



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

НАСЛЕДИЕ ГЕГЕЛЯ

В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ



К 250-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ФИЛОСОФА

УДК 1(091)
ББК 87.3
Н31

*Рекомендовано к публикации Научной комиссией
в области философии, этики и религиоведения
Санкт-Петербургского государственного университета*

**Наследие Гегеля в истории философии и культуры:
Н31 К 250-летию со дня рождения философа:** сб. науч. статей
/ отв. ред. А. Н. Муравьев, А. А. Иваненко. — СПб.: Изд-во С.-
Петербур. ун-та, 2020. — 286 с.
ISBN 978-5-288-06033-5

Сборник научных статей российских и зарубежных исследователей философского наследия Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770–1831), составленный на основе материалов международной научной конференции «Наследие Г. В. Ф. Гегеля в истории философии и культуры. К 250-летию со дня рождения философа», прошедшей в рамках Дней философии в Санкт-Петербурге с 14 по 16 ноября 2019 г., представляет читателям вклад этого великого немецкого идеалиста в духовное развитие человечества, рассмотренный в различных аспектах. В первую часть сборника вошли статьи о месте системы Гегеля в истории классической и постклассической философской мысли. Статьи, помещенные во второй его части, посвящены гегелевскому взгляду на проблематику гражданского общества и мировой истории. Авторы статей третьей части сборника исследуют философию духа Гегеля в связи с актуальными проблемами современной художественной, религиозной и философской культуры.

Сборник предназначен для всех интересующихся не только его главным героем, но и историей философии и культуры в самом широком смысле.

УДК 1(091)
ББК 87.3

*Издание осуществлено при финансовой поддержке Эндаумент-фонда
Санкт-Петербургского государственного университета*

ISBN 978-5-288-06033-5

© Санкт-Петербургский государственный
университет, 2020

© Авторы, 2020

Содержание

Предисловие. Гегель — навсегда! (<i>Муравьёв А. Н.</i>)	5
Раздел 1. Гегелевская система в стихии истории классической и постклассической философской мысли	15
<i>Кох А. Ф.</i> Гегель и греки о бытии и отрицании. <i>Пер. с нем. А. А. Иваненко</i>	—
<i>Тащиан А. А.</i> Августин и Гегель: преמודерновая и модерновая парадигмы логики.....	33
<i>Крайнен К.</i> Начало и изначальное. Новый подход к дебатам о гетерологии Риккерта и логике Гегеля. <i>Пер. с нем. А. А. Иваненко</i>	49
<i>Протопопов И. А.</i> Диалектика негативности в гегелевской «Науке логики».....	77
<i>Цандер Ф.</i> Метод гегелевской системы науки и противоречие. <i>Пер. с нем. К. В. Лощевского</i>	99
<i>Муравьёв А. Н.</i> Вклад Гегеля в познание исторического развития философии.....	115
<i>Батракова И. А.</i> Проблема всеобщего в русской философии XIX–XX веков.....	127
<i>Иваненко А. А.</i> Предмет и метод науки после Г. В. Ф. Гегеля	142
Раздел 2. «Философия права» Гегеля и кризис гражданского общества как такового.....	152
<i>Фивег К.</i> Гегель о гражданском обществе как общности рассудка. <i>Пер. с нем. А. А. Иваненко</i>	—
<i>Майданский А. Д.</i> Гегель, Маркс и фурия революции	174
<i>Адольфи Р.</i> Общности свободы. Было ли наивным доверие Гегеля гражданскому обществу? <i>Пер. с нем. К. В. Лощевского</i>	187
<i>Макаров В. В.</i> Концепция философии всемирной истории Г. В. Ф. Гегеля и исторический принцип современной эпохи.....	210

Раздел 3. Философия духа Гегеля и актуальные проблемы современной культуры.....	218
<i>Ианнелли Ф.</i> Философия искусства Гегеля сегодня: вездесущая, индифферентная, опровергаемая? <i>Пер. с нем. Г. З. Гимельштейна</i>	—
<i>Бойко П. Е.</i> Философия религии Г. В. Ф. Гегеля как опыт всеобщей диалектики развития христианского сознания в современном мире	237
<i>Фокин И. Л.</i> Г. В. Ф. Хегель как национальный философ Германии: религиозно-философский аспект (Хегель и Якоб Бёме)	247
<i>Вавилов А. В.</i> «Другой» Гегель, или «The real Nachtseite» спекулятивной философии. К историческим и концептуальным основаниям забвения энциклопедической антропологии Гегеля	266

Предисловие

Гегель — навсегда!

Два с половиной века со дня рождения Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (27 августа 1770 г.) — юбилейная дата, которую предстоит отметить в этом году, — дает хороший повод для того, чтобы выяснить причины неугасающего интереса к содержанию работ этого немецкого философа. Учение Гегеля уже вызвало о себе столь обширную литературу, что библиографический список книг и статей, где оно так или иначе оценивается, едва ли уложится в увесистый том. Его «Феноменологию духа», «Науку логики», «Энциклопедию философских наук» и «Философию права», не говоря об изданных его слушателями академических курсах лекций по философии истории, философии искусства, философии религии и истории философии, которые Гегель неоднократно читал с начала 1820-х годов вплоть до внезапно сразившей его смертельной болезни, никогда не перестанут изучать, причем не только на философских факультетах университетов. Подобно вечному огню Гераклита, конгениального Гегелю по способу мышления, интерес к творческому наследию Гегеля время от времени то разгорается, то затухает, но гореть он будет всегда. Почему же гегелевское наследие имеет непреходящее значение? Почему Гегель — навсегда?

Во-первых, потому, что созданная Гегелем философская система венчает и в этом смысле заканчивает классический период развития философии, благодаря чему только и начинается современный этап развития философской мысли, причем не по времени

лишь, но и по существу. Имея в виду уникальное положение гегелевского учения как границы, которая отделяет классическую философию от того, что вслед за неклассической физикой претенциозно называется неклассической философией, Мартин Хайдеггер справедливо утверждал: «Гегелевская философия, которая в определенном аспекте была завершением, была таковым лишь как опережающее продумывание областей, по которым двинулась последующая история XIX столетия. Что это столетие заняло на расположенной ниже гегелевской метафизики плоскости (плоскости позитивизма) позицию отталкивания от Гегеля, есть, мысля метафизически, лишь свидетельство его сплошной зависимости от Гегеля» [Хайдеггер, 1993а, с. 121]. Чтобы усилить свое суждение и расширить его временной горизонт, пронизательный современный мыслитель добавил: «Вопреки пресной болтовне о крушении гегелевской философии остается в силе одно: в XIX столетии только эта философия определяла собой действительность, хотя и не в поверхностной форме общепринятого учения, но как метафизика, как господство бытия сущего в смысле удостоверенности. Противотечения, идущие против этой метафизики, послушны ей. Со смерти Гегеля (1831) всё — лишь противотечение, не только в Германии, но в Европе» [Хайдеггер, 1993б, с. 180].

Причиной этого оттока современной европейской мысли в стоячее болото позитивизма, взятого в широком смысле отречения наших современников от философского разума, от познания человеком истины как таковой, в чем согласны между собой представители ее эмпирического и иррационалистического течений, выступает, по Хайдеггеру, абсолютная высота достигнутой Гегелем точки зрения. «Своеобразие философии Гегеля, — признает он, — прежде всего в том, что за ее пределами уже не существует более *высокой* точки самосознания духа. Поэтому в будущем невозможно утвердиться на чем-то таком, что — как в свое время сделала сама Гегелева философия, заранее подчинив себе всякую более раннюю, — было бы *выше* его систематики» [Хайдеггер, 2015, с. 16]. Заметное понижение уровня культуры мышления, следовавшее за антигегелевскими выступлениями позднего Шеллинга и Кьеркегора, свидетельствует о том, что современная философия в своем отталкивании от Гегеля оказалась не в состоянии по-новому продолжить дело классической философии

ской мысли, начатое в античности и увенчанное его учением, включающим в себя принципы всех более ранних учений. Поэтому гегелевская система, вопреки ее противникам, навсегда стала безусловной вершиной духовного развития, которое, не опираясь на нее, не может продвинуться дальше Гегеля. Развивая этот тезис в докладах «Поворот», «Наука и осмысление», «Вопрос о технике» и «Отрешенность», Хайдеггер трактует человеческое мышление как метафизическое *размышление*, или, по-немецки, *Nachdenken*, — как *мышление*, изначально идущее *после* научного мышления и опережающим образом осмысляющее его. Поскольку метафизическое мышление мышления, являющего себя в опыте духа, мыслящего природу, ныне, как и в античности, выступает после физики, постольку сущность современной науки, в качестве европейской хозяйничающей на нашей планете, заключает в себе древняя греческая философия. Отсюда Хайдеггер делает вывод, что насущной задачей философского размышления сегодня является осмысление сущности науки как теории действительного и сущности техники, занятой обработкой подручного сущего, на которое направлено калькулирующее мышление науки. Если философия решит указанную задачу, то современный человек, раскорячившийся в позе господина Земли, отрешится от скверной привычки к безмыслию и осознает свою сущность, состоящую в том, что он есть именно размышляющее, философствующее существо. Преодоление им своего отчуждения от себя самого превратит опасность, что однажды калькулирующее мышление останется единственным способом мысли, в спасение, ибо вследствие этого мир техники вновь, как в античности, станет миром искусства. В новом искусстве техники бытие заговорит с современным человеком на непосредственно не внятном ему языке истины как несокрытости, проясняемом философией, благодаря чему человек снова пустит корни в родную почву осмысленной жизни и вернет себе способность дышать чистым эфиром свободы духа. Вот почему Хайдеггер убежден, что система Гегеля принадлежит не прошлому, а настоящему и, в гораздо большей степени, будущему.

Система Гегеля есть последнее классическое философское учение, без которого история философии не полна и не может быть понята как действительно законченное целое. Этот неоспоримый факт прошлого, если воспринимать гегелевскую систему в скрады-

ваушем существенные различия историческом свете и ставить ее в один ряд со всеми другими явлениями философского порядка, бросает на настоящее и будущее довольно мрачную тень. Именно историческая точка зрения на гегелевское учение порождает видимость гегельянства, которое, как правило, приписывается тем, кто сегодня обращается к наследию Гегеля и через него — ко всей классической философии вплоть до ее начал в учениях Фалеса, Пифагора и Парменида. Однако отнюдь не эпигонством, не ребяческим стремлением к подражанию и не слепой верой в авторитет вызвано это обращение. Оно диктуется, напротив, зрелым сознанием действительного единства философской классики и по-настоящему современной философской мысли — единства, которое выражается в том, что современная философия либо является философией лишь по имени, либо находится в необходимом отношении к предмету и методу занятий всех классиков философии от Фалеса до Гегеля включительно, завершившего историю философии своей, по определению Е. С. Линькова, *логической философией* (см.: [Линьков, 1997]). Именно по этой причине гегелевскому учению предстоит влиять на логическое развитие философии до тех пор, пока вообще развивается ментальность, или духовность, человечества, а развитие духа, не ограниченное, в противоположность развитию природы, пространством и временем, хотя и происходящее в них, предела не имеет.

Во-вторых, интерес к произведениям Гегеля никогда не угаснет потому, что столь же вечный, непреходящий характер, как его вклад в историческое развитие философии, носит его вклад в историю культуры. Если опять-таки смотреть на эту историю не сугубо историческим взглядом, а принять во внимание достигнутый в гегелевской системе логический результат истории философии, то можно увидеть, что различные способы духа в определенном порядке господствуют в целом мировой культуры, образуя различные эпохи ее исторического развития. В своей философии духа, до сих пор остающейся наиболее разработанной по содержанию и форме философией культуры, Гегелю удалось, помимо прочего, раскрыть феноменологическое основание всеобщей истории образования духа. Это открытие состоит в том, что, поскольку абсолютный дух есть истина субъективного и объективного духа, завершающегося мировой историей, постольку

способы абсолютности духа, т. е. искусство, религия откровения и философия, выступая друг за другом именно в такой последовательности, определяют ход всемирно-исторического процесса воспитания и образования человечества.

Искусство накладывает печать на всю первую, древнюю эпоху истории мировой культуры. В своем символическом виде оно питает и воспитывает народы Востока (китайцев, индусов, египтян и персов), а основой воспитания эллинов и римлян выступает уже иная, классическая форма искусства. Христианство как религия откровения доминирует во вторую, новую эпоху исторического развития человечности людей — в эпоху модерна. Эту эпоху представляют духи романо-германских народов (итальянцев, испанцев, англосаксов, французов и немцев), которые эта религия образует с помощью романтического искусства, расцветающего на христианской почве. Немцы в ходе Реформации, затеянной Мартином Лютером, полагают начало концу эпохи модерна. После нее по необходимости наступает третья, новейшая эпоха истории мировой культуры, которая требует положить в основание системы образования духа философию, появившуюся в ее первую эпоху и обретшую логическую зрелость во вторую.

Гегелевское открытие дает возможность понять, почему современный мир уже более века переживает весьма рискованное время конца религиозной и начала философской эпохи истории формирования человечности. Время этого кризиса, не менее глубокого, чем тот, который вызвал пришествие Христа, необходимо человечеству для преодоления пока пустой, еще призрачной, лишь возможной, формально-правовой, абстрактной свободы, практикуемой романо-германскими народами, — свободы преимущественно отрицательной, по сути тождественной произволу. Не случайно на указанный переходный период пришлось обе мировые войны, а также самая радикальная в мировой истории революция, начавшаяся в конце октября 1917 г. в Петрограде. Главные тяготы и невзгоды этой социальной революции, к концу 1920-х под влиянием сложных внутривосточных условий и международных обстоятельств переросшей в социалистическую, самоотверженно взял на себя русский народ. Андрей Платонов отнюдь не безосновательно намеревался назвать свою повесть о сокровенном русском человеке Фоме Егоровиче Пухове, написанную накануне

ее десятилетия, «Страна философов». Идея повести состоит, разумеется, не в том, что граждане революционной России, забросив все другие дела, займутся одной философией, но в том, что они испытывают острую потребность в ней как единой основе образования своего духа. Наш выдающийся писатель, будучи плотью от плоти русского народа, знал, что они чувствуют эту нужду потому, что им требуется сообща заново выстроить свою жизнь на разумных началах, издавна постигавшихся философией. Кстати сказать, именно эти начала были приняты за общественный идеал первыми христианами, так как они вслед за Христом полагали, что удобнее верблюду пройти сквозь игольное ушко, нежели богатому войти в Царство Божие, и решительно выступили против особенной (или *частной*, как принято говорить) формы присвоения общественного богатства во имя дальнейшего развития всеобщего содержания человеческой жизни.

Поскольку представители отечественной философской культуры на исходе XX столетия в массовом порядке отвергли марксистско-ленинскую философию, догматически насаждавшуюся у нас в советскую эпоху, постольку перед нашим народом снова встала проблема отыскания настоящей философии как основы своего действительно современного образования. Как бы ни хотелось этого кому бы то ни было, русский дух в настоящее время просто не может непосредственно вернуться в свое прошлое — в допетровские времена *умозрения в красках*, по поэтически-точному определению Е. Н. Трубецкого, т. е. к чреватому философией религиозному воспитанию, опирающемуся на изобразительное искусство. Дополнять же этот возвышенный способ воспитания, уже сыгравший на русской почве свою историческую роль, приземленной прагматической мудростью англосаксонского рассудка, терпящей, как показали события 2008 г.¹, явное фиаско не только на ее родине, для нас несколько не органично и по существу абсурдно. Но откуда нам взять подлинную философию? Ведь неклассическая философия не уверена в себе самой и, в сущности, не является настоящей философией. Именно поэтому она видит истину не в себе, а, например,

¹ Имеется в виду финансовый кризис 2007–2008 гг. с пиком в 2008 г., последствием которого является нынешнее неблестящее положение мировой экономики.

в положительных науках о природе и духе, как позитивизм в узком смысле, доживающий свой век под именем аналитической философии, или — в религии, как неотомизм и превозносимая у нас сейчас до небес русская религиозно-философская мысль так называемого Серебряного века, или — вообще ни в чем, кроме своего скепсиса, как сторонники постмодерна, эти отчаянные противники всякого, в том числе и философского, пафоса. Однако ситуация, в какой оказался теперь русский дух, отнюдь не безысходна. Выход из *филодоксии*, т. е. из любви ко мнениям, затмившей сегодня в сознании немало числа наших соотечественников *философию* как любовь к истинной мудрости, состоит в обращении к истории классической философской мысли, ибо в ней всегда находился и будет находиться источник по-настоящему современной, логической философии. Чтобы обрести последнюю, требуется понять, что только история философии от Фалеса и Парменида до Шеллинга и Гегеля включительно есть та дисциплина, которая в состоянии помочь тем, кто возьмет на себя чрезвычайно благотворный труд ее изучения в высшей школе (в первую очередь на философском, а затем и на других ее факультетах), освоить вполне разумный логический метод познания истины как таковой, детально изложенный Гегелем в «Науке логики». Лишь при деятельном участии овладевших этим способом мышления специалистов во всех отраслях наук русский народ поднимется до сознательно-разумного отношения к природе, к себе самому и к другим народам России и мира, благодаря чему будут постепенно решены все стоящие и встающие перед нашей страной непростые проблемы.

Из того, что логика разумного мышления формируется исключительно в ходе исторического развития философии, следует заключение, что необходимому процессу этого ее развития и его логическому результату предстоит лечь в основание системы отечественного образования. Построение этой системы на фундаменте логической философии станет содержанием настоящей реформы российского образования, которой надлежит сменить его неуместную и несвоевременную модернизацию, или, точнее, вестернизацию, чьи адепты уже более двадцати лет директивно насаждают у нас образовательные стандарты, принятые США еще в прошлом веке. В связи с неотложной необходимостью такой реформы (о ее контурах см.: [Муравьев, 2015, с. 258–323]) нельзя не вспом-

нить, что первыми школами разумного мышления и сознательной нравственности (одним словом, человечности) были философские школы древности — Пифагорейский союз, Академия Платона и Ликей Аристотеля. В них изучали, как известно, не только философию, но преподавали там лишь философски образованные преподаватели и философия служила основой всего процесса воспитания, завершая собой энциклопедию наук и искусств. От этих школ через ряд промежуточных звеньев произошли все современные университеты, в том числе и российские, руководители большинства которых либо не знают, либо забывают их происхождение. Поэтому сегодня некоторые наши университеты неосмотрительно упраздняют свои философские факультеты, или уродуют их учебные планы, сводя до минимума курсы, посвященные классической философской мысли, или сливают эти факультеты с другими и исключают философию из учебных планов других факультетов. Однако только настоящая, или логическая, философия, выступающая итогом истории классической философской мысли, способна стать истинным началом и основанием по-настоящему современной, действительно передовой системы образования. Это надлежит осознать прежде всего руководителям российского образования, а затем и всем его деятелям. В противном случае образование в России перестанет выполнять свою задачу — образовывать в каждом человеке человека как такового, как разумно мыслящее существо — и окончательно выродится из всеобщего государственного дела в сферу частных услуг. В таком поистине несчастном для народов нашей страны случае техника прекратит становиться у нас настоящей техникой, положительные науки — настоящими науками, искусство — настоящим искусством, религия — настоящей религией, т. е. всем тем, что помогает человеку свободно стать и оставаться человеком, а не уничтожает эту благородную возможность и необходимость.

То счастливое историко-культурное обстоятельство, что в важнейшем деле образования человеческого духа настоящая философия является законной преемницей религиозного откровения, нам только на руку, ибо она еще в античности была названа Аристотелем *первой философией* — *высшей мудростью самой по себе и для человека*. Эта мудрость издавна почитается на нашей земле — правда, пока преимущественно ортодоксальным образом, так как

русская православная церковь правильно представляет ее как мудрость божественную, соединяющую в себе истину, добро и красоту, а потому вызывающую в душах людей веру, надежду и любовь, которые побуждают их выбираться из временной темницы невежества в царство вечно излучающего себя света всё более познаваемой ими истины. Первые храмы Святой Софии, Премудрости Божией, были воздвигнуты на Руси еще в XI столетии, и с того времени дух русского народа начал все более сознательно стремиться к ней как высшей цели всех человеческих стремлений. При этом из-за своей бесконечной высоты она многим, за редкими исключениями, казалась недостижимой, отчего наш исторический путь к ней не мог не оказаться мучительным и долгим. Этот тернистый путь к полному вразумлению еще далек от завершения, хотя до цели нам сегодня, конечно, гораздо ближе, чем во времена Ивана Грозного или Петра Великого, ибо Гегель, несмотря на свои немецкие корни, уже выступил на нем как наш соотечественник. Недаром русский поэт Алексей Михайлович Жемчужников, один из творцов образа Козьмы Пруткова, написал в 40-х годах XIX в.:

В тарантасе, в телеге ли
Еду ночью из Брянска я,
Всё о нем, всё о Гегеле
Моя дума дворянская
(цит. по: [Сумин, 2005, с. 48]).

С тех пор философское наследие Гегеля помогало, помогает и будет помогать нам учиться достигать действительной свободы, поскольку она базируется на логике саморазвития истины, или абсолютной идеи, впервые постигнутой этим великим идеалистом, а без философского познания истины эта более всего иного необходимая нашему духу свобода достигнута быть не может.

А. Н. Муравьев

Литература

- Линьков Е. С.* Становление логической философии // Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. С. 5–16.
- Муравьев А. Н.* Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015.

Предисловие

Сумин О. Ю. Гегель как судьба России. 2-е изд., испр. и доп. Краснодар: Глагол, 2005.

Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993а. С. 63–176.

Хайдеггер М. Негативность. Разбирательство с Гегелем в ракурсе вопроса о негативности (1938–1939, 1941) // Хайдеггер М. Гегель. СПб.: Владимир Даль, 2015.

Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993б. С. 177–191.

Предлагаемый сборник научных статей составлен на основе материалов международной научной конференции «Наследие Г. В. Ф. Гегеля в истории философии и культуры. К 250-летию со дня рождения философа», прошедшей в рамках Дней философии в Санкт-Петербурге с 14 по 16 ноября 2019 г.

Научные редакторы, составившие сборник, выражают глубокую признательность директору Института философии СПбГУ доктору философских наук, профессору Сергею Ивановичу Дуднику и профессору Йенского университета Клаусу Фивегу. Без их благожелательного отношения и активной поддержки названная конференция, равно как публикация этого сборника, не состоялись бы.

Раздел 1

ГЕГЕЛЕВСКАЯ СИСТЕМА В СТИХИИ ИСТОРИИ КЛАССИЧЕСКОЙ И ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Антон Фридрих Кох

Гегель и греки о бытии и отрицании

Гейдельбергский университет (Universität Heidelberg),
Германия, 69117, Гейдельберг, Грабенгассе, 1

Согласно Пармениду, мы мыслим, и мыслим непременно бытие; если же мы отрицаем, то мы предаемся фантазии. Его проблемой была антиномия отрицания — тот, кто может отрицать, понимает самоотрицание, которое выражается в самоотрицательных положениях («Это положение не истинно»). Эта антиномия становится у Гегеля мотором логического развития. «Наука логики» Гегеля начинает с минимального содержания, утверждаемого в каждом положении, претендующем на истинность, с чистого бытия, относящегося к отрицательности следующим образом: ничто есть пустая ситуация, в которой ничего не существует и ничто не случается. Однако, если ничто не существует, то это самое ничто и случается, т. е. имеем случай пустой ситуации, которая как раз тут существует и случается, раз она не существует и случается. Пустое бытие наследует эту бессвязность ничто. В ничто самоотрицание еще непосредственно. В артикулированном виде оно выступает в «Науке логики» как «иное себя самого». «Иное себя самого» есть свой собственный негатив, как необоснованное единичное множество есть свое собственное единичное множество. Тот, кто понимает, как образуется множество, понимает и то, что единичное множество есть единичное множество себя самого. Также и тот, кто понимает, что такое отрицание, понимает и то, что такое самоотрицание. Его антиномия была основной проблемой Парменида, которую Гегель рассматривает в «Науке логики». Удалось ли Гегелю ее разрешить — ответ на этот вопрос остается открытым.

Ключевые слова: дизъюнкция Парменида, дифференциация сущего, беспредпосылочная теория, бытие, ничто, становление, принцип запрещенного противоречия, самоотрицание, Гегель.

Перевод с немецкого А. А. Иваненко.

I. Платон и Аристотель отвечают на вызов Парменида

Согласно Пармениду, мы или *мыслим* и, в таком случае, всегда мыслим чистое, утвердительное бытие, или *отрицаем*, и в этом случае мы фантазируем (*doxazomen*) — фантазируем о множественности и становлении. Следовательно, пространственно-временной космос положен в конечном итоге нашим воображением, но во второй части своей поэмы Парменид все же делает попытку представить основные структуры космоса и тем спасти феномены, по меньшей мере в модусе воображения. Платону и Аристотелю это показалось слишком малым, и они взялись за то, чтобы спасти феномены субстанциальным способом. Впрочем, они сильно недооценили сложности, которые Парменид стремился преодолеть посредством разведения мышления и отрицания. Парменид видел антиномию отрицания. Платон же и Аристотель, напротив, трактовали производную отсюда проблему — проблему дифференциации сущего. Рассмотрим один из базовых цветов, к примеру желтый. Каким образом он дифференцируется на различные оттенки желтого, например оранжевый и лимонный? Оранжевый мы получим, если добавим к желтому красный, а лимонный — если добавим зеленый. Здесь нет никакой проблемы. У нас есть один род — желтый, и два других — красный и зеленый, производящих два вида желтого — оранжевый и зеленый. Но если на место желтого мы поставим бытие, а на место красного и зеленого — два любых онтологических принципа, А и В, то аналогия пропадает. А и В (например, тепло и холод) не в состоянии объяснить дифференциацию сущего, ибо для того, чтобы что-либо объяснить, они, со своей стороны, должны *быть*, но тогда дифференциация сущего уже должна иметь место. Таким образом, попытка дифференцирования сущего заводит нас в порочный круг.

В платоновском диалоге «Софист» чужеземец из Элеи посредством именно этого аргумента доводит онтологический дуализм и плюрализм до коллапса в элеатовском монизме [Платон, 1993б, 243d–244a] перед тем, как он начинает излагать свое собственное, т. е. платоновское, решение. Основная мысль заключается в том, что ряд высших родов, из которых упоминаются пять (сущее, покой, движение, тождественное и различное), различным образом причастны друг к другу. Будучи рассмотренным для себя, каждый

род есть лишь он сам (сущее, следовательно, лишь сущее, тождественное — тождественно лишь с собой и т. д.). Таким образом, сущее не находится ни в покое, ни в движении, ни тождественно с собой, ни отлично от иного. Столь же мало тождественное сущее находится в покое или в движении или отлично от иного, и так же далее в отношении всех прочих родов. В этом изоляционистском положении сущее, если бы оно было устремлено к себе, никогда не могло бы достичь своей собственной природы — собственно, быть (1) отчасти в покое, (2) отчасти в движении, (3) тождественным себе и (4) отличным от иного. Следовательно, сущее должно сообщать себя и снабжать другие роды бытием, чтобы в ответ быть снабженным ими, как отныне сущими, тем, что они могут ему предложить. Хотя это безусловно есть гениальное предложение для решения проблемы дифференциации сущего, Аристотель выбирает иной путь. Как ученик Платона он знает об аргументе чужеземца в «Софисте», но делает из него другой вывод [Аристотель, 1975, В 3, 998b22 и сл.]. В дефиницию родов входит то, что они дифференцируются на виды посредством специфических различий, но именно это невозможно в случае сущего. Ведь различие тривиальным образом должно существовать и отличаться от дифференцирующегося рода. Невозможно дифференцировать желтый с помощью несуществующего цвета, а также с помощью желтого. Однако в случае рода «сущее» отличающееся от сущего различие могло бы существовать лишь тогда, когда сущее уже дифференцировалось бы. Это — круг, известный нам из аргумента чужестранца, и Аристотель делает вывод, что этого круга можно избежать, только приняв, что сущее не есть род, а *ab ovo* высказывается разнообразным образом (*to on pollachôs legetai*), и что его всеобщность превышает даже всеобщность высшего рода и трансцендентна ему. Также и эта идея решения безусловно гениальна. Однако оба, как Платон, так и Аристотель, занимались проблемой, которая для Парменида в любом случае лишь следует из его основной проблемы. Подробнее об этом мы будем говорить ниже.

Платон все же приближается к этой проблеме, когда устами чужеземца из Элеи спрашивает об основаниях положения «отца-Парменида» о том, что не сущее не может ни случиться, ни мыслиться. Ведь, действительно, вопрос о том, как возможно мыслить то, что не случается, тесно связан с основной проблемой, которую

мы рассмотрим ниже. Платон считает, что его решение загадки дифференциации сущего содержит также и ответ на этот вопрос. Ведь сущее есть один из высших родов; остальные отличны от сущего, — следовательно, они суть не сущее, а вместе — коллектив не сущего. Этот коллектив, согласно учению о высших родах, все же причастен к сущему, и поэтому можно сказать, что не сущее *есть* — случается или существует¹. Но если оно *есть*, то его можно и мыслить, а именно с помощью *высказывания*, которое амбивалентно по причине его синтетической субъектно-предикатной структуры, а следовательно, может быть и ложным. Это, впрочем, пункт, в котором Платон и Аристотель снова сходятся, так как не сущее мыслится ими предикативно и потому синтетически. Если же должно быть, напротив, допредикативное, асинтетическое мышление, то оно не может быть ложным. Всякое мыслимое допредикативно или субпропозиционально *ipso facto* случалось бы. Теперь, имея в виду эту мысль, мы обратимся к «Науке логики» Гегеля [Гегель, 1997].

II. Бытие и Ничто в начале «Науки логики»

Согласно гегелевской концепции, логика — беспредпосылочная наука и потому как наука она лишена противоположности. Она беспредпосылочна (1) доктринально, (2) понятийно, (3) методически и (4) тематически. Следовательно, ей не предзаданы никакое учение, ни терминология, ни метод, ни тема. Сначала логика должна все это искать и поэтому должна начинать с не связанного ни с чем, минимального содержания — такого, которое мыслится при любом притязании на истинность. Л. Витгенштейн назвал такое максимально всеобщее, минимально обязательное содержание *единой логической константой* [Витгенштейн, 2005, с. 154–155]. Гегель кратко называет его *бытие*. Оно — нейтральный общий фактор всего, что только может случиться и быть помыслено.

¹ На этой фазе платоновской аргументации случайное бытие и существующее бытие еще не разведены. Вскоре после этого они разводятся посредством импликации, когда элейский чужеземец объясняет наше заблуждение тем, что различает имена (*onomata*) и предикаты (*rhêmata*).

Кажется, что Гегель тем самым оказывается в том же самом теоретическом тупике, что Платон и Аристотель, когда они спрашивали о том, как может быть дифференцировано бытие. Платон и Аристотель нашли выходы, однако в случае Гегеля ситуация кажется безвыходной, поскольку он принимает постулат о беспредпосылочности. Но это мнимое осложнение указывает на решение, превосходящее решения Платона и Аристотеля. В свое время мы рассмотрим это решение. Сейчас же достаточно будет сказать, что бытие у Гегеля не есть ни индивид, ни вид, ни, как у Платона, род, ни, как в аристотелевской традиции, превосходящий род трансцендентальный предикат. Оно — полное содержание мышления, следовательно, суть положения. Мысль бытия имеет значение положения, но не вид положения, она не артикулирована на субъект и предикат, есть не синтез некоторого обозначаемого и некоторого предиката, но проста, она есть аристотелевский *asyntheton*. В десятой главе книги Θ «Метафизики» Аристотель дает набросок теории асинтетон². Там, где царит синтез, имеется двузначность, — читаем мы здесь, — но для асинтетон истина означает, что они буквально находятся в контакте с реальным, соприкасаются с ним (см.: [Аристотель, 1975, Θ 10, 1051b–1051a]). Противоположность истины здесь — не ложность, а незнание, несоприкосновение. Следовательно, бытие как асинтетон есть интеллигибельный, чисто логический аналог чувственно-данного. Оно есть данное мышлением, логическое содержание, которое должно быть познано посредством духовного зрения или посредством того, что Б. Рассел назвал *знакомством* (*acquaintance*), и лишь затем — посредством также *описания* (*description*) в нашей внешней рефлексии.

Гегель начинает «Науку логики» восклицанием, которым он дарует голос чистому мышлению и его логическому знакомству с бытием: «*Бытие, чистое бытие*» [Гегель, 1997, с. 68]. Однако сразу затем он сам, естественно, должен взять слово и дать во внешней рефлексии ряд описаний бытия. Во-первых, говорит он, чистое бытие неопределенно, и неопределенно оно для него или для нас, хотя он все же предлагает определения, однако для чистого мышления — в его акте знакомства с бытием. Во-вторых, бытие не-

² В русском тексте «Метафизики» [Аристотель, 1975а] *asyntheton* переведен как «несоставная вещь». — *Примеч. переводчика.*

посредственно, опять же для чистого мышления, в то время как Гегель и мы добрались до него посредством абстрагирования — следовательно, через отрицательное опосредование. В-третьих, бытие равно лишь себе самому, следовательно несравнимо, и, в-четвертых, оно есть полностью пустое созерцание. Нет ничего, с чем можно было бы здесь познакомиться. Таким образом, бытие, в-пятых, тождественно пустому акту знакомства с бытием, в отношении которого безразлично, постигнут ли его как акт созерцания или как акт мышления. Мышление и созерцание, акт и содержание — эти и прочие дуальности, а также дуальность субъекта и объекта на этой фазе логического развития еще не установились. Бытие есть одновременно мышление или созерцание бытия, что и следовало ожидать от асинтетона. В-шестых и в-последних, бытие тождественно ничто, ничто с большой буквы, т.е. Ничто (см.: [Гегель, 1997, с.68–69]).

Последнее гегелевское положение может поразить. Почему бытию должно быть тождественно именно Ничто, и что бы это значило? Бытие есть то, что остается константным поверх любых возможных претензий на истинность. Следовательно, чтобы его постичь, мы должны абстрагироваться от всего, что может составлять разницу между любыми различающимися претензиями на истинность. Но в таком случае не остается ничего общего, и тем самым чистое бытие выказывает себя в качестве чистой, пустой ситуации, в которой еще ничего не существует и ничего еще не случается.

Однако ситуация, в которой ничего не существует и в которой ничего не случается, — одна ли и та же это ситуация? Если в ней ничего не существует, то все же нечто случается, а именно то, что ничего не существует. Но если нечто случается, то что-то должно и существовать. Обычно то, что случается, случается в отношении того, что существует. То, что снег бел, это — случай, относящийся к существующему снегу, который бел. То, что нет единорогов, есть случай, относящийся к существующей пространственно-временной системе, не содержащей единорогов. Но к чему бы мог относиться тот случай, что ничего не существует? Если ничего не существует, то этот факт должен быть случаем в нем самом, и именно здесь мы получаем это парадоксальное, бессвязное псевдосушее по имени Ничто. Ничто есть асинтетон, как и чистое бытие, и даже

тождественно чистому бытию, ведь то же чистое бытие было тем, что выставило себя как Ничто.

Его парадоксальный характер выступит наружу, если мы выясним, что для асинтетонюв нет различия между существованием и случаем, что видно в столь обожаемых эмпириками данных чувств, ведь и для них существование совпадает со случаем. Если бы ничего не существовало, то асинтетон *Ничто* был бы случаем и существовал и одновременно не существовал, а также не был бы случаем. Ничто есть своя собственная противосуть положения. Поскольку в мысли удерживают только его существование и его случайное бытие, постольку его можно обозначить как бытие, как чистое бытие. Поскольку же, напротив, его мыслят как его собственную противоположность и как абсолютно отличное от себя и, тем самым, как не сущий и не существующий случай, постольку его, номинализируя, можно назвать Ничто.

Итогом этих размышлений о бытии и ничто кажется то, что беспредпосылочная наука должна начинаться в полной несостоятельности. Этого также следовало ожидать. Если мы смотрим на Гегеля из древнегреческой подосновы, то кроме элеатов, академиков и перипатетиков мы должны принять во внимание пирронических скептиков, заявивших, что они намерены и в состоянии доказать для любого положения контрдикторное противоположение. Следовательно, гегелевская наука без противоположности или, точнее, без внешней противоположности с самого начала должна содержать в себе свою собственную противоположность, если она должна быть приемлема для пирронического скептика. Это, однако, означает, что она должна начинать с контрдикиции, на которой затем, естественно, не может остановиться. Ведь контрдикиция — не разрешение и не цель, а неотменяемая задача и неустойчивый стартовый пункт, от которого следует идти вперед (уходить). Таким образом, наука логики в целом есть всегда вновь терпящая крушение попытка преодоления контрдикиции начала. В этом смысле интерпретирует начало логики Г.-П. Фальк. Так как логика — беспредпосылочная наука, то, заключает он, она должна начинаться с контрдикторной пары положений без содержательной терминологии; следовательно, эта пара может состоять только из логических выражений, таких как переменные, связки и предикат тождества. Выбор безальтернативным образом приходится на открытые

положения $X=Y$ и $\sim (X=Y)$. Если мы интерпретируем гегелевские термины *бытие* и *ничто* как переменные, то получаем именно то, что Гегель говорит о бытии и ничто: они тождественны и нетождественны. Ту самую содержательную структуру, которая, естественно, *per impossibile* наполнила бы несостоятельную массу обоих этих открытых положений, Гегель называет *становлением*. Переменные обоих положений могут затем быть оплодотворены обоими моментами становления (бытием и ничто) или, скорее, исчезновением и возникновением. Ведь бытие и ничто в становлении есть не самостоятельные модули, а со своей стороны — случаи становления, переходы от бытия к ничто и от ничто к бытию [Falk, 1983].

Но почему же мы должны всерьез принимать невозможную структуру, которая наполняема *per impossibile* посредством несостоятельной пары открытых положений? Не должны ли мы скорее сделать вывод, что наука без противоположности есть фикция, и к тому же — несостоятельная фикция? В нынешнее теоретическое положение нас привел поиск общего фактора всех притязаний на истинность. На первый взгляд, этот фактор — асинтетон *чистое бытие*, а на второй — парадоксальный асинтетон *ничто*. Следовательно, что-то не так с представлением о таком общем факторе? Чтобы выяснить это, мы рассмотрим теперь принцип запрещенного противоречия, как он сформулирован Аристотелем в «Метафизике».

III. Принцип запрещенного противоречия

В третьей главе книги Г «Метафизики» Аристотель предлагает две версии принципа запрещенного противоречия — онтологический (ОПЗП) и психологический (ППЗП).

ОПЗП: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении (и все другое, что мы могли бы еще уточнить, пусть будет уточнено во избежание словесных затруднений)» [Аристотель, 1975, Г 3, 1005b19–22]. Аристотель говорит, что это — самый достоверный из всех принципов и обосновывает эту оценку отсылкой к психологическому принципу.

ППЗП: «Конечно, не может кто бы то ни было считать одно и то же существующим и не существующим [т. е. то, что случай есть и не

есть]» [Аристотель, 1975, Г 3, 1005b23–24]. Аристотель дает здесь еще одно замечание: невозможно, чтобы кто бы то ни было верил, что одно и то же есть и не есть, «как это, по мнению некоторых, утверждает Гераклит» [Аристотель, 1975, Г 3, 1005b24–25]. Следовательно, по меньшей мере некоторые считают, что Гераклит отрицает ППЗП и, со своей стороны, утверждает, что можно принять А и не-А в одном единственном акте мышления за истинные. К этому мы вернемся позднее.

Онтологию и психологию или метафизику и философию языка связывает логика. Ведь логика, как общая, так и гегелевская, есть наука не только об убеждениях или положениях, но и об истинных убеждениях и об истинных положениях, а истина есть то, что связывает убеждения и положения с миром. Иными словами, логика есть одним разом наука об (истинном) мышлении и о бытии. У Гегеля переkreщивание мышления и бытия сразу в начале «Науки логики» видно в том, что чистое бытие еще не отличается от акта мышления или созерцания бытия. Мышление и бытие непосредственно совпадают. Это происходит и во всех опосредствованных формах, ведь переkreщивание мышления и бытия не может полностью исчезнуть даже там, где оно едва ли может быть опознано.

Как же выглядит начало гегелевской «Науки логики» в свете двойного принципа запрещенного противоречия? Мы должны обратить внимание на два способа, которыми противоречие выражается в ее начале. Во-первых, это внутренний способ — как противоречие в асинтетическом ничто, и во-вторых, это внешний способ — как коррелирующее противоречие положений внешней рефлексии: «Бытие есть Ничто» и «Бытие и Ничто (абсолютно) различны». Пока мы рассматриваем лишь чистое бытие для себя, противоречия не заметно. Если же мы, с другой стороны, рассмотрим Ничто для себя, то в нем выступит противоречие. Ведь Ничто есть пустая ситуация, в которой не существует ничего. Но если ничего не существует, то существует Ничто и тем самым — нечто. Ничто есть пограничный случай бытия — собственно, пограничный случай чистого, пустого и неопределенного бытия. Таким образом, Ничто вводит в рассмотрение себя самого и бытие; следовательно, оно есть конкретное, бессвязное общее положение, выказывающее себя затем в качестве неустойчивой структуры становления. Эта неустойчивая структура тут же вынуждена уступить своей

противоположности, т. е. общей противоположности как Ничто, так и становления, которое опять же есть бытие, рассмотренное абстрактно или для себя. Эту абстрактную форму бытия Гегель называет «наличное бытие». В наличном бытии бессвязность ничто и становления подавляется и останавливается, как бы замораживается. Поэтому Парменид мог принять наличное бытие, которое он поистине имел перед глазами, за чистое бытие и своей дизъюнкцией мышления и отрицания утверждать невозможное — делимость бытия и ничто.

На этом мы заканчиваем с внутренним противоречием Ничто (а также становления). Обратимся же теперь к внешнему противоречию тождества и нетождества бытия и ничто. Также и здесь мы можем абстрагироваться от любой из двух сторон. Если мы абстрагируемся от тождества, то получим парменидовскую дизъюнкцию: бытие есть бытие, что нормально, а ничто есть ничто. Кажется, что бытие и ничто отделены чисто. Мы или мыслим, и тогда мы мыслим бытие, или занимаемся ничем и становлением, но в таком случае мы фантазируем. Если же мы, напротив, абстрагируемся от нетождества, то получаем сомнительное тождество бытия и ничто, в котором доминирует ничто. Под крышей становления мы получаем нестабильное единство, которое тут же должно уступить место своей односторонней, относительно стабильной противоположности, т. е. новому бытию, которое называется наличным бытием.

Если это — гегелевская концепция логического начала, то Гегелю не нужна параконсистентная логика и он не диалетеист. Ему не нужна параконсистентная логика, потому что в скупой логической ситуации бытия, ничто и становления не стоит опасаться хаотичного логического взрыва, так как здесь недостаточно логического динамита. Единственный взрыв, который будет иметь место, есть сам логический Большой взрыв, или становление, которое вводит эволюцию логического пространства. Однако Гегель не диалетеист, верящий в истинные противоречия, и поскольку ни он в своей внешней рефлексии, ни чистое мышление в его духовном созерцании не признают противоречие истинным. Противоречие может быть промежуточным образом, правильным в качестве описания неустойчивого состояния, но затем оно столь же неистинно и переходно, как и само описываемое состояние.