие опасения Павловского, но случилось не сразу, и наступлению совсем уж «темных дней» предшествовали несколько десятилетий существования Системы РФ, этой хитрой попытки избежать наказания за 1991 год, оттянуть время перед неизбежной расплатой за грехи слишком легкого разрушения либеральной империи.

Павловский, насколько мне известно, не верил в российское гражданское общество. Он и здесь ориентировался на Гефтера с его концепцией «социума власти», согласно которой никакой серьезной альтернативы власти вне власти в российском обществе нет и быть не может. А это подразумевало, что «мыслящее движение», политически активный слой интеллектуального класса, должен найти место внутри «социума власти». Гефтер предполагал, что

«мыслящему движению» следует взять на вооружение идею конфедерации российских земель, которую оно могло бы представить как очередной проект реформирования всего человечества. В этом было что-то эсеровское — добиться мирового признания России за счет создания самого свободного общества на Земле. Как в марте 1917 года, когда самая авторитарная европейская империя за несколько дней стала самой свободной республикой. Ельцин на какой-то момент, вероятно, показался Гефтеру новым Керенским, дающим всем российским землям «столько суверенитета, сколько они могли бы проглотить». Павловский был гораздо более скептичен ко всем попыткам сборки земель снизу и, несмотря на то, что в «Слабых» он описывает проект своего учителя с полным сочувствием, едва ли можно сомневаться, что под этим проектом он сам бы не подписался. Он выбрал другой путь — путь создания Системы РФ — политической системы с небюрократическим модулем управления, Системы, принципиально зависимой от сотрудничества с интеллектуальным классом.

Через всю «Ироническую империю» лейтмотивом проходит одна мысль: путинская Россия — это не возрожденный СССР, не рудимент СССР, даже не наследница СССР. В СССР «повторение» перестройки, или оттепели, было бы предопределено, как оказалась предсказуема и сама перестройка. В постсоветской России никакой новой перестройки не случится, на нее не следует делать ставку и ее не нужно опасаться. В чем была причина неизбежности перестройки, почему ее все ждали и почему все были уверены, что она случится? Почему СССР уверенно дрейфовал от антифашистской империи 1930-х годов к либеральной империи начала 1990-х, и почему в ходе этого дрейфа интеллигенцию периодически приглашали поучаствовать в управлении? Потому что СССР был создан наследниками «мыслящего движения» XIX века, и у бюрократии просто не было иного языка утверждения собственной легитимности, помимо того, что она заимствовала в среде критически мыслящей интеллигенции. К этому следует добавить указание на международную роль СССР и необходимость не потерять контакт с левой мыслью всего мира. Система РФ от всего этого оказалась избавлена, но в том-то и дело, что не совсем и не вполне.

Прежде всего Система РФ выросла из «эпохи имитации» (термин Павловский заимствовал у своего друга, болгарского политолога Ивана Крастева), когда все постсоциалистические режимы, возникшие после распада советского блока, пытались усваивать черты успешных западных демократий. Однако в основе этих имитаций лежала одна надежда — что обретшая все черты либеральной

демократии страна будет принята в элитное сообщество государств Запада, то есть в ЕС, НАТО, а элита этих стран войдет в закрытый клуб западных элит. России же очень рано дали понять, что ни в ЕС, ни в НАТО ее не возьмут, а это значит, что и все двери во все закрытые клубы рано или поздно перед представителями нашей элиты захлопнутся. В «Иронической империи» Павловский писал:

В отличие от любой из стран посткоммунизма, РФ не обещали присоединения к Западу. Зато предоставили бонус советских трофеев, с округлением частью трофеев антисоветских. <...> Не оспаривая западный эталон, Россия не имела контролера — в ней не видели кандидата на вступление в Евросоюз...

Для Системы РФ это означало роковую проблему — со времен злополучного 1993 года она оправдывала все свои внеправовые действия необходимостью вестернизации, но цель этой вестернизации — интеграция с Западом — оказывалась фрустрированной с самого начала. Субъектом этой «остаточной» вестернизации оставался интеллектуальный класс, в основном московский и петербургский, которому Запад оказывался нужен не столько как «закрытый» клуб элит, сколько в качестве оберега от силовых репрессий. Однако Система РФ также не могла полностью оторваться от Запада, который служил ей источником гигантских прибылей и образцом поведения во многих вопросах. В итоге сложилась гибридная система, по-прежнему работающая в режиме имитации, однако, неуклонно доказывающая себе и всему миру свой собственный суверенитет.

По важному наблюдению Павловского, эта система не может не порождать моменты эскалации, поскольку она работает в режиме импровизации. Она боится утратить замеряемую рейтингами поддержку населения, но всякий раз завоевывать эту поддержку она готовится какими-то импровизационными решениями. Это чем-то напоминает брак, в котором романтическая стадия отношений никогда не переходит в стадию взаимного уважения, и супруги каждый раз должны завоевывать сердце своих партнеров яркими чудачествами. Ясно, что в «Иронической империи» Глеб писал в первую очередь о крымской импровизации, но, более интересно, что уже в 2019 году он предрекал системе некую Большую эскалацию (Б-эскалацию), которую она, скорее всего, уже не переживет:

Идея Б-эскалации остается призраком, прямо не разрабатываемым. Но, возможно, именно она станет для Системы финальным решением. <...> В Б-эскалации все блоки Системы активизируются. Даже уклад Большой коррупции проникнется высоким па-

триотизмом. Это и есть гипермобилизация Системы. Призрак ее бродит стимулирующим Систему гормоном, но его не пускают в ход. Б-эскалация Системы — эскалация отчаяния. По-видимому, она возможна для нее лишь однажды, напоследок.

Но вернемся к ранее сказанному: в Системе РФ новая перестройка не только не гарантирована, но и едва ли возможна. В ней нет управляющего модуля под названием идеология, и она не имеет ни малейшего основания обращаться к интеллектуальному классу, к любым формам его «мыслящих движений» для обеспечения внутренней и внешней легитимности. Однако в этих импровизационных рывках, в этом желании опередить время, выскочить из бюрократической рутины и пережить романтику первой политической любви, Система невольно создает видимости, симулякры либерализаций, которые сменяются, правда, симулякрами тотальных мобилизаций. Но для производства и тех, и других симулякров — «крымских весен», «русских весен», «володинских весен» — ей все-таки нужен креативный политический класс, черпаемый из интеллектуалов. Иными словами, Системе оказываются нужны не только такие фигуры, как Кудрин, но и такие, как Сурков, да и сам Павловский. Ей нужно «Поколение Р», и в этой зависимости от своего иного, от класса интеллектуалов — главный залог спасения как самой Системы, так и этого класса, обреченного в условиях приближающегося фиаско глобализации едва ли не на физическое уничтожение.

Конечно, Павловский хотел, чтобы этот самый прозападный креативный класс обеих столиц обрел в условиях Системы РФ какое-то политическое лицо, чтобы он смог стать политической силой, способной при случае сказать «нет» нашим Джекам с погонями и без. Этим объяснялась его ставка в 2009–2011 годах на второй срок Дмитрия Медведева. Но здесь не получилось: «креативный класс» выступил на Болотной против возвращения Путина, и Глеб посчитал, что он сам обязан присоединиться к этому протесту. Мне лично он говорил, что не надеется ни на какую победу этого протеста, и его цель на самом деле состоит в том, чтобы Путин и Медведев вместе пошли на выборы. Затем на этих выборах Медведев закономерно проиграл, после чего возглавил бы либеральное меньшинство России, не правящее, но, тем не менее, влиятельное и организационно оформленное.

К 2014 году власть смогла, как считал Павловский, решить все проблемы с любовью населения одной гениальной импровизацией — присоединением Крыма. Как я уже сказал, в «Иронической

империи» Павловский предсказывал, что эта импровизация повторится, но она будет намного более радикальной и вместе с тем радикально упрощающей по своей природе. Указание на тенденцию к упрощению совершенно точная, в том же 2019 году я удивлялся: Россия и Китай — глобальные союзники, но в рамках, скажем, Арктической системы они вынуждены играть роль антагонистов, тогда как Канада — противник России в украинском конфликте — оказывается ее парадоксальным союзником в Арктике. Возникает огромный соблазн — одним радикальным движением снять эту двойственность и упростить ситуацию до простых знаменателей: «друг» и «враг». Система РФ вообще имеет эту склонность к простоте, которая, согласно Павловскому, и есть самая уязвимая ее черта, не объясняемая только психологическими характеристиками ее властителей. Не допустить гибели Системы в прокрустовом ложе «вторичного упрощения» — вот задача позднего Павловского, та задача, которую он упорно хотел разрешить в последний, трагический год его жизни, начавшийся не календарно 24 февраля и оборвавшийся в Прощеное воскресенье 26 февраля 2023 года.

Одинокий «миротворец»

В 2021 году в предисловии к «Слабым» Павловский, воображая свой разговор с умершим другом, дает понять читателю, что эта книга станет последней в его творчестве. Друг, основатель «Мемориала» Арсений Рогинский, в какой-то давней беседе «ошарашил» автора неожиданным вопросом: «Не хватит ли книг, Глеб? Старику уже довольно, подумай лучше о том, где поставить точку». Мысленно отвечая покойному приятелю, Павловский торжественно заявляет: «Вот моя точка, Сеня». Так и оказалось. «Слабые» стали последней его книгой, точкой в каторжном и неблагодарном литературном конвейере. Но жизнь на этом еще не кончилась. Жизнь преподносила еще одно испытание — испытание новым одиночеством.

Павловский в самом деле предсказал финальную Большую эскалацию описанной им Системы, более того, он сравнил ее с игрой в русскую рулетку, констатируя, что на этот раз судьба не подарит игрокам холостой выстрел. С другой стороны, с конца 2021 года в его публичных выступлениях появляется новый мотив — неизбежность силовой политики, политики военного шантажа и блефа. Он несколько раз высказывает мнение, что, угрожая Западу силой, Россия сможет получить от него нужные гарантии безопасности. Либеральные собеседники Павловского на «Эхе» выслушивают данные суждения довольно безучастно: в серьезный конфликт ни-

кто еще не верит. Рубеж 2021–2022 годов вообще странное время политического затишья, когда постоянные предупреждения американцев по поводу грядущего вторжения наталкиваются не только на уклончивые опровержения российских дипломатов, но также на почти полное молчание затаившегося российского либерального сообщества. По-моему, даже события в Казахстане вызвали бóльший резонанс на либеральных ресурсах, чем сообщения западных газет о военных планах Кремля. Самым резонансным событием тех дней стало антивоенное выступление генерала Ивашова с группой единомышленников, осужденное патриотами и практически замолчанное либералами.

Зловещее молчание общества после 24 февраля прорвалось двумя волнами релокации за пределами Отечества и появлением феномена антироссийского военного активизма, в духе белого активизма времен Гражданской войны. С этим новым белым активизмом Павловский разоидется категорически, причем не только, видимо, осознанным решением остаться в России даже после обострения смертельной болезни, но также отвергнув дискурс «стыда за Россию» и «поражения России ради смены режима». Я не могу уверенно сказать, что им двигало, почему он решил стать самым громким спикером так называемой партии мира, заслужив равным образом проклятия бывших друзей и вечных врагов.

Мы несколько раз общались в тот год — один раз я взял у него большое интервью, которое только частично увидело свет, и говорили мы в общем на одну тему: как добиться «перемирия» сторон и какие риски несет неконтролируемая эскалация. Тогда я вбросил термин «корейская ничья», под которым понимал возможность прекращения конфликта по образцу Корейской войны 1950–1953 годов — без мирного соглашения, при фиксации границ по линии продвижения войск. Павловский поначалу к этому варианту относился скептически, его занимала сложная история Парижского соглашения января 1973 года, завершившая Вьетнамскую войну. Он серьезно изучал мемуары Киссинджера, описавшего дипломатические усилия Америки по достижению приемлемого соглашения. Потом и он стал ссылаться сочувственно на «корейский прецедент», последние наши разговоры были очень дружелюбные, прошлые разногласия были отставлены в сторону и не обсуждались. Надо признать, общий скепсис обеих тусовок — либеральной и патриотической, двух «партий войн», как он их называл, — его, казалось, волновал мало. Перемирие в тот момент он считал еще вполне возможным, всякий раз оговариваясь, что это перемирие не принесет собой разрешение базового конфликта России и Запада.

Павловский унес с собой вопрос, смог ли бы он описать ситуацию 2022 года на языке его концепции, в терминах книг об «Иро-нической империи» и Системе РФ. По логике всего, что он делал и о чем говорил в 2022 году, пафосом этой гипотетической новой книги было бы «миротворчество» как консервативная технология самоспасения. Спасения национального, цивилизационного, но в том числе и «системного» — спасения Системы РФ. Окончательная гибель этой Системы, Павловским же и предсказанная, означала бы обнуление всего дела, которым он жил, а, значит, и последним фиаско той самой «революции духа», которой он по-своему оставался верен до конца.

Как нам в итоге смотреть на Глеба Павловского, как оценивать его жизнь, его труды, все его парадоксальное западничество? Это западничество в конце концов вполне проявило свою парадоксальность, и в лице автора Системы РФ заняло предельно критическую позицию по отношению к реальному Западу. Ибо этот Запад весной 2023 года отвернулся от русской «партии мира», заклеванной z-патриотами, и по существу предал все ее усилия оперативно погасить опаснейший конфликт мирным соглашением. Вадим Цымбурский когда-то назвал Павловского «критическим либералом», правильнее было назвать его «критическим западником» — человеком, хорошо знающим цену Западу и понимающим всю зыбкость его гуманизма и вполне реальных цивилизационных достижений. Можно назвать его и «критическим идеалистом» — человеком, которого равным образом можно было обвинить и в наивном романтизме, и в беспросветном цинизме. Он верил в «революцию духа», но был скептичен в отношении русского общества, он без розовых очков смотрел на все патриотические «русские весны», но возмущался любому сомнению в чистоте помыслов парижских бунтарей 1968 года. В целом, это был человек, искренне преданный тому поствоенному либерализму, который установился в Европе после Второй мировой войны, и он очень трезво понимал, что Европа, описанная его любимым автором Тони Джадтом в книге *Postwar*, просто не сможет существовать в условиях «мира без России». Мира, который все-таки не наступил в 1991 году, но который неизбежен после 2022 года. Павловский делал все, чтобы оттянуть наступление этого мира, но разжимающаяся пружина цивилизационной катастрофы оказалась сильнее. Теперь наша задача — продумать, как жить в этом «мире без»: без России, Европы, свободы, без Гефтера и Павловского. И как вернуть его к тому «миру миров», который всегда будет оставаться вторым Отечеством для любого русского интеллигента.

Гефтер и историческое: памяти Павловского

Андрей Тесля

Балтийский федеральный университет им. И. Канта (БФУ), Калининград, Россия,
mestr81@gmail.com.

ЭТОТ текст о Павловском очень сложно писать — и, подозреваю, будет не очень легко читать. Поскольку он — как во многом и сам Глеб — оказывается в некой неокончателности, «между». Это не некролог — поскольку время быстрых, написанных по первым следам от известия о кончине, реакций и ближайших размышлений прошло. Это не некролог еще и потому, что не претендует дать пусть краткий, но общий очерк роли и значения умершего. Это и не академическая статья — уже по одному тому, что тщательное обозрение одних лишь опубликованных Павловским и его участием текстов, от книг до разнообразных лекций, интервью и бесед, потребовало бы времени несопоставимого с тем, которое отпущено редакцией «Логоса». Впрочем, дело отнюдь не только в ограниченности времени, приближенности к событию смерти самом по себе, — но и в сознательном нежелании увеличивать дистанцию, не устранять заметки и суждения, опирающиеся на личное знание, — напротив, опираться на них. Словом, это несколько кратких наблюдений к большой теме.

Павловский во многом унаследовал — или, думается, точнее будет сказать, выработал отчасти сознательно, отчасти по близости и сходству — свой язык от Михаила Гефтера. Примечательно, что для самого Павловского «язык Гефтера» представлял проблему. В статье 1991 года, связанной с выходом первой (и, как оказалось, единственной прижизненной) авторской книги Гефтера, «Из тех и этих лет»¹, Павловский пишет о «трудных текстах, ибо написаны внутри себя»² и следом замечает, как «Гефтер... возник»³ — то есть возникал тот «Гефтер» как автор 1970–1990-х го-

1. *Гефтер М. Я.* Из тех и этих лет. М.: Прогресс, 1991.

2. *Павловский Г. О.* Замечания на прожитую книгу // Век XX и мир. 1996. № 2. С. 159.

3. Там же. С. 164.

дов, разительно несхожий со своей авторской ипостасью времен Института истории АН СССР. А в некрологе Гефтеру, почти в самом начале, Павловский утверждал еще более радикально: «Гефтер текстуально нематериален. Его тексты лишь *автокомментарий к его скрытности*»⁴.

Вопрос о языке столь важен еще и потому, что один из самых распространенных упреков в адрес Павловского — в неясности высказываний, в подозрении преднамеренной усложненности и затемненности стиля. Нет смысла спорить, что в черед случаев автор прибегал к такой стилистике и с подобной целью, впрочем, нередко и чтобы через ответ собеседника лучше понять его и/или его мысль (в том числе и от того, что в прямом проговаривании, в ответе на вопрос мы можем оказываться непроизвольно намного менее точны, чем в формулировках, выстраивающихся с другой целью помимо самопрояснения). Но это использование языка оказывалось уже побочным, дополнительно полученным эффектом.

Язык Павловского, как он сложился к концу 1980-х годов, был найден им как адекватный его интеллектуальным усилиям и напротив, именно переход к тому, что воспринималось как «ясность», требовал каждый раз отдельного усилия, чтобы потеря адекватности не оказалась критической. С 1990-х он в основном сначала надиктовывал текст — чтобы затем вновь и вновь править, отзываясь о себе как прежде всего редакторе, где исходный текст — лишь необходимая опора.

Это практически отсутствующий в российском интеллектуальном ландшафте, да и вообще не очень часто встречающийся способ мышления — в сплетении теории и практики, создании ситуативного инструментария, который достаточно пластичен, метафоричен — и где это не недостаток, а принципиальная характеристика, поскольку его назначение — схватывать подвижное, не обездвигивая его.

В предисловии к «Слабым» Павловский писал:

Я не скрывал ученичества у Гефтера — автора большинства моих идей. Но всегда утаивал детали, болезненные для меня. Пора признаться в вещах, о которых я говорить не хотел: перетекала ко мне, мысль Гефтера менялась и иногда подменялась⁵.

4. Он же. Невосстановимый Гефтер // Век XX и мир. 1996. № 3. С. 247.

5. Павловский Г. О., Гефтер М. Я. Слабые. Заговор альтернативы. М.: Век XX и мир, 2021. С. 6.

И отношении Гефтера сам Павловский писал в своей последней книге, что тот

...стал с годами несуществующим Гефтером. Само отсутствие конфликта вокруг его идей означает их пропажу из истории русской мысли. <...> Остается впечатление суетного шестидесятника, который всюду поучаствовал, немного оставив в наследство⁶.

Здесь позволю себе небольшое отступление мемуарного плана, благо оговорка об особенностях жанра данного текста позволяет. В конце 2010-х годов мне довелось участвовать в нескольких проектах, связанных с наследием Гефтера — и, в частности, готовить тематический номер «Философии: Журнал НИУ ВШЭ». И в череде разговоров вокруг и по поводу Гефтера и попутно читая его тексты — пытался расспрашивать в том числе и Павловского в чем основной тезис, интеллектуальное своеобразие Гефтера, которое позволяло бы не объединять тех, на кого он так или иначе повлиял лично, а именно претендовать на трансляцию некоего «наследия». В большом интервью в сентябре–октябре 2019 года⁷ Павловский вновь и вновь возвращался к ключевому для него понятию *альтернативы* в исторической генеалогии от Герцена к Гефтеру, стараясь объяснить его своеобразие, отличие от «вариантов» или обыденного понимания «альтернативы» через понятие «выбора», сводящего его фактически к тому же наличию «вариантов».

Альтернатива в такой интерпретации (которую дальше он будет подробно развивать в «Слабых») — это открытость истории, возможность возникновения новых смыслов, новой реальности не (только) через «выбор» одной из альтернатив, но прежде всего в их сосуществовании. И тем самым политическое оказывалось частным случаем «альтернативы», где деполитизация не тождественна, но близка к утверждению «безальтернативности». В этом плане советская, принципиально глобальная, интеллектуальная рамка схлопнулась, сделалась невозможной в том числе и для самих поздних советских интеллектуалов в 1990-е и последующие годы. Для тех из них, кто продолжил интеллектуально присутствовать и в «постсоветское» время, исчез пусть и принципиально отвергаемый, но «другой» в лице советской действительности и советского проекта. Если раньше вопрос ставился: как возможна трансформация, конвергенция или радикальное исчезновение этого «другого» — и в том числе как будет меняться «другой дру-

6. Там же. С. 23.

7. Неопубликованные записи. Архив автора.

того» или как он может измениться, чтобы «вразумить», привести советский мир к «норме», — то теперь вопрос исчез. И вроде бы торжество собственных идей — или того, что принималось за таковые — привело к тому, что «все стало ясно», что оставшиеся вопросы — локальные.

Павловский утверждал — здесь активно подчеркивая, что идет именно вслед Гефтеру, — что Россия возможна только как глобальная. И если это глобальное для нее отсутствует как данность, то она будет его производить, изобретать — именно как способ выживания⁸.

Если философия это попытка понять не только себя из мира, но и мир через и/или из себя, в том числе и исторического, то именно в этом Павловский был одним из немногих, буквально единиц, кто сохранил это историческое. То есть не взгляд, что есть «мир» и «его вопросы» — и они вовне, и ты смотришь из стороны, из глубокого уединения, провинции — «вопросы мира где-то в стороне» (и тебе надо, если тебя они интересуют, туда отправиться, мысленно и/или физически). Но что «здешние» вопросы и есть мировые или их же «конкретная формулировка» — не «Россия и мир»/«Россия и Мир» в смысле двух величин, а единства, что «свое» есть вместе с тем и «мировое», это разные плоскости — но разные плоскости одного и того же. Это взгляд, который был «органичен», самой собой разумеющимся для любого марксиста выучки 1930-х годов, к числу которых принадлежал Гефтер. И который стал уникальным с «возвращением» в «естественный ход истории», по формулировке Валентины Твардовской 1991 года⁹, в ее статье о гефтеровском секторе ИИ АН СССР, кажется, даже не замечавшей всей парадоксальности своей формулировки.

Константин Гаазе в 2019 году подчеркнет одну из ключевых особенностей мысли Павловского — его свободу от «нормативного» (или даже: «нормирующего»), представления о том, как оно «должно быть» и исходящего уже из этого обсуживания/обсуждения наличного¹⁰. Но есть и другая черта, связанная с этой, но особенная — это не интерес к «наличному» как таковому, а интерес, увлеченность тем, «что может быть?», какие варианты возможны из данного — и отсюда своеобразие интереса к «данному»,

8. См.: Павловский Г. О. Ироническая империя: Риск, шанс и догмы Системы РФ. М.: Европа, 2019. Гл. 1.

9. Твардовская В. А. Излом. (На рубеже 1960–1970-х годов) // Век XX и мир. 1996. № 1. С. 210.

10. Гаазе К. Б. Политическая социология Глеба Павловского // Павловский Г. О. Ироническая империя. С. 7.

не занимающего внимание «во всей полноте», но в той мере, в какой оно относится к продвижению во времени, которое перестает быть современным временем устремленным к смыслу (ведь такое время и есть один из способов производства нормативного), а оказывается именно длительностью. Это вновь возвращает нас к теме «альтернативы», и теперь уже в первую очередь в ракурсе различия трактовок Гефтера и Павловского.

Гефтер не только в 1960-е, во времена сектора общей методологии Института истории (откуда выйдут ключевые фигуры последующей культурологии и философии диалога¹¹), но и в дальнейшем оказывается склонен к противопоставлениям и дихотомиям, пытается подтолкнуть к действию, выстраивая катастрофическую перспективу, говорит о дилеммах и о «выборе — основной свободе конца XX века»¹². И дело не в том, что Павловского дилеммы и выборы будут интересовать преимущественно в плоскости политической, его вопрос будет по преимуществу направлен на то, как эти дилеммы возникаю/утверждаются как центральные. Принципиально, думается, иное — различное базовое понимание истории.

Гефтер в итоге остается помещающим смысл в историю, в этом плане вполне принадлежа к гегельянско-марксистской традиции. Для него речь идет так или иначе о (вос)создании общего хода истории, размещении себя, нынешнего момента в этой общей истории, он уйдет от марксизма своей молодости, будущее будет им пониматься как возникающее, а не предопределенное, но именно поэтому ему принципиально будет сохранять ту перспективу, которую сам Павловский обозначал как «эсхатологизм».

Можно сказать, что для Павловского — и здесь он, думается, созвучен времени — «универсальная катастрофа», которой пугает и которой надеется подтолкнуть к действию Гефтер, перестает пугать. В том смысле, чтобы определять свои собственные или надеется через это вызвать чужие действия. Она не отменяется как «нереальная», но именно делается предметом осмысления — как одна из возможностей. Не избегающий пафоса, он скорее помещает этот сюжет в общую череду размышлений о человеческой при-

11. В числе сотрудников сектора были Леонид Баткин, Михаил Барг, Владимир Библер, Светлана Неретина, близок к сектору будет и Арон Гуревич, принимавший участие в его семинарах. Об истории сектора, помимо указанной выше статьи Твардовской, см.: *Драбкин Я. С.* Самостоянье // Век XX и мир. 1996. № 1. С. 91–119; *Неретина С. С.* История с методологией, или Конец истории // Век XX и мир. 1996. № 1. С. 120–163.

12. *Гефтер М. Я.* Надо ли нас бояться? // Век XX и мир. 1996. № 3. С. 18, 19.

роде, о человеке как «прирожденном убийце», убийстве как начале человеческой истории.

Кажется, для Гефтера угроза «глобальной катастрофы», ядерного апокалипсиса — став из угрозы реальности — была тождественной объявлению всей человеческой истории неудачей: если смысл в истории, то подобный финал означал бы бессмыслицу всего.

Напротив — и здесь был собственно исторический взгляд Павловского — для него последующее не отменяло предшествующего. История как действие с набегающим результатом, побуждающим вновь и вновь переоценивать предшествующее, как причину наступающих последствий, — взгляд для него радикально чуждый. История здесь приближается к гегелевскому понимаю поступка, который,

...перемещенный во внешнее бытие, всесторонне развивающееся сообразно своим связям в последовательности внешней необходимости, ведет к многообразным *последствиям*. <...> [но] воля имеет... право *вменять* себе лишь первые последствия, ибо лишь они входят в ее *умысел*¹³.

Отдаленные последствия и «итог всего» (впрочем, уже предстоящий для неведомого наблюдателя) не лишают смысла случившееся.

Для Гефтера разомкнутая история собиралась перед лицом «общей судьбы», и «эсхатологическая перспектива» держала смысл под угрозой бессмыслицы. Павловский не испытывал необходимости в подобном — от того, что для него эсхатологическая перспектива, по крайней мере в последние два десятилетия жизни, не требовала закавычивания.

Но независимо от этого различия общим было понимание исторического и современного как разговора с «живыми мертвыми», их соприсутствия: и одним из таких разговоров станет для Павловского растянувшееся на десятилетие перебирание и перечитывание записей бесед с Гефтером. Так, в период работы над первым из трех томов «Разговоров» с Гефтером Павловский писал:

Вот я так расшифровываю свои разговоры с Гефтером начала 90-х годов, и вдруг ясно вижу, что мы обсудили с ним ну-

13. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Пер. с нем. Б. Г. Столпнера и М. И. Левиной. М.: Мысль, 1990. С. 162.

левые, а я этого тогда не заметил. И вижу куда я пошёл позже и почему¹⁴.

А сам тип, к которому по крайней мере стремился он, близок к сформулированному Гефтером в письме к участникам перестроенного Клуба им. Н. И. Бухарина в Набережных Челнах:

Вы — не судьи их, потерпевших поражение. Вы — их наследники. Их духовный опыт, их судьба — ваше наследство¹⁵.

В автобиографическом интервью в апреле 2021 года Павловский, ближе к концу разговора, когда описывал основания своего «политического ориентирования», использовал в качестве ключевого понятие «интенсивности» — в экзистенциалистском ключе¹⁶. Понимая под этим стремление к «интенсивности» существования и переживание ослабления «интенсивности» как побуждение к действию. «Альтернатива» принадлежит — по крайней мере в его трактовке — к тому же ряду: не к возможности выбора самого по себе, а к сознанию, что мир не сводится к одному порядку существования, в нем есть сосуществующие и враждебные способы быть, разные способы жизни. И именно потому он старательно, вновь и вновь подчеркивал, утяжелял формулировку — говоря о «реальной альтернативе», о значении именно ее, а не неких воображаемых других путей. «Реальная альтернатива» сама становится своего рода если не способом жизни, то условием наличия этих способов, не случайно ему так созвучна оказалась Ханна Арендт, прежде всего в связи с ее философией «*Vita activa*».

Мне представляется, можно выделить несколько образов-слов, которые оставались неизменными для исторической мысли Павловского с рубежа конца 1980–1990-х годов и вплоть до последних текстов: (1) альтернатива, (2) мировой, глобальный масштаб и (3) слабость. О двух первых было сказано выше, а третья тема, третий сюжет занимает его в переплетении общего и сугубо личного (что характеризует ведь и все существенное) еще с 1970-х. Это и понятная для «поколения 1968 года», к которому он сам себя относил¹⁷, замороженность молодыми революционерами, от наро-

14. Запись от 30 марта 2013 года. Архив автора. Речь идет о работе над книгой: Павловский Г. О. 1993: элементы советского опыта. Разговоры с Михаилом Гефтером. М.: Европа, 2014.

15. Гефтер М. Я. Из тех и этих лет. С. 481.

16. Запись от 8 апреля 2021 года. Архив автора.

17. Павловский Г. О., Гефтер М. Я. Указ. соч. С. 37. См. также: Крастев И. Экспериментальная родина. Разговор с Глебом Павловским. М.: Европа, 2018.

довольцев до Че Гевары — и парадокс диссидентства, о котором напишет уже в 1991 г.:

Самое время вспомнить о затонувшей эпохе.

Когда обыск в десяти московских квартирах вызывал эхо в мировой прессе, когда нелепые люди в России несли в портфельчиках нелепые свои бумажки — а сверхдержава шла за ними по улице, как некто с бритвой — шла, но боялась напасть! Она могла раздавить их, раздавить и унижить не хуже, чем в Уганде — и не могла, не решалась, не смела, так до самого конца и не поняла, что же именно ей помешало? <...>

Это не фронда, не оппозиция. Диссиденты были элитой мировой державы, нечистой совестью государства <...>. Тени Октября, Ялты и Нюрнберга — интерференция несовместимых сущностей, на миг вспыхнувшая балансом всемирной свободы — невозможным балансом! — породила утопию свободного человека в обстановке, исключавшей тень независимости — под патронажем сверхдержав¹⁸.

Он постоянно возвращается к теме слабости с начала 2010-х годов, когда параллельно создает вереницу работ о Системе РФ и разговоров с Гефтером — и важная задача для ближайшего будущего медленно прочесть их параллельно, как единый развертывающийся во времени текст. Слабость будет толковаться им не только как исток, но и как постоянная составляющая Системы РФ, «выживание» обратившей в способ существования — единственный. Свой собственный отход от Гефтера и последующий возврат к нему же он будет толковать как непонимание, отталкивание от слабости — соблазн создания «сильной власти» и то, что сам этот соблазн — и есть слабость, но не понимающая собственной силы. И слабость прежде всего — как опасность, общепсихологическое: возникновение человека как «универсального убийцы» именно из его биологической слабости, неприспособленности (ему был симпатичен круг гипотез антропогенеза как биологического сбоя, эволюционного вывиха, где «ошибка» биологическая оказывается возможностью непредсказуемого развития).

В истории Павловского интересовала либо «антропология» — совсем древность, на уровне предков от нечеловеческого к «человеческому», там, где граница неясна и где обнажается это неограниченное в иллюзорно-ином — сегодняшнем, либо XIX–XX веков. В первом ему было интересно (одно из его любимых

18. Павловский Г. О. Замечания на прожитую книгу. С. 149.

слов) мерцание этого неопределенного — в сегодняшнем, в повседневном или событийном. Во втором — прежде всего русская история, набор имен и событий, в первую очередь унаследованный вновь от Гефтера (как и интерес к праистории — с гефтеровским любопытством к Борису Поршневу). И в этом же интересе к русской истории — особая страсть к документу, к стенограммам, к служебным документам и прочему делопроизводству, к тому — как в казенных формулах проскальзывает, приоткрывается — в драматургии собрания, протокольной фиксации — то, что не схватывает никакой дневник, мемуар или письмо.

Но была и третья большая область исторического интереса — на сей раз совершенно независимая от Гефтера. Внешне, можно сказать, пришедшая из одесского детства и исторического факультета, но обретшая свой особенный смысл, разросшаяся и ставшая постоянным спутником лишь 1990-х годов, когда Павловский стал «собой», тем особым, уникальным сочетанием мысли, производящей действие, и действия, производящего мысль: античность и ренессанс. Тех, кто писал не созерцая, а изнутри, писал зачастую не просто о близком прошлом, но о «современной истории». Павловский до последних месяцев любил вспоминать, что не только учился на историка — но и хотел бы им стать. В известном смысле он им и стал — не в плане институциональной истории, а исторического размышления, осмысления прошедшего — не как наивного мемуара, а ближнего прошлого как понимания и настоящего, и человеческой природы. Античный опыт — по крайней мере так, как его представлял поздний флорентийский гуманизм.



ИНСТИТУТ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ
ИМЕНИ ЕГОРА ТИМУРОВИЧА ГАЙДАРА —
крупнейший российский научно-исследовательский
и учебно-методический центр.

Институт экономической политики был учрежден
Академией народного хозяйства в 1990 году.
С 1992 по 2009 год был известен как Институт
экономики переходного периода, бессменным
руководителем которого был Е. Т. Гайдар.

В 2010 году по инициативе коллектива,
в соответствии с Указом Президента РФ
от 14 мая 2010 года № 601 институт вернулся
к исходному наименованию и получил
имя Е. Т. Гайдара.

Издательство Института Гайдара основано
в 2010 году. Его задача — публикация отечественных
и зарубежных исследований в области
экономических, социальных и гуманитарных
наук — как классических, так и современных.