

Мирко Вишке

**ОСНОВЫ МОРАЛИ И БЕЗЖИЗНЕННОСТЬ ЕЕ
ПОНЯТИЙ: О ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ
КРИТИКИ РЕЛИГИИ В РАННИХ РАБОТАХ ГЕГЕЛЯ**
(перевод с немецкого Ольги Корольковой)

Способен ли язык религии принципиально выразить божественную жизнь? Может ли в языке быть охвачена полнота живой моральности? Эти вопросы о позитивной вере, моральности и любви из ранних сочинений, написанных между 1793 и 1800 годами, находятся в контексте глубоко волнующей Гегеля проблемы: а именно вопроса о том, как наполнить новой жизнью окостеневшие до буквального послушания заповеди и окаменевшую в догмах веру религиозной общины.

В дальнейшем я вкратце объясню (I), насколько проблематичны понятия гносеологии для молодого Гегеля. Развивая этот тезис, я буду исходить из предположения, что своей гносеологической критикой объективации увиденного в понятии Гегель амбивалентным образом обязан Канту (II). Моим следующим шагом будет реконструкция (III) этапов гегелевской критики рефлексии как принципа объективации, вплоть до ревизии этой критики в «Феноменологии духа». И в конце концов меня будет интересовать (IV) вопрос о том, насколько такое переакцентирование изначальной проблемы рациональной рефлексии повлияло на его критику безжизненности понятий.

I. Безжизненность понятий

Для молодого Гегеля религия есть осознание последних причин жизни, являющееся в созерцании. Собственный смысл основанного Иисусом христианства заключается для него в том, что люди должны принимать участие в божественном таинстве жизни, которое есть связь конечного с бесконечным. Но как человек в своей конечности может быть сопричастен бесконечности Бога? И хотя молодой Гегель в следующие десятилетия своего творчества так и не нашел для себя убедительного ответа на этот вопрос, в противоположности конечного и бесконечного он все же видит причину того, что основанная Христом религиозная община может застыть в позитивности. Позитивное есть результат непризнания и смещения правильных отношений между конечным и бесконечным; оно происходит из превращения корреляции в противоречие отдельных членов и одностороннего выделения одного из этих членов.

Но в чем же конечная причина этого разделения и противопоставления? Как можно воспрепятствовать этому столкновению понятия и созерцаемого?

Ответ на первый вопрос молодой Гегель находит в противопоставле-

нии как принципе понятийного мышления разума. Без понятия невозможно никакое познание, но понятие склонно к тому, чтобы выпячивать самое себя и наоборот скрывать то, что оно должно отображать. Когда Гегель утверждает, что позитивной является та религиозная вера, в которой практическое содержится лишь теоретически [5, S. 385], то это не очень точная формулировка того, что эмпирическое и теоретическое абстрактное понятие соответственно используются как «нечто, что не есть то, чем является другое» [6, S. 295].

Противоречие понятия и созерцаемого, проистекающее из теоретизации практического, Гегель иллюстрирует примером, демонстрирующим к тому же и причины этого явления. В работе «Вера и знание», опубликованной в 1802 году в «Критическом журнале философии», Гегель видит фатальное влияние рассудка в том, что увиденное прекрасное воспринимается исключительно как вещь, возвышенная красота гор сводится к случайному собранию камней, а восхитительная роща понимается лишь как источник добычи древесины [6, S. 290]. В то время как рассудок делает видным прекрасное, возвышенное и восхитительное в виде некоего *понятия*, увиденное явление объективирует себя; увиденное явление и понятие противостоят друг другу.

Сложнее кажется ответ на второй вопрос о преодолении разрыва между понятием и увиденным. Молодой Гегель глубочайшим образом убежден в том, что в основе морального религиозного канона позитивной религии лежит «мертвая буква», на которой выстроена система того, как должен вести себя человек [3, S. 180].

С точки зрения морали, реальностью должно стать то, что по сути своей может быть лишь помыслено. Из гегелевского прочтения евангелия от Иоанна, в котором вопросы жизни, дарования жизни и нового рождения занимают главное место, становится ясно, что им движет вопрос о том, каким образом объективированная субъективность может вернуться к своей природе, то есть опять стать субъективной, подобно тому, как «мысль, ставшая в написанном слове вещью, ... мертвым, объективным, вновь обретает свою субъективность в чтении» [2, S. 367]. Хотя письмо и необходимо для сообщения, но именно в письменном фиксировании понятие отрывается от увиденного явления и в этом разрыве противопоставляет себя *живому*. Понятию недостает связи с увиденным, живую полноту которого понятие выразить не в состоянии.

Но как же наполнить жизнью безжизненные понятия и помысленное? Должно ли быть понято гегелевское указание, что о Божественном можно говорить лишь в *воодушевлении* [2, S. 372], в том смысле, что только практическая деятельность в форме живой взаимосвязи произносимых слов может устранить чуждую объективность языковых понятий?

Разрешение сложностей, с которыми Гегель борется в этих вопросах,

затруднено тем, что Гегель не всегда ясно формулирует, что же он понимает под противопоставлением. С одной стороны, он утверждает, что противопоставленные элементы в теоретическом синтезе не образуют с помощью рационального понятия истинное единство. Единства рационального понятия являются противопоставлениями; разделенное остается разделенным.

Но с другой стороны, характеристика теоретического сознания как противопоставления может быть понята собственно как принцип производства реальности¹. В «Духе христианства» Гегель указывает на то, что в процессе противопоставления разум представляет образы жизни в объектах, которые могут быть восприняты как собственно реальность [2, S. 224]. Мир религиозных объектов является не миром в себе, а искусным продуктом разума. В актах противопоставления себя происходит производство реальности в форме собственной, обособленной реальности. Язык, слово и понятие обладают своей реальностью, создают собственный мир, который не совпадает с миром чувственной достоверности.

Если мы объединим обе трактовки понятия противопоставления, то получим следующую картину: в последнем случае противопоставление является плутовством нашей способности познания, в первом же случае – несомненной преградой для нашей способности познания. И хотя обе трактовки говорят о разном, в них все же содержится нечто общее, и это общее – связь с Кантом. Гегелевская гносеологическая критика объективации увиденного в понятии, звучащая в его первом тезисе, основана на кантовском рациональном понятии, а гегелевское понимание творческих познавательных возможностей понятия, о котором идет речь во втором тезисе, немислимо без кантовского представления о понятии как о дискурсивной способности познания. В связи с этим, мне кажется разумным вспомнить о размышлениях Канта по поводу этих проблем.

II. Познание с помощью понятий?

Исходя из предположения, что «познание, осуществляемое каждым (человеческим) разумом, есть познание с помощью понятий» [10, S. 109], в *трансцендентальной аналитике* «Критики чистого разума» Кант представляет разум как «нечувственную» способность познания. Наше познание обусловлено определенным отношением существующих представлений к объекту, в основе понятий лежат «схемы», которые Кант сравнивает с «монограммами» воображения [10, S. 189 f]. Из этого следует: понятия никогда не относятся к объекту непосредственно; понятия никогда не основываются на «образах» объектов; мышление есть ни что иное, как познание с помощью понятий: чистые рациональные понятия не дают «никакого познания вещей» [10, S. 146].

Когда Гегель критически предполагает, что понятию недостает связи с полнотой увиденного, он согласен с Кантом в том, что для разума вещи не являются вещами в себе. Понятия разума конституируют свою собственную реальность. Именно в «Духе христианства» Гегель указывает на принцип производства реальности в процессе деятельности разума. Тем не менее, Юлиус Эббингхаус переоценивает значение гегелевского указания на разум как принцип производства реальности. Даже когда молодой Гегель считает заслугой Канта рассмотрение форм мышления в себе самих [6, S. 316], его внимание направлено не на конструктивные достижения этого принципа, с помощью которого «пустое» понятие наполняется содержанием через то, к чему оно относится в своем противопоставлении [6, S. 293]. В отличие от Канта, Гегель лишает этот аспект мотивов критики гносеологической недостаточности понятий.

Гегелевская критика объективации чувственных восприятий в понятии начинается в том месте кантовских рассуждений, где Кант исходит из посылки, что «при любом *сведении* предмета к понятию [...] представление о первом должно быть *одинаковым* с представлением о последнем, то есть в понятии должно содержаться то, что может быть в этом смысле представлено в предмете» [10, S. 187]. Гегель замечает, что, если понятие уже содержит то, чем познаваемый объект является в нашем представлении, значит чистые рациональные понятия не только не способствуют истинному познанию того, что нам кажется чувственно познанным, а препятствуют ему. Наше знание о вещах покоится на общих представлениях, создаваемых для нас понятиями ². Субъект и объект в гегелевской критике неожиданно расходятся, оказываются противопоставленными друг другу без малейшей возможности сближения.

Если с этой точки зрения рассмотреть гегелевскую позицию по поводу кантовских рассуждений о разуме как способности познания, может создаться впечатление, что таким образом проблема понятия укоренена в контексте субъектно-объектного противопоставления, а это открывает самостоятельную тему для разговора. На самом ли деле это так? Действительно ли верно мнение (см.: [14, S. 19]), что философский интерес молодого Гегеля связан со словом лишь в той мере, в какой оно в письменном фиксировании освобождается от субъективности процесса говорения и актуальной речи, а тем самым объективируется? Являются ли неясные взаимоотношения субъекта и объекта тем главным вопросом, который Гегель увидит в проблеме безжизненности понятий?

Собственное содержание проблемы гегелевского гносеологического исследования понятия не совсем совпадает с отношениями субъективного и объективного. В этом убеждают теоретические воззрения Гегеля по поводу рефлексии, коренным образом изменившиеся при

переходе от ранних сочинений к «Феноменологии духа»³.

III. От критики рефлексии к принципу философской рефлексии

Поскольку понятийное мышление вынуждено расплачиваться распадением понятия и увиденного, слова и дела, молодой Гегель оказывается поставлен перед сложной задачей найти такой подход к вопросам религии и морали, который лежал бы за пределами рефлексии и не содержал бы объективации: то есть «бытие *вне* рефлексии» [8, S. 422], где субъект и объект объединены таким образом, что утрачивают свою противопоставленность. Подобное бытие по ту сторону разделения конечного и бесконечного, субъекта и объекта молодой Гегель называет «модификацией жизни» [2, S. 326]. Модификация представляет собою не отношения между чем-то разделенным, а взаимопроникновение различного, разнообразного и единого.

Понятие модификации имеет большое значение, поскольку оно является первой попыткой сформулировать основополагающий философский принцип, который позволит философски артикулировать явления нравственного сознания, не навязывая им при этом характера простых теоретических смыслов. Пример такого принципа Гегель видит в заповеди Иисуса стремиться не к формальному исполнению моральных законов, а так исполнять их смысл, что они утратят саму форму закона. Такое согласие, в котором долг, моральное сознание и закон так же мало отличаются от желания, как и оно противопоставлено закону, Гегель называет *жизнью* [2, S. 327]. Заповедь «Не убий» так оживлена для Гегеля личностью Иисуса и так наполнена смыслом, что она выражает уже не должествование, а само бытие.

Имея в виду Евангелие от Иоанна с акцентированными в нем полнотой со-бытия и дарованием жизни, Гегель взвешивает мысль о том, что только наша практическая деятельность может взломать кору объективности. Тезис, что только о Божественном можно говорить с воодушевлением, развивается в плоскости практической деятельности, которая призвана уничтожить позитивность. Если этой цели нет, то религиозное воодушевление подвергнется имплозии противопоставлений, которые не могут быть устранены рефлексивным путем. Тот, кто намерен философствовать о подобных измерениях, приходит к границе возможности высказывания [12, S. 52].

И хотя Гегель видит эту опасность, его так называемый «Системный фрагмент» 1800 года питается надеждой на силу практической деятельности. В решительном заключении этого фрагмента Гегель напоминает о том, что чисто практическая деятельность является, очевидно, единственным выходом из совершенно безвыходной дилеммы

понятия и позитивности. Процесс бесконечного чередования синтеза и антитезиса, приводимый в движение рефлексией, может быть приостановлен лишь тогда, когда рефлексия понимается как часть включающего ее целого, которое обладает своим бытием за пределами рефлексии. При этом Гегель не только предполагает, что рефлексия сама никогда не касается бесконечного; он открыто утверждает, что противопоставление рефлексии, приводящее к объективации, вообще не может быть философски преодолено. Неизменной остается старая предпосылка: шаг к «божественному чувству», к чувству бесконечного и конечного, кроме того, само мышление – уже не божественно, оно субъективно [8, S. 423], и его объектом является божественная бесконечность. Замкнутый круг противопоставлений – субъекта и объекта, конечного и бесконечного, – который кажется мышлению неразрывным, уничтожается лишь в религиозных действиях, когда, как во время крещения, переживается единство с Богом.

Остается неясным, как возникшее в рефлексии понятие морали или религиозности может утратить характер позитивности. Первый шаг к снятию его позитивного характера Гегель делает в выводе, что своей в основе позитивное «есть деятельность нашего Я» и по необходимости становится «объектом познания» [5, S. 385], поскольку мы размышляем об этой деятельности с помощью понятий; при этом деятельность, которую обозначают эти понятия, так и не находит своего выражения. Самая большая трудность, с которой Гегель пытается бороться в этих в высшей степени сложных исследованиях, заключается в том, что он думает, что «позитивное моральное понятие» непременно способно утратить характер позитивности, как только «деятельность, которую оно выражает, получит собственное развитие и силу» [5, S. 385]. Но это размышление еще не выводит Гегеля на путь, на котором он мог бы прийти к удовлетворяющему его решению названной проблемы. Ведь деятельность, на которой он основывается, полностью перелагает снятие позитивности в практический образ действий и оставляет без ответа вопрос о возможности моральных или религиозных понятий, которые не были бы ни оторваны от людей, ни противопоставлены им как чуждые объекты. Но как мораль или религия могут стать предметом понятий, не будучи искажены в виде теоретического объекта?

И даже если молодой Гегель не дает ясного ответа на эти вопросы, перед ним все же вырисовывается следующее задание: если в теоретизировании о морали и религии должна присутствовать объективация (а при этом Гегель хочет видеть свою постановку вопроса не абсолютно бессмысленной), значит он должен искать понимания философской объективации, которая не будет сводима к обычной вещественно-теоретической объективации. Но каким же образом может

быть философски преодолено противопоставление рефлексии, посредством которой достигается объективация?

Ни в «Духе христианства», ни в «Системном фрагменте» Гегель не обнаруживает успешной возможности методического преодоления объективации и соответственно противопоставления понятия и увиденной вещи. Подобная возможность открывается для него только в тот момент, когда в ограниченности рефлексии он видит не непреодолимый недостаток, а признает такую ограниченность, которая понуждает рефлексию вновь и вновь заменять старые схемы противопоставлений новыми.

Гегель изменяет перспективу своих ранних исследований, не снимая своих суждений о рефлексии. Так же как и раньше, он считает рефлексию односторонней в том, что она принимает одно и исключает другое. Гегель радикализирует этот аспект в том смысле, что соотносит *различные* определения рефлексии, вызывая тем самым их столкновение. И хотя рефлексия стремится к тому, чтобы соединить в синтезе два своих противоположных определения, она обречена на неудачу, поскольку не может подняться над данными ею же самою определениями⁴. Подобное возможно лишь с точки зрения понимания, к которому наконец-то приходит Гегель: что как раз эти определения не исключают друг друга, а вызывают противоречие, которое уничтожает противопоставление этих определений и тем самым объединяет их в истинном единстве [4, S. 42].

Это систематическое перенесение веса с практической деятельности на философскую рефлексия представляет собою, тем не менее, лишь одну сторону ревизии, которой Гегель подвергает свою изначальную концепцию. Методически и систематически гегелевская ревизия находит свое отражение в том, что он отказывается от представления о реальности, независимой от знания. Изменившаяся начальная посылка, указывающая путь из совершенно неразрешимой в ранних сочинениях проблематики противопоставлений, приводит к тому, что Гегель объявляет понятие формирующим и сотворяющим объект [9, S. 277]. На первый план выходит второстепенный в ранних сочинениях аспект конструктивности рациональных понятий.

IV. Заключительные выводы

Какие следствия имеет изменившаяся точка зрения Гегеля для понимания волновавшей его раньше проблемы? Выражается ли чувственное бытие в языке или это невозможно, чтобы чувственное бытие было *высказано*?

Как и в ранних сочинениях, через которые красной нитью проходит вопрос о том, способен ли в принципе язык религии выразить Божественную жизнь, так и в «Феноменологии духа», Гегель исходит из

предположения, что непосредственное бытие не может быть выражено в языке. Но, в отличие от ранних сочинений, это уже не является недостатком рефлексии разума и его понятий, а объясняется как непреодолимая граница языка⁵. Только в контексте этого нового понимания принцип разума, созидающего действительность, получает то значение, которое Эббингхаус думает найти уже в «Знании и вере». Ведь на вопросы о том, как представлен предмет в созерцании и насколько познается воспринятое чувственным путем, Гегель отвечает: как общее, и это общее есть несуществующее. Теперь Гегеля в меньшей степени интересует вопрос, может ли вообще язык выразить Божественную жизнь или полноту живой нравственности; в большей степени он занят проблемой, что могут дать понятия вещей для познания.

В языковой репрезентации находит свое выражение не помысленное как непосредственное чувственное бытие, а единичное в форме общего. Согласно Гегелю, воспринятое чувственным путем выражается в языке как общее, хотя при этом мы вообще не представляем всеобщего бытия. Утверждение Канта, что понятия, организующие различные точки зрения в общем представлении, являются знанием о вещах именно в общих представлениях [11, S. 42], становятся фундаментом убеждения Гегеля в том, что то, что мы говорим о чувственном бытии, отличается от чувственной реальности. В конце концов, «совершенно невозможно, чтобы мы могли когда-либо высказать чувственное бытие, которое мы *мыслим*»⁶, поскольку понятие существует в чем-то ином, чем чувственная реальность. Неискоренимый недостаток языка в том, что он не может удержать то, что мгновенно ускользает в самом процессе этого удержания. Эту мысль молодой Гегель пытался утвердить в своем замечании, что о Божественном можно *говорить* лишь с воодушевлением.

Примечания

¹ Это утверждает [1, S. 224].

² По этой причине Кант отказывает философии в важности задачи анализировать уже существующие понятия. С помощью подобного анализа мы должны уяснить имеющиеся у нас представления об определенных вещах [11, S. 43].

³ Более подробно я исследовал этот комплекс проблем в работе: [15, S. 232–238].

⁴ То же самое в [4, S. 43]. Как в дальнейшем будет сказано в «Науке логики», по этой причине рефлексия не может рассматривать определения, которые она создает относительно наблюдаемых предметов, как их «собственное бытие», но лишь как чисто «внешнее» [9, S. 31].

⁵ Так на вопрос: *Что сейчас?*, можно было бы ответить: *Сейчас ночь*. Но правдивость этой чувственной достоверности пропала бы, если бы дело

происходило в более позднем *сейчас* – например, утром. «*Сейчас*» понимается как «*существующее*», но проявляет оно себя как несуществующее. Тот же самый случай может быть и с другой формой наличного, с *здесь*. Если *здесь* – это, к примеру, *дерево*, то эта правда исчезает, как только я отвернусь [7, S. 84].

⁶ [7, S. 85]. Ср. Все еще актуальные рассуждения на эту тему в: [13, S. 127–131].

1. Ebbinghaus J. Die Grundlagen der Hegelschen Philosophie 1793–1803 (1919/20), in: Studien zum Deutschen Idealismus. Schriften 1909–1924, Bonn 1994, S. 139–402.
2. Hegel G. W. F. Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798/1800), in: Frühe Schriften, S. 274–418.
3. Hegel G. W. F. Die Positivität der christlichen Religion (1795/96), in: Frühe Schriften, Werkausgabe, Bd. 1, S. 104–229.
4. Hegel G. W. F. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801), в: Jenaer Schriften, S. 9–138.
5. Hegel G. W. F. Fragmente über Moralität, Liebe, Religion, in: Frühe Studien und Entwürfe (1787–1800), bearbeitet und kommentiert von Inge Gellert, Berlin 1991, S. 384–400G.
6. Hegel G. W. F. Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, in: Jenaer Schriften (1801–1807), Werkausgabe, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1970, Bd. 2, S. 287–433.
7. Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes, Werkausgabe., Bd. 3.
8. Hegel G. W. F. Systemfragment von 1800, in: Frühe Schriften., S. 419–427.
9. Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik, Bd. II., Werkausgabe., Band 6.
10. Kant I. Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. ¹¹1990, Bd. III.
11. Kant I. Vorlesung über Encyclopädie und Logik, Berlin 1961.
12. Kodalle K.–M. An den Grenzen des rationalen Diskurses. Spielräume der Freiheit bei Schiller, Hegel, Kierkegaard und Bonhoeffer, in: Ders., (Hg.), Zeitverschwendung, Würzburg 1999, S. 47–56.
13. Kojève A. Hegel, Frankfurt/M. ³1988.
14. Simon J. Das Problem der Sprache bei Hegel, Stuttgart 1966.
15. Wischke M. Jenseits der Reflexion? Zu Hegels Revision seiner ursprünglich ethischen Fragestellung in der Phänomenologie des Geistes, in Hegel-Jahrbuch 2002, S. 232–238.