

А. А. ИВАНЕНКО

РАБОТА Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ «ВЕРА И ЗНАНИЕ»
МЕЖДУ ФИЛОСОФИЕЙ ТОЖДЕСТВА
И «ФЕНОМЕНОЛОГИЕЙ ДУХА»

Работа Г. В. Ф. Гегеля «Вера и знание или рефлексивная философия субъективности в полноте своих форм как философия Канта, Якоби и Фихте» была выпущена в свет в середине июля 1802 г. в виде первой тетради второго тома «Критического журнала философии». Инициатором издания последнего выступил Ф. В. Й. Шеллинг, еще с 1798 г. предлагавший сотрудничество в планировавшемся им философском журнале И. Г. Фихте, братьям Шлегель, Ф. Шлейермахеру и др. Летом 1800 г. с издательством Кота им даже был заключен договор на издание журнала, но все усиливавшиеся разногласия с Фихте, казалось, навсегда поставили крест на этих планах. Однако уже в начале следующего года у Шеллинга в Йене появляется новый союзник, его товарищ по учебе в Тюбингене — Г. В. Ф. Гегель, содружество с которым и делает реальностью давно желаемое издание.

В конце января 1801 г. Гегель прибывает в Йену, в июле публикует «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга», вступая на стороне Шеллинга в разгорающийся спор двух крупнейших умов современности, в конце августа успешно защищает диссертацию «Об орбитах планет» и осенью того же года получает право преподавания в Йенском университете. Смена Гегелем в течение девяти месяцев положения безвестного домашнего учителя на роль доцента Йенского университета не могла бы произойти без поддержки Шеллинга, их не то что духовной близости, но полного единодушия. Оно же стало основой и совместного издания нового философского журнала.

В конце 1801 г. в ряде немецких «Литературных газет» было напечатано «Объявление о “Критическом журнале философии”»¹, написанное, несомненно,

¹ Перевод этого «Объявления» см. в приложении к данной статье.

Гегелем и Шеллингом. Этот короткий текст скорее своим полемическим тоном, чем содержанием, объясняет появление в названии нового журнала примечательного определения «критический». Несколько больше сообщают об этом письмо Гегеля В. Ф. Хуфнагелю² от 30.12.1801 г. и первая статья самого журнала — «О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в частности», заглавию которой в журнале предшествует обозначение «Введение», указывающее на ее программный характер.

В письме критическая направленность журнала разъясняется в лаконичной и образной манере: «Скоро выйдет в свет еще нечто, а именно первый номер нового критического философского журнала, который я издаю вместе с Шеллингом <...>; мы ставим перед собой задачу отчасти увеличить число журналов, отчасти же положить предел псевдофилософскому безобразию. Оружие, которым журнал намерен пользоваться, крайне разнообразно: можно назвать его дубинкой, бичом, колотушкой. Для доброго дела и ради gloriae Dei [славы божией] может пригодиться что угодно. Конечно, многие будут на это жаловаться, но ведь “прижигание” и в самом деле стало необходимостью <...>» [Гегель 1973, 240].

Статья же в деталях разворачивает энергичные образы письма. «Истинное действие» философской критики, пишет Гегель, заключается в «прокладывании пути для истинной философии» [Гегель 1972, 282]. Совершить это и вообще быть философской критикой может только в том случае, если она исходит из «идеи самой философии» [ibid., 269]. По Гегелю, положение дел в этом отношении определяется тем, что «благодаря Канту и еще более Фихте была обоснована идея науки, особенно идея философии как науки» [ibid., 274], тем самым раскрылись возможности перехода к «подлинной философии» [ibid., 279] и философской критике. Обращаясь к современному ему, подлежащему очищению посредством критики состоянию философствования, он обнаруживает два его основных, не лишенных идеи философии, вида — тот, при котором субъективная ограниченность все же замутняет изображение идеи, и второй, при котором субъективность с определенного пункта намеренно стремится защититься от философии, видя угрозу себе в ее дальнейшем развитии. Кроме них на публичной сцене также присутствует еще и начисто лишенная идеи философии имитирование последней посредством заимствованного философского жаргона. По указанным трем целям и раздаются на страницах «Критического журнала» залпы уничтожительной критики, в статьях, написанных исключительно самими его издателями — Шеллингом и Гегелем.

² Хуфнагель (Hufnagel) Вильгельм Фридрих (1754–1830) — лютеранский теолог, реформатор школьного образования.

Особенностью «Критического журнала» было то, что статьи в нем публиковались без указания автора. Одной из причин этого было то обстоятельство, что многие статьи задумывались или даже писались издателями совместно, что позднее привело к продолжительным и не всегда разрешимым спорам об авторстве многих статей журнала. Но в отношении представляемого здесь сочинения такой вопрос не встает — и Шеллинг, и Гегель однозначно указывают на авторство последнего. В письме к А. В. Шлегелю от 19.08.1802 г. Шеллинг пишет: «С Вашим порицанием статьи Гегеля я согласен во всем, исключая то, что он не должен был рассматривать “Назначение человека” Фихте, как написанное с нефилософскими целями» [Aus Schellings Leben, 384]³. Нет никаких сомнений, что речь здесь идет о работе «Вера и знание», опубликованной за полтора месяца до того и содержащей подробный разбор философии И. Г. Фихте, в том числе и на материале его книги «Назначение человека». Подтверждением авторства со стороны Гегеля является собственноручно написанная им в 1804 г. краткая автобиография, в которой можно прочесть следующее: «Вместе с профессором Шеллингом я издал “Критический журнал философии” в двух томах; в котором (подразумевается: “мною написаны”. — А. И.):

Введение.

Как обычный человеческий рассудок воспринимает философию.

О древнем и новом скептицизме.

Философия Канта, Якоби и Фихте.

О естественном праве» [Hegel 1970, 582].

Все работы в этом списке приводятся Гегелем не по их точным названиям, так что предпоследняя в нем, несомненно, «Вера и знание».

Представляемое здесь сочинение Гегеля выделяется среди прочих критических текстов журнала. Следуя общей задаче журнала — расчистить посредством критики дорогу истинной философии, оно направляет ее острие уже не против Круга, Рейнгольда, Шульце, Бардили или других лиц, представляющих собой в том или ином виде реалистическую реакцию на явление трансцендентального идеализма; адресатом критики здесь становятся сами герои новейшей философской революции. «Порицание» Шеллингом «Веры и знания» было вызвано, по всей видимости, не столько выражением в этой работе пока еще не слишком заметного расхождения ее автора с ним в фундаментальных вопросах, сколько ее тактической «бестактностью».

³ Работа И. Г. Фихте «Назначение человека» была опубликована в 1800 г. и носит популярный характер. См. рус. пер.: Фихте 1993.

Разногласия между Шеллингом и Фихте усиливались, начиная с 1797 г., что находит отражение как в их сочинениях этого периода, так и в частной переписке. Например, в 1801 г. в «Изложении моей системы философии» Шеллинга можно было прочесть следующее: «Вполне может быть, что идеализм, например, тот, который с самого начала выдвинул Фихте и который он также и по сию пору отстаивает, имеет совершенно иное значение; Фихте, например, мог бы мыслить идеализм в полностью субъективном значении, я же, напротив, — в объективном. Фихте мог бы оставаться с идеализмом на точке зрения рефлексии, я же, напротив, мог бы занимать с принципом идеализма точку зрения продуцирования. Выразим эту противоположность наиболее понятным образом: идеализм в субъективном значении утверждает, что Я есть всё; идеализм в объективном, наоборот, что всё есть = Я и не существует ничего, что не было бы = Я, и это, без сомнения, — разные воззрения, хотя никто и не станет отрицать того, что оба они идеалистические» [Schelling 2009, 111]. Позднее в том же году вышло гегелевское «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга». Но, по всей видимости, Шеллинг не терял надежды на определенное идейное сближение и компромисс с Фихте (о чем свидетельствует, в том числе, и сослагательное наклонение в приведенной выше цитате), оставляющий возможность для сотрудничества или, по меньшей мере, исключающий прямую конфронтацию. Гегелевская же публикация ставила жирную точку в диалоге с Фихте.

Идея философии, с которой она должна начинаться и которая в этой работе служит основой критики, по Гегелю, это — идея «абсолютного тождества». Поскольку тождество абсолютно, то в нем должны быть сняты все противоположности — как мышления, так и бытия, а также противоположность самих мышления и бытия. Мышление, соответствующее этой идее, в «Вере и знании» называется Гегелем разумом, мышление же, фиксирующее противоположности, в первую очередь, — субъекта и объекта, в качестве устойчивых и непреодолимых, обозначается как рефлексивное. Разум, идея, соответственно, ни в коем случае не могут быть чем-то лишь человеческим, субъективным, они существуют объективно в качестве природы, разумных действий человека и прекрасного. Близость этой характеристики идеи философии в «Вере и знании» к точке зрения шеллинговской философии тождества, впервые заявленной годом ранее, вполне очевидна и понятна из сказанного выше.

В первых параграфах «Изложения моей системы философии», в котором впервые была представлена философия тождества, Шеллинг также характеризует абсолютное как разум, безразличие и тождество. В «Пояснении» к § 14 читаем следующее: «Основное заблуждение любой философии заключается

в предположении, что абсолютное тождество действительно выходит из себя, и в стремлении, каким бы образом последнее не происходило, постичь это выхождение. Абсолютное тождество никогда именно и не перестает быть собой, и все, что есть, рассматриваемое в себе, — есть так же не явление абсолютно-го тождества, но *она само*, и так как, далее, природа философии заключается в том, чтобы рассматривать вещи такими, каковы они в себе (§ 1), т. е. (§ 14 и 12) поскольку они бесконечны и суть само абсолютное тождество, то истинная философия состоит в доказательстве того, что абсолютное тождество (бесконечное) не выходит из себя самого, и все, что есть, поскольку оно есть, есть сама бесконечность <...>» [ibid., 121]. Разумеется, философия тождества не могла состоять лишь из одних определений абсолютного как тождества и разума, и в последующих параграфах Шеллинг не мог не перейти к дальнейшим, особым определениям, поскольку ни истина, ни мышление не могут состоять в голой абстракции, каковой и стали бы без дальнейшего первые определения абсолютного. Таким образом, дальнейшее определение исходного является для философии необходимостью.

Высота достигнутой философией тождества точки зрения ставит перед ней, однако, и задачи высшей степени сложности. Абсолютное, будучи абсолютным тождеством, не выходит из самого себя, т. е. не перестает быть тождеством, и в то же время должно в дальнейшем приобретать различные, т. е. нетождественные друг другу и исходным, определения. Тождество, не выходящее из самого себя, должно быть нетождеством, тождеством тождества и нетождеством. У Шеллинга периода философии тождества мы встречаем это и подобные ему обозначения истины. Однако верное обозначение еще не свидетельствует об успешном разрешении проблемы. Требуется не просто обозначить принцип, но и развернуть его именно как таковой. В контексте философии тождества абсолютное тождество как разум, а значит, и как мышление мыслящего его, должно в силу только самого себя выйти из исходного тождества с собой, растождествиться, не переставая быть тождеством, или отождествляясь с собой в своем нетождестве.

В отношении этого пункта как раз и выявляется недостаточность решений философий тождества Шеллинга. Определяя себя, абсолютное тождество должно переходить к своим *особенным* и, поскольку в своей отдельности они нетождественны, *единичным* определениям. Согласно же Шеллингу, отдельного не существует, реал-идеально есть только всеобщее тождество, отдельное как таковое есть только идеально, только для рассудочного, рефлексивного «рассмотрения», теряющего из виду разумное и само по себе сущее. Шеллинг, таким образом, исключает рассудок из разума и оставляет проблему самоопределения

не теряющего тождественности тождества без решения. А его собственная дедукция особенного и единичного оказывается проблематичной в плане ее тождества самому определяемому принципу.

С этим связана и вторая проблема философии тождества, а именно, проблема достижения ее точки зрения, точки зрения абсолютного тождества. В 1801 г. адекватным способом ее достижения оба йенских единомышленника называют «интеллектуальное созерцание», что представляет собой определенное, указывающее на единство непосредственности и опосредования, тождества и нетождества. Но, поскольку возможность такого созерцания остается без объяснения, момент непосредственности, созерцания, является тут ведущим, а опосредование, то, что абсолютное тождество есть самопознающий разум, скорее декларируется, чем действительно осуществляется.

В «Вере и знании» мы видим движение в направлении решения этих проблем в их корне. Первая, не имеющая отдельного названия часть работы, посвящена общей оценке критикуемых в работе учений, дальнейшие же части содержат детальную критику каждого из них в отдельности. Здесь мы ограничимся рассмотрением лишь первых двух, представляемых ниже в переводе, частей этой работы.

В первой из них Гегель не просто показывает единый принцип учений И. Канта, Ф. Г. Якоби и И. Г. Фихте. Он демонстрирует их генезис как высших форм духа Нового времени, высших именно потому, что в них этот дух совершает рефлексию о себе и приходит к полной ясности, для себя — в смысле полной выраженности этого духа, и тем самым для более высокой формы духа — в отношении его ограниченности. «Рефлексивная философия субъективности» доводит существенное для духа Нового времени противопоставление субъекта и объекта, мышления и бытия до абстрактной по отношению друг к другу чистоты противоположностей. Хотя «чистый разум» и обладает для нее собственной определенностью, в виде различных познавательных способностей и их принципов, эта определенность должна быть исключительно субъективной, а чем «чище» получается разум, тем он неопределенней. Гегель указывает на то, что и в пределах этой формы философии происходит дальнейшее движение, исчерпывающее спектр ее возможностей. Если Кант утверждает субъективную определенность разума в объективной форме, в форме закона, а Якоби — как лишь субъективного чувства, то Фихте — субъект-объективного закона. Хотя Гегель и не делает такого вывода, можно видеть, что тем самым, при отказе от неснимаемости противоположности субъекта и объекта, оказывается подготовлена точка зрения самой философии тождества. Таким путем мысль философа движется к решению обозначенной выше проблемы достижения начала

философии, «идеи философии», каковое решение, охватив весь опыт духа и историю философии, развернется в виде «Феноменологии духа» и трех отношений мысли к объективности энциклопедической «Науки логики», в которых точка зрения «абсолютного знания» или науки логики становится результатом всего предшествующего развития духа.

В той же части «Веры и знания», которая посвящена критике кантовской философии, ее характеристики выказывают движение мысли Гегеля в направлении решения и первой из упомянутых нами проблем — развития абсолютного разума как тождества тождества и нетождества. Он отмечает в философии Канта две тенденции, напряжение между которыми и создает все содержание последней. С одной стороны, в ее основе лежит действительная идея философии, что в первую очередь выражается в ее центральном вопросе: «Как возможны синтетические суждения *a priori*?» Тем самым Кант, по Гегелю, указал на то, что все особенные формы деятельности разума — как способности воображения, рассудка, способности суждения и т. д. — базируются на начальном тождестве различного в трансцендентальном единстве апперцепции. Гегель при этом намечает лежащее в основе кантовского дифференцирования способностей познания троичное движение от непосредственного единства, через способность воображения как погружения в различие и рассудок как сознательное противопоставление, к разуму как уже дифференцированному единству. Он также особо отмечает троичность и в группировке Кантом категорий рассудка, при которой вторая категория в каждой из групп представляет собой отрицание первой, положительной, а третья — соединение первой и второй.

Но, с другой стороны, вторая, более сознательная тенденция кантовского трансцендентализма заключается, по Гегелю, в том, что «чистый разум» берется в устойчивой оппозиции к объективному как лишь субъективный. Вследствие этого теоретический разум в узком смысле «чист» у Канта таким образом, что полностью исключает из себя всякое различие, в силу чего оказывается неспособен на познание и играет только «регулятивную» роль по отношению к рассудочному познанию. Практический разум, по мысли Канта, должен давать себе определения из себя самого, но также оказывается чужд различию и неспособен из себя самого ни на что, кроме абстрактной максимы. А еще одно приближение к идее тождества в «Критике способности суждения» в виде мысли о созерцающем рассудке также становится у великого кенигсбержца лишь субъективной мыслью, необходимостью *для нас* мыслить организм и красоту так, как *если бы* их производил объективный, порождающий особенное в единстве всеобщего, разум.

Как видно из вышеизложенного, и в этом отношении достаточно лишь перестать считать мышление исключительно субъективным, объективное —

лишь противоположным ему многообразием, а изображенную Кантом структуру способностей постичь как динамическую последовательность стадий развития знания, чтобы получить предпосылки для решения обозначенных выше проблем философии тождества — проблемы достижения начала философии и саморазвития «абсолютного разума». Представляется, что работа над критикой учений Канта, Якоби и Фихте (позиции Гегеля в отношении двух последних авторов мы коснемся при публикации перевода оставшихся частей «Веры и знания») стала шагом в движении мысли Гегеля в направлении, приведшем его к созданию «Феноменологии духа» и «Науки логики».

Завершая данную вводную статью, необходимо сказать несколько слов о стилистических особенностях представляемой здесь работы. Речь Гегеля в «Вере и знании» зачастую не уместается в рамки правил и литературных норм. Достаточно известны неоднозначные характеристики гегелевских лекций того же времени со стороны его слушателей. Но думается, что если в отношении устной речи его достаточно выраженный тогда швабский диалект мог играть роль дополнительной сложности для студентов, то в отношении письменного текста причиной сложности и нестандартности его конструкций являлось не его швабское происхождение, а плотность и еще во многом латентная диалектичность его мысли.

Каждый существующий язык обладает определенными, установленными более или менее сознательным образом правилами, в которых, как и в лексическом составе языка, но в более абстрактном виде, закрепляется предшествующий мыслительный опыт людей данного языка. Индивид, усваивая язык, усваивает и его правила, так что указанный опыт становится достоянием его мысли, что, конечно, служит формированию его мышления. Чаще всего, если человек нарушает правила языка, это сигнализирует о незрелости его мышления и необходимости дальнейших усилий по дисциплинированию последнего посредством их усвоения. Но бывает и иначе. Языковые структуры направлены к определенности и однозначности, по принципу «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и им не сойтись никогда», в то время как развитие мышления происходит диалектико-спекулятивным путем, путем противоречия самому себе и снятия противоположностей. Мысль Гегеля всегда идет путем развития и потому норма языка по отношению к ней не может играть роли высшего судьи. Но если позднее она уже знает этот свой путь и потому царит над языком, то в 1802 г. она еще прокладывает его и овладевает своей выразительностью в языке.

В нашем переводе мы постарались передать это отношение мысли Гегеля в «Вере и знании» к языку, не стремясь в угоду идеалу гладкой литературности округлить его речь.

Настоящий перевод первых двух частей работы Г. В. Ф. Гегеля «Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie» осуществлен по оригинальному изданию в *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. II, Stück 1, [Juli] 1802, и сверен с изданием: *Hegel G. W. F. Werke in 20 Bänden mit Registerband. Bd 2. Jenaer Schriften 1801–1807*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1970. S. 287–333.

Перевод «Объявления о “Критическом журнале философии”», публикуемый в качестве приложения к данной статье, выполнен по изданию: *Kritisches Journal der Philosophie*. Hrsg. von Fr. Wilh. Joseph Schelling und Ge. Wilh. Fr. Hegel / Mit e. Anh. hrsg. von Hartmut Buchner. Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1967. S. III–IV.

Список литературы

- Гегель 1972 — *Гегель Г. В. Ф.* О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в частности // *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. В 2 т. Т. 1. М., 1972. С. 267–284.
- Гегель 1973 — *Гегель Г. В. Ф.* Письма // *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. В 2 т. Т. 2. М., 1973. С. 211–528.
- Фихте 1993 — *Фихте И. Г.* Назначение человека // *Фихте И. Г.* Соч.: в 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 65–224.
- Aus Schellings Leben — *Aus Schellings Leben*. In *Briefen* / Hrsg. v. G. L. Plitt. Bd. 1, 1775–1803. Leipzig: Hirzel, 1869.
- Hegel 1970 — *Hegels Eigenshändiger Lebenslauf* // *Hegel G. W. F. Werke in 20 Bd. Bd 2. Jenaer Schriften 1801–1807*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1970. S. 582–583.
- Schelling 2009 — *Schelling F. W. J. Darstellung meines Systems der Philosophie* // *Schelling F. W. J. Historisch-kritische Ausgabe. Werke. Bd. 10*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2009. S. 107–211.