ЛЕЙБНИЦ И ГЕГЕЛЬ: ПОНЯТИЕ СУБСТАНЦИИ КАК СУБЪЕКТА

Измайлов Г.В.

Когда говорят об отличительных чертах современной философии, непременно указывают на ее поворот к субъекту. Истоки его обычно связывают с *cogito* Декарта, которое становится основанием и центральной фигурой философии как истинного знания. Это отмечает Поль Рикер: «Принято считать, что картезианское cogito открывает эпоху современной субъективности, потому что именно благодаря cogito "я" впервые была отведена роль основания, т.е. решающего условия возможности философствования" (8, с. 14). Следующей вехой на пути к субъекту считается философия Канта с ее трансцендентальным субъектом, свободой как творчеством. Затем следуют Фихте (Я и не-Я) и Гегель (субстанция как субъект).

Легко заметить, что в этом ряду зияет пробел более чем в сто лет – от Декарта до Канта. Неужели во всей философии Нового времени никто не оценил глубину и значение обращения к cogito для философии? Неужели ни один мыслитель не пошел далее простого повторения или толкования на свой манер основ философии Декарта?

Я считаю, и намереваюсь показать это в своей статье, что в контексте идеи субъекта своеобразным "связующим звеном" между философией Нового времени и немецкой классической философией служит учение немецкого мыслителя Готфрида Вильгельма Лейбница. Для того чтобы продемонстрировать это, я постараюсь доказать, что понимание субстанции как субъекта, т.е. как саморазвивающегося, развертывающегося понятия, которое является центральным для философии Гегеля, складывается уже в системе его предшественника – Лейбница. Причем, что очень важно, это сходство носит не случайный характер, а отражает определенное сходство философского дискурса обоих мыслителей и обусловлено им. Я здесь имею в виду прежде всего попытку вывести систему философского знания о мире из логики.

Действительно, первое, что бросается в глаза при взгляде на доктрины Лейбница и Гегеля – это особая роль логики в конструировании системы философии. Само по себе привлечение логики как строго доказательной системы для обоснования философского знания не является чем-то из ряда вон выходящим: мыслители Нового времени, особенно представители рационалистической традиции, часто использовали логику как основополагающий метод познания и доказательства. Но существенный момент, касающийся доктрин Лейбница и Гегеля, состоит в том, что логика превращается в фундаментальную науку для всей системы метафизики.

Однако тут необходимо отметить, что несмотря на сказанное выше, само понимание логики у обоих мыслителей существенно разнится. Если Лейбниц продолжает в целом традиционную, идущую от Аристотеля трактовку логики как логики формальной, то Гегель вкладывает в логику новое содержание. Собственно говоря, он разрабатывает содержательную диалектическую спекулятивную логику, наполняя логические формы (суждения, категории, определения и др.) реальным действительным содержанием. Можно отметить еще несколько характерных черт логики Гегеля, а именно: она выполняет метафизические функции диалектического фундирования системы теоретических знаний и системы реальных наук, а также систематическое развертывание самой логики как науки, как системы, которая самим процессом своего развития обосновывает и определяет понятие своей научности. И это последнее считается основной задачей гегелевской логики.

Главным действующим лицом в философии Гегеля выступает "абсолютная идея", последовательно проходящая через различные этапы своего развития. В начале своего "пути" абсолютная идея развертывается в логике в качестве формы, логической идеи, "чистого" понятия. В содержании понятия исследователи выделяют три основных аспекта – субстанциальность, деятельность и субъектность.

Аспект субстанциальности демонстрирует "абсолютную идею" как первоначало, лежащее в основе всего логического развертывания. Это развертывание реализуется через второй, деятельностный, аспект понятия, который открывает источник и средство развертывания всей системы в самой абсолютной идее. Таким образом, все развивающееся – это "изображение" "самореализующейся" логической идеи на пути к идее абсолютной. Это развитие есть реальное раскрытие всей полноты содержания "абсолютной идеи" как "абсолютного духа", в чем и состоит третий, субъектный, аспект. Абсолютный дух понимается Гегелем как субъект, снимающий дуализм "в-себе-бытия" и "для-себя-бытия", относясь к иному, как к самому себе.

Обратив внимание на метафизическую доктрину Лейбница, мы сразу заметим, что все перечисленные выше аспекты гегелевского

понятия "абсолютной идеи" могут без труда быть в ней обнаружены. Субстанциальный аспект понятия у Лейбница, я полагаю, не нуждается в особом пояснении, так как именно *понятие* индивидуальной субстанции в полной мере лежит в основании ее дальнейшего развертывания. Это развертывание понятия обусловлено *активностью* самой субстанции, направленной *на саму себя*, в чем заключаются второй и третий аспекты понятия.

В логике Гегель задает понятие абсолютной идеи – логически систематизированная тотальность (целостность, не ставшая содержательной). Есть даже несколько теологически ориентированных высказываний Гегеля о логике, как, например, часто цитируемое: "Логику согласно этому следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой.* Можно поэтому выразиться так: это содержание есть *изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа*" (6, т. V, с. 28).

Изложение логики *Лейбница*, а особенно ее отношения к метафизике, представляется исключительно сложной задачей, поскольку логика Лейбница содержится не в какой-либо законченной систематической работе, а в большом количестве рассуждений и рукописей, значительную часть которых только в 1903 г. впервые опубликовал французский исследователь Луи Кутюра. Как следствие появления этих неизданных работ, существенно изменилась интерпретация того значения, которое придавалось логике при рассмотрении философии Лейбница. Однако уже в 1900 г. Бертран Рассел в своей книге "Критическое изложение философии Лейбница" предпринял попытку пересмотреть роль логики в философии Лейбница, опираясь прежде всего на работу 1686 г. "Рассуждение о метафизике" и на переписку с теологом-янсенистом Антуаном Арно.

В книге Рассела одним из центральных является тезис, что вся позднейшая философия Лейбница, в центре которой находится учение о монадах, стала результатом долгого процесса размышлений, у истока которого лежат несколько логических предпосылок. Подтверждение первичности у Лейбница логики перед метафизикой Рассел нашел в книге Л. Кутюра 1901 г. "Логика Лейбница", которая основывалась на впоследствии изданных логических рукописях немецкого философа. В другой, более поздней, своей статье французский исследователь также утверждает, что "метафизика Лейбница покоится всецело на его логике" (19, p. 19).

Начнем с того, что в первом систематическом изложении своей метафизики, предпринятом в 1686 г., Лейбниц уже описывает субстанцию с помощью термина "понятие": "Природа индивидуальной субстанции или целостного существа (*estre complet*) состоит в том, чтобы иметь настолько полное и законченное понятие, что его было бы достаточно, чтобы понять и вывести все предикаты того

субъекта, которому оно принадлежит" (1, т. I, с. 132–133). Таким образом, понятие мыслится здесь как *форма* (не случайно и не в знак уважения к схоластам Лейбниц называет субстанции также *субстанциальными формами*), как логический субъект, содержание которого принадлежит ему в качестве предиката: "Совершенно справедливо, что когда несколько предикатов приписываются одному и тому же субъекту, а этот субъект не приписывается никакому другому, то его можно назвать индивидуальной субстанцией" (там же, с. 131). Другой важный для нас в контексте нашей темы термин, "субъект", здесь весьма показателен, так как применяется – здесь мы согласны с тем, что говорит В. Лендерс, – не только в чисто логическом смысле (то, чему приписывается предикат), но и в онтологическом, поскольку "он имеет в виду под субъектом лежащую в основании высказывания саму индивидуальную субстанцию, а под предикатом некие определения, которые будут приписаны индивидуальной субстанции" (22, S. 20).

В основании приведенных выше высказываний Лейбница лежит его известный принцип содержания предиката высказывания в его субъекте. Основной формулировкой этого принципа считается следующая: "...Во всяком истинном утвердительном высказывании, общем или единичном, необходимом или случайном, предикат содержится в субъекте" (11, с. 222). Этот тезис содержится в работе "О необходимых и случайных истинах", которая была написана Лейбницем, судя по всему, достаточно рано. Впервые эта работа, как и многие другие логические тексты философа, была опубликована Л. Кутюра.

Из этого утверждения проистекают, между прочим, весьма важные метафизические следствия, а именно: каждая субстанция имеет понятие столь полное, "что тот, кто мог бы в совершенстве овладеть понятием какого либо субъекта, мог бы также сделать вывод о том, что последнему принадлежит какой-то предикат" (1, т. I, с. 131). А отсюда следует, "что понятие индивидуальной субстанции раз навсегда заключает в себе все, что может когда-либо произойти с ней, и что, рассматривая это понятие, можно увидеть в нем все, что можно будет справедливо высказать о ней" (там же, с. 135). К.Д. Броуд считает, что Лейбниц рассматривал это следствие "в качестве непосредственного приложения принципа предиката-в-субъекте к специальному случаю истинных утвердительных суждений об индивидах" (17, p. 2) и называет его принципом предопределенной истории индивида.

В § 9 "Рассуждения о метафизике" Лейбниц приводит и другие следствия, также проистекающие из принципа предиката-в-субъекте: 1) две субстанции не могут быть абсолютно одинаковы в своих предикатах (принцип тождества неразличимых = принцип индивидуации); 2) одна субстанция не может быть разделена на две, а две не могут составить одну; 3) субстанция не может возникнуть иначе как

в результате творения, а прекратить свое существование она может лишь в результате уничтожения Богом; 4) "каждая субстанция есть как бы целый мир и зеркало Бога или всего универсума, который каждая субстанция выражает по-своему, так же как один и тот же город смотрится по-разному в зависимости от различных положений наблюдателя" и что "она выражает, хотя и смутно, все, что происходит в универсуме, – его прошлое, настоящее и будущее" (1, т. I, с. 132–133). В § 14 он добавляет, что 5) субстанция не зависит ни от чего кроме Бога и не может действовать или подвергаться действию другой субстанции.

Второе важное метафизическое следствие, которое отмечает Броуд, состоит в следующем: "Для любого случайного факта есть причина, почему этот факт такой, а не иной" (17, p. 2). Таким образом, принцип предиката-в-субъекте – это то, что Лейбниц называет принципом достаточного основания. Другими словами, может быть дано доказательство *a priori*, даже в случайных истинных высказываниях, при помощи которого можно будет продемонстрировать, что существующая связь между субъектом и предикатом основывается на природе этих понятий.

Этой же точки зрения придерживается и Л. Кутюра, утверждая, что принцип предиката-в-субъекте "формулируется известным принципом основания (reason), классическое выражение которого nihil est sine ratione, согласно Лейбницу, – только популярная формула, позаимствованная у здравого смысла. В точном смысле, этот принцип означает, что в каждом высказывании предикат содержится в субъекте" (19, p. 20).

Чтобы обосновать свои взгляды, Кутюра цитирует известный отрывок из письма Лейбница к Арно от 14 июля 1686 г.: "Это [предикат-в-субъекте] мой фундаментальный принцип, с которым, я считаю, все философы должны согласиться, и одно из его заключений – это общепринятая аксиома, что ничто не происходит без основания, которое может быть дано, почему все происходит так, а не иначе" (2, S. 267).

Однако другой исследователь, Б. Броуди, наоборот, утверждает, что "этот логический принцип... доказывается Лейбницем на основе определенных метафизических предположений. И это означает, что принцип предиката-в-субъекте не является фундаментальным принципом метафизики 1680-х. Метафизика Лейбница в то время основывается на его основных метафизических предположениях а не на его логике" (18, p. 53). Что же касается того высказывания, в котором метафизический принцип *nihil ist sine ratione* выводится из логического *praedicatum inest subjecto*, американский исследователь упрекает французского в том, что он неправомерно сводил метафизический принцип к логическому. По мнению Б. Броуди, их можно идентифицировать и не сводя один к другому, как две части одной истины (18, 55).

Статус логических идей Лейбница в рамках его философии до сих пор не выяснен окончательно. Действительно, в философии Лейбница (особенно 1680-х годов) присутствует определенная тенденция понимания логики как онтологии и признания именно логики в качестве отправной точки для метафизики. Учитывая тот факт, что именно с конца 1670-х – начала 1680-х начинается новый этап построения Лейбницем своей философской системы, а в главном произведении этого периода – "Размышлении о метафизике" – уже видны практически все основные теоретические разработки его монадологии, исследователи придают этой работе очень важное значение. Поскольку в этом произведении, а также примыкающей к нему переписке Лейбница с Арно очень сильны логицистские мотивы, тем паче, в истолковании ключевого понятия "индивидуальной субстанции", – постольку возникает соблазн трактовать и всю более позднюю философию Лейбница в логическом ключе.

Однако – как и в следующем программном произведении ("Новая система природы...", 1695), так и в более поздних работах – Лейбниц ни словом не обмолвился о выведении индивидуальной субстанции из логических категорий, а пользовался для этого понятием *силы*. Казалось бы, это подтверждает отказ философа от своих прежних "логицистских" взглядов. Но прямо Лейбниц нигде не отрицает их; за исключением нескольких моментов, они могут быть вписаны и в более поздний вариант системы монадологии.

Интерпретируя тот факт, что немецкий философ оставил дальнейшие попытки развития своих "логических" идей, Б. Рассел развивает свой хорошо известный тезис, что у Лейбница было две философии – популярная для широкой публики и "эзотерическая", которую он обсуждал исключительно со своими корреспондентами. "Его лучшая мысль не доставила бы ему популярности, и он оставил свои рукописи, в которых излагалась эта мысль, неопубликованными. А то, что он опубликовал, имело целью заслужить одобрение государей и государынь. Следствием этого является то, что есть две системы философии, каждую из которых можно рассматривать как представляющую взгляды Лейбница; одна, которую он открыто провозглашал, была оптимистической, ортодоксальной, фантастической и мелкой; другая, которую постепенно извлекли из его рукописей... была глубокой, ясной, во многом сходной с философией Спинозы и удивительно логичной..." (12, с. 540).

Рассел полагает, что Лейбниц с определенной целью умалчивал о своих сокровенных мыслях, опасаясь, что его положения могут быть истолкованы в духе спинозизма. По мнению Рассела, Лейбниц начал утаивать свои подлинные мысли по философским вопросам после того, как получил письмо от Арно, в котором тот писал: "Я нахожу в этих мыслях столько тревожащих меня положений, которые, если я не ошибаюсь, возмутят всех людей, что я не вижу, ка-

кая может быть польза от трудов, которые, очевидно, отвергает весь мир" (12, с. 548).

На мой взгляд, "логические" идеи Лейбница относительно субстанции, индивидуации, достаточного основания и проч., могут считаться некой особой плоскостью, лежащей параллельно плоскости его "метафизических" идей. Между плоскостью "логических" и "метафизических" идей нет какого-либо перехода или иерархического отношения, т.е. определенный факт может быть описан и интерпретирован как в логических, так и в метафизических понятиях. В отличие от гегелевской системы, где логика является одной из стадий развития *абсолютной идеи* (т.е. субстанции), после завершения которой она переходит на следующую, "логический уровень" в метафизике Лейбница стоит обособлено, примерно так, как "физический" и "метафизический" уровни в истолковании явлений природы.

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ

Итак, последовательно пройдя все разделы логики от логики бытия до логики понятия, абсолютная идея в философской системе Гегеля, чтобы сделаться самосознательным духом, должна предварительно принять форму *природы*. Это обусловлено тем, что идея хочет узнать себя, но она никогда не удовлетворяется наличествующим знанием и движется дальше. Пока что ее реализация происходила только в сфере чистой мысли, пока еще она заключена в субъективности, но она есть влечение снять эту субъективность и как чистая истина стать началом новой сферы – природы. Абсолютная идея хочет наполнить обретенное абстрактное понятие самой себя (логическая идея) содержанием и обращается к внешнему, материальному миру, отчуждаясь в качестве природы. Природа – выход духовного бытия из абстрактного в реальное, из субъективного в объективное: выход логической идеи в свое инобытие.

По Гегелю, переход идеи в природу нужно понимать следующим образом: "идея сама себя *свободно отпускает*, абсолютно уверенная в себе и покоящаяся внутри себя" (6, т. VI, с. 319). Идея "в своей абсолютной истине *решается* свободно произвести *из себя* момент своей особенности или первого определения и инобытия, *непосредственную* идею, как свою видимость (Widerschein), решается *из самое* себя свободно *отпустить* себя в качестве природы" (4, т. I, с. 424).

Надо сказать, момент перехода из царства чистой мысли в царство природы считается одним из тех, что изложены Гегелем наиболее смутно. "Переход от логической идеи к природе и от логики к философии природы всегда считался одним из самых трудных мест в системе Гегеля и вызывал наибольшее количество недоразумений", – отмечает К. Фишер (14, с. 592). Такой же точки зрения при-

держивается и знаменитый немецкий исследователь Э. Блох, которому также кажется непонятным обоснование перехода логической идеи в действительность: "Вещи должны появляться там, где прекращается чистая мысль. Однако почему они появляются, почему в это изящное, уединенное, логическое *в-себе* (Ansich) внезапно врывается такой внешний шум, остается все же неясным. Этот шум должен возникать исключительно из чистой мысли, без какого-либо принуждения, и на этом неоднозначном месте читателю приходится нелегко" (16, S. 189). К.С. Бакрадзе, например, считает, что "тут, в самом ответственном месте, диалектический метод – эта абсолютная форма развития, содержащая его закономерность, метод связи и переходов всех понятий, который сам строит всю действительность и сам является этой действительностью, тут в этом месте он отказывается служить, он совершенно неспособен разрешить поставленную задачу" (7, с. 366).

Природа – первая форма действительного существования абсолютного. Существование идеи в форме природы чуждо идее как таковой. Поэтому идея, которая пребывает в природе как бессознательная, как бы "дремлет" в природе, постепенно освобождается от внешности, непосредственности, чуждости и возвращается к той стихии, которая соответствует ее природе – стихии духа. В акте сознания пробуждается дух. Дух делает природу своим предметом и противостоит ей как сознательный дух. Но этот дух пока не знает, что он – тот же дух, который пребывает в природе. "Просыпающийся дух еще не познает здесь своего единства со скрытым в природе в-себе-сущим духом, при этом он стоит к природе во внешнем отношении..." (4, т. III, с. 30).

Философия природы изучает "идею природы". Идея каждого предмета заключается в понятии этого предмета. Предметы "осуществляют" свое понятие, и природа осуществляет цель. Дух изучает природу и в процессе изучения освобождается от той внешности и чуждости, которую представляет природа по отношению к нему. Это освобождение произойдет тогда, когда дух познáет себя в природе. "Это изучение есть вместе с тем и освобождение природы. В себе она всегда есть разум, но лишь через дух разум как таковой вступает в ней в существование" (4, т. II, с. 24). Дух должен найти себя в природе. Он познает, овладевает природой тем, что в ней он открывает себя самого.

Вначале явления природы непосредственны и внешни по отношению друг к другу: это мертвые тела. Природа пытается проникнуть в самое себя, она пытается отыскать и восстановить связь, существующую в идее, проявляясь в форме живых организмов. Но и в этой сфере она не находит истины. Своей истины и цели природа достигает тогда, когда она воспроизводит из своей глубины дух, так как только в духе осуществляется тотальность истины. Абсолютное может познать себя только с помощью человеческого сознания.

Идея в элементе чистой мысли не обладает сознанием, сознанием обладает только человек. Поэтому идея может познать себя, только приняв форму природы и найдя себя в ней в форме человеческого сознания. Вне природы нет и человеческого сознания. Этим и определяется задача философии природы: она должна проследить за постепенным возникновением духа в природе, она должна познать в каждой ступени природы момент идеи, развитие идеи в формах природы до тех пор, пока в природе не возникнет сознательная мысль, которая узнает себя в ней.

Дух делает природу своим предметом, он вторгается в природу и как сознательный субъект противостоит ей. Но и природа является духом, правда, бессознательным, окаменевшим, но все же духом. Противопоставление себя природе поэтому оказывается противопоставлением духа самому себе. Но дух не смог пока познать тождество себя и природы; природа является пока границей духа; на этой ступени дух – пока лишь конечный дух. Только после того как дух снимет границу, преодолеет ее, он станет абсолютным духом.

Для Гегеля, как известно, духовное первично по отношению к телесному. «Имматериальное относится к материальному вовсе не как особенное к особенному, но так, как над всякой обособленностью возвышающееся истинно-всеобщее относится к особенному; материальное в своем обособлении не обладает никакой истинностью, никакой самостоятельностью по отношению к имматериальному" (4, т. III, с. 49). Однако, как верно отмечает М.Ф. Быкова, «эта "первичность" носит для Гегеля скорее *логический* характер, ибо генетически (или конкретно-исторически) Гегель все-таки фиксирует первичность телесного» (9, с. 61). Согласно данной Гегелем эволюции "духу в его развитии предшествует... внешняя природа" (4, т. III, с. 15).

Кажется, что здесь мы сталкиваемся с явным противоречием. С одной стороны, на низших ступенях своего развития телесное, природное предстает как действительно бездуховное, ибо оно здесь обладает еще непосредственным бытием, в котором не может адекватно раскрыться понятийное или идеальное содержание. "Природная душа" определяется Гегелем "просто как сущая, не отделенная еще от ее природной определенности" (там же, с. 211), т.е. как еще непосредственно телесная сущность. И лишь в "чувствующей душе" пробуждается собственно духовность, по мере отделения ею от себя своего непосредственного бытия.

Но, с другой стороны, эта бездуховность является лишь внешней, кажущейся бездуховностью. В природной душе жизнь уже "положена", но присутствует еще лишь потенциально. Природность есть лишь "сон" души, некоторое пребывание души в себе. Разрешение этого противоречия заключается в "пробуждении" души, в актуализации изначальной духовности телесного.

Задача Гегеля состоит, следовательно, в том, чтобы показать сущностную одухотворенность телесного, скрывающуюся за внеш-

ней, историко-генетической явленностью. Для этого он даже, по мнению М.Ф. Быковой, «в соответствии со своей логицистской схемой "корректирует" факты во имя их философского осмысления» (9, с. 61).

Можно сказать, что программа *Лейбница* относительно философии природы сходна с гегелевской и имеет целью показать, во-первых, что сущность субстанции состоит не в протяженном, а в духовном – силе и способности; во-вторых, исходя из нематериальности субстанции, адекватно описать и объяснить все природные феномены. Как и у Гегеля, здесь присутствует идея иерархичности, подразумевающая наличие нескольких ступеней развития духа. При "логическом" приоритете духовного в "конкретно-историческом" плане первая ступень развития монад – это субстанции, составляющие материальную природу; и как тут не вспомнить высказывание Лейбница о том, что монады низших ступеней, составляющие природу, "спят без сновидений"!

Монады, находящиеся на низших стадиях развития, называются простыми, или "голыми (nues)", их восприятия полностью смутны и неотчетливы; такие монады образуют главным образом неорганическую природу вокруг нас – камни, землю, и т.д. Но у них есть возможность для развития и прогресса: "Если же монада имеет органы, таким образом приспособленные, что посредством их достигается в получаемых ими впечатлениях – а следовательно, и восприятиях, эти впечатления воспроизводящих, – большая отчетливость и раздельность... то это может повести к возникновению *чувства*, т.е. восприятия, сопровождаемого *памятью*, – восприятия, отголосок которого сохраняется на долгое время и при случае может быть снова услышан. Такое живое существо называется животным, а его монада – *душой*" (1, т. I, с. 405). На этой стадии монады переходят на уровень органической природы.

Духи – следующая ступень – обладают апперцепцией, самосознанием; как выражается Лейбниц, они могут сказать о себе "*я*". "Познание необходимых и вечных истин отличает нас от простых животных и доставляет нам обладание *разумом* и науками, возвышая нас до познания нас самих в Боге. И вот это называется в нас разумной душой или *духом*" (1, т. I, с. 418).

Как и "абсолютная идея" у Гегеля, индивидуальная субстанция у Лейбница проходит длинный путь развития, связанный с прояснением и актуализацией содержания своего понятия. Как мы уже видели, понятие индивидуальной субстанции заключает в себе все, что может когда-либо произойти с ней, и что, рассматривая это понятие, можно увидеть в нем все, что можно будет справедливо высказать о ней (там же, с. 135). В сфере *логики* индивидуальная субстанция представляет собой бессодержательную структуру субъект-предикатных отношений. Раскрытие предикатов в понятии происходит посредством анализа данного понятия. Глубина и истинность этого

анализа напрямую зависит от того, кто этот анализ проводит. Для Бога, который знает все *a priori*, все высказывания являются аналитическими, поэтому для него нет необходимости в проведении такого исследования. А, например, человеческий разум обладает весьма ограниченными возможностями, и для него довести анализ понятий до последних определений – задача невыполнимая.

Содержательная сторона высказываний относит нас в область *природы*, где господствуют причинно-следственные отношения, пространственно-временны́е, материальные и другие характеристики. Как и в философии Гегеля, в монадологии Лейбница природа выступает как "инобытие" субстанций, не являясь чем-то реальным и самостоятельным, но будучи лишь хорошо обоснованным феноменом, свойства которого целиком и полностью основаны на свойствах воспринимающих субстанций на определенной стадии их совершенства. При переходе на более высокие уровни развития и познания мира, старое понимание природы и основные его категории перестанут быть релевантными. Конкретизируя эту проблематику, Лейбниц отказывает в субстанциальности пространству, времени, движению, материи, считая их лишь "хорошо обоснованными феноменами".

"Я неоднократно подчеркивал, – говорит Лейбниц, – что считаю *пространство*, так же как и время, чем-то чисто относительным: пространство – *порядком сосуществований*, а время – *порядком последовательностей*. Ибо пространство с точки зрения возможностей обозначает порядок одновременных вещей, поскольку они существуют совместно, не касаясь их специфического способа бытия. Когда видят несколько вещей вместе, то осознают порядок, в котором вещи находятся по отношению друг к другу" (441)*. Следовательно, пространство и время, рассматриваемые сами по себе, вне вещей, суть нечто идеальное, феноменальное; если же рассматривать их вместе с вещами, то они суть порядки отношений между ними. Однако порядок в мире феноменов, телесных вещей, предполагает порядок в субстанциальном мире, так как эти миры взаимосвязаны посредством предустановленной гармонии. Порядок на субстанциальном уровне реализуется в форме согласованности "точек зрения" монад на универсум.

С теорией пространства и времени тесно связана проблема "лабиринта континуума". Применительно к метафизике Лейбница она формулируется следующим образом: если реальность составляют простейшие неделимые дискретные конституенты (монады), и кроме них нет ничего реального, почему же тогда все феномены, соответствующие внешней реальности, оказываются делимыми до бесконечности и непрерывными? Откуда берется эта непрерывность?

---

* "Пространство же есть не что иное, как общий порядок всех сосуществующих вещей, так же, как время – не сосуществующих" (1, т. III, с. 189).

Всякое реальное целое, разъясняет Лейбниц, может быть составлено только из реально существующих определенных конституент. "Я верю, – говорит он, – что ... всякое существо через собрание предполагает существа, наделенные истинным единством, потому что оно получает свою реальность только от реальности тех существ, из которых оно составлено, и оно совершенно не будет иметь реальности, если каждое из составляющих его существ есть существо через собрание" (10, с. 192)*. Однако бесчисленное множество реальных монад, составляющих совокупность или агрегат, воспринимается внешним наблюдателем как нечто единое, слитное и цельное, поскольку наблюдатель (если, конечно, это не Бог) не способен раздельно воспринимать каждую из монад. Таким образом, реально неделимые составляющие агрегат субстанции сливаются для наблюдателя, как говорит Г.Г. Майоров, в "феноменологическое пятно" (11, с. 159), которое существует только для наблюдателя, и поэтому его непрерывность – лишь феноменальная или идеальная.

В реальном, говорит Лейбниц, простое первично по отношению к составному; в идеальном же целое первично по отношению к его части. Континуум идеален, потому что он включает в себя неразличимые части, в то время как в реальном нет ничего неопределенного. И мы попадаем в лабиринт континуума оттого, что ищем реальные части в порядке возможностей, а неопределенные части в реальных агрегатах. "Именно, непрерывное заключает неопределенные части, между тем как в действительном ничего нет неопределенного, и если в чем-либо какое-нибудь деление может быть сделано, то оно и сделано. Действительное слагается как число из единиц, идеальное – как число из дробей: части в действительности находятся в реальном целом, а не в идеальном. А мы, смешивая идеальное с реальными субстанциями, когда ищем в порядке возможного действительных частей и в агрегате действительного неопределенных частей, сами себя впутываем в лабиринт непрерывного и в неразрешимые противоречия" (10, с. 189).

Проблема реальности континуума является одним из аспектов другой, более сложной и в философии Лейбница более запутанной проблемы – проблемы статуса материи. И одним из первых, наряду с Фейербахом, вопрос о реальности материи в монадологии поднял Куно Фишер: "Вопрос ... формулируется следующим образом: если

---

* "Простые субстанции не подвержены никакому распадению и невозможно отрицать, что так оно и есть, поскольку вся действительность составных основана лишь на [действительности] составляющих или, вернее, составные являются лишь кажущимися существами и не образуют подлинной субстанции; и так как вся действительность общества или стада сводится только к отдельным людям или овцам и в собрании нет ничего, кроме отношения, реальность которого, если отвлечься от того, что служит ее основой, содержится лишь в уме, который об этом мыслит" (Там же, с. 382).

все вещи монады, все монады представляющие силы: Что такое тело?" (13, с. 420).

В произведениях Лейбница довольно часто встречаются "несоответствия" и "противоречия". И среди наиболее очевидных – описание природы материальных тел. Учение о статусе материи действительно является одним из самых сложных и запутанных элементов монадологии. Немало копий сломано в попытках отстоять то или иное утверждение об отношении нематериальных монад к материи. Как вообще оказываются возможными материальные тела, когда существуют только нематериальные субстанции?

В лейбницеведении на сегодняшний день сформировались два основных подхода к решению данного затруднения – "реалистический" и "феноменалистический". Соответственно исследователи разделились на два лагеря – первые отстаивали правомерность феноменалистического истолкования и указывали на недостатки "реалистического"; вторые, наоборот, доказывали, что реалистический вариант лучше связан с другими частями учения Лейбница.

"Феноменалисты" (например, Р. Адамс, М. Фёрт) полагают: Лейбниц верил в то, что протяженные тела не находятся действительно "во вне", а являются только восприятиями ума; но эти восприятия находятся в гармонии с восприятиями во всех остальных умах в универсуме, так что каждый наблюдатель имеет свое ментальное представление той же самой вселенной, которая только кажется содержащей протяженные тела.

Другие комментаторы утверждают, что Лейбниц считал протяженные тела реальными, "во вне", независимыми от какого-либо воспринимающего ума, и составленными или содержащими простые субстанции, или агрегаты. Оба этих противоположных понимания протяженных тел присутствуют в работах Лейбница даже в одних и тех же текстах, а часто и в тех же параграфах. Поэтому тем, кто считает, что только один из этих взглядов представляет "настоящего" Лейбница, приходилось соответственно интерпретировать те отрывки, которые давали повод для другого подхода к трактовке протяженных тел.

Однако некоторые исследователи пытаются примирить эти две концепции. Например, Г. Хартц предполагает: Лейбниц полностью осознавал тот факт, что его разные теории протяженных тел противоречат друг другу. Однако Хартц не утверждает, как это делает Рассел, что Лейбниц угождал разным собеседникам или что он был ленив или лицемерен, но что Лейбниц – как и другие философы его времени – жертвовал систематической последовательностью, пытаясь дать наиболее исчерпывающее объяснение, и использовал для этого все доступные способы. Эта стратегия также позволяла бы Лейбницу "подстраховаться". Понимая, как считает Хартц, что одна из многих распространенных в то время теорий будет в конечном счете объявлена правильной более поздними философами, только

двойственное положение могло предоставить Лейбницу возможность быть на победившей стороне, хотя бы номинально.

Другой комментатор – Ш. Шейдерер – считает, что в системе Лейбница может быть одновременно признан и феноменалистический и реалистический подход и что Лейбниц предлагает единую и последовательную метафизику протяженных тел, а феноменализм и положение об агрегатах являются его аспектами.

В целом можно сказать, что философия природы у Гегеля напоминает Лейбницеву своими эволюционными идеями. Однако Гегель воспринял их опосредованно, через своего современника Шеллинга. Лейбниц ставил и другие важные для его времени вопросы – например, о природе материального, о непрерывности, о проблеме взаимоотношения духовного и физического и др. Не все проблемы ему удалось решить удовлетворительно. По некоторым вопросам исследователи спорят и по сей день, разбираясь в противоречивых высказываниях философа; но, на мой взгляд, такая противоречивость открывает гораздо больше возможностей для исследования и интерпретации, чем вписанная в жесткие рамки логики система Гегеля.

ФИЛОСОФИЯ ДУХА

Итак, у Гегеля "абсолютная идея" находится сначала в царстве чистой мысли, в логике, и развивается в качестве абстрактной логической идеи. Затем, наполняясь содержанием, она полагает это содержание в качестве своего "иного", и переходит в инобытие – в природу. Здесь "абсолютная идея" ищет воплощения, хочет узнать свое содержание, но в силу того, что она не может адекватно раскрыться в этом чуждом ей материале, она обращается к философии духа, как к идентичному ей (т.е. идеальному) материалу. Пройдя все этапы философии духа (от субъективного до абсолютного духа), она сливается с абсолютным духом, завершая развертывание системы.

Развитие духа заключается в постепенном освобождении от определенностей природы и достижении абсолютной свободы. Ступени развития духа следующие: субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух.

Субъективный дух, возникший из природы, также проходит ряд ступеней в своем развитии; эти ступени Гегель излагает в антропологии, феноменологии и психологии. В процессе развития субъективный дух поднимает себя до "для-себя-бытия" и становится объективным духом. В объективном духе "свобода, знание духа о себе самом, как о свободном, приобретает уже форму наличного бытия (Dasein)" (4, т. III, с. 34).

Понятие объективного духа совпадает приблизительно с понятием человеческого общества, его институтов, его истории. История объективного духа – это история духа, разума в истории чело-

вечества. Абсолютный дух имеет дело только с самим собой; он созерцает себя, представляет себя и познает себя, т.е. выражает себя в форме понятия. Поскольку он выражает себя в созерцании, он представляет собой искусство (философия искусства); поскольку дух представляет себя, он проявляется как религия (философия религии); поскольку дух познает себя в понятиях, он представляет собой философию.

Философия есть дух, который познал себя, снял самостоятельность искусства и религии, сохранил истинность их содержания и возвысил его до абсолютной формы. Задача философии этим выполнена: "Это движение, которое и есть философия, оказывается уже осуществленным, когда оно в заключении постигает свое собственное понятие, т.е. *оглядывается* назад только на свое же знание" (4, т. III, с. 394).

Доктрина Гегеля, как и учение Лейбница, относится к разряду идеалистических, из чего следует, как мы уже указывали, что в ее основание положен некий принцип, относящийся к области *духа*. Гегель повсеместно подчеркивает, что "лишь духовное есть то, что действительно" (5, с. 12). Можно согласиться поэтому с К.С. Бакрадзе, который говорит, что "понятие духа – альфа и омега философской системы Гегеля" (7, с. 67).

Для того чтобы определить начало, сущность, принцип действительности, в философии было выработано понятие субстанции. Поэтому для нас чрезвычайно важно прояснить особенности гегелевского понятия субстанции, так как именно оно лежит в основе всего здания философской системы. Как верно отмечает Э. Кёниг, "фактически систематические понятия идеализма и реализма, как и вообще все онтологические воззрения, очень тесно связаны с понятием субстанции и в итоге приводят к нему" (21, S. 5–6).

В предисловии к своему первому большому сочинению Гегель говорит так: "На мой взгляд, который должен быть оправдан только изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект" (5, с. 9). Как это может быть истолковано? Так как только дух есть действительность, то дух, в сущности представляет собой абсолютное, и как таковой он есть абсолютный дух. Как далее говорит Гегель, "об абсолютном нужно сказать, что оно по существу есть результат, что оно лишь в конце есть то, что есть оно поистине; и в том-то и состоит его природа, что оно есть действительное, субъект или становление самим собою для себя" (5, с. 10). Дух как целое – не простое непосредственное тождество с самим собой; дух как целое – скорее результат развития, нежели его непосредственное начало, и постольку дух опосредован всем процессом этого развития. Целое в своей логической завершенности представляет собой систему. "То, что истинное действительно только как система, или то, что субстанция по существу есть субъект, выражено в

представлении, которое провозглашает абсолютное духом, – самое возвышенное понятие, и притом понятие, которое принадлежит новому времени и его религии" (5, с. 12).

Под понятием субъекта подразумевается "свободная", "самостоятельная", "самосознающая" субстанция. Субстанция только в том случае является субъектом, если она "есть становление себя самого" (5, с. 9). Далее, субстанция как субъект есть чистая негативность, благодаря которой она представляет собой раздвоение единого, проявляющееся в рефлексии в себе; она – субъект, так как имеет себя в качестве объекта, и, работая над своей негативностью, она достигает "для себя бытия", обогащенная всем богатством развитой формы. Только посредством своего осуществления действителен субъект.

"Живая субстанция, далее, есть бытие, которое поистине есть субъект или, что то же самое, которое поистине есть действительное бытие лишь постольку, поскольку она есть движение самоутверждения, или поскольку она есть опосредствование становления для себя иною. Субстанция как субъект есть чистая простая негативность, и именно поэтому она есть раздвоение простого, или противополагающее удвоение, которое опять-таки есть негация этого равнодушного различия и его противоположности; только это восстанавливающееся равенство или рефлексия в себя самое в инобытии, а не некоторое первоначальное единство как таковое или непосредственное единство как таковое, – есть то, что истинно. Оно есть становление себя самого, круг, который предполагает в качестве своей цели и имеет началом свой конец и который действителен только через свое осуществление и свой конец" (5, с. 9).

Обратившись к философии Лейбница, мы можем заметить, что основные характеристики субстанции как субъекта, данные Гегелем, – "свободная", "самостоятельная", "самосознающая", "становление себя самой" – встречаются и в философии его соотечественника и предшественника. Как уже было отмечено, философская система Лейбница также принадлежит идеалистической традиции, что само по себе обуславливает некоторые сходные черты. В центре онтологии Лейбница стоит понятие монады, индивидуальной субстанции, духовной субстанции, основные свойства которой – простота, нематериальность, независимость.

Замкнутость и независимость монады от любого внешнего влияния или воздействия означает также, что деятельность монады состоит лишь в исследовании самой себя, в процессе раскрытия в себе необходимых и общих истин, прояснения собственного понятия, для того чтобы перейти на следующий уровень развития. На уровне духа монаде еще противостоит природа, как "внешнее", как материальные предметы, находящиеся в пространстве и времени. Однако с развитием своих представлений их кажущаяся субстанциальность и независимость исчезает, "снимается". Они открываются как хорошо

обоснованные феномены, зависящие лишь от самих монад и их свойств, т.е. в конечном счете, от уровня их способностей, от степени их совершенства. К. Акселос считает, что в философии Лейбница присутствует момент "снятия" именно в гегелевском смысле слова, хотя выраженный другими терминами, например, "пресекать" или "поглощать" (absorbieren) (15, S. 269).

В дальнейшем телесность будет полностью преодолена (как это происходит с ангелами и гениями), а в самом конце иерархической лестницы субстанций стоит Бог – монада монад, Абсолют, творящая субстанция. Именно Бога имеют своей целью все остальные монады, таким образом, абсолютный дух есть также и *цель*. Надо сказать, что в системе Лейбница Бог не может являться *результатом* развития, так как природа Бога состоит в том, что она – "природа творящая". Это установлено Лейбницем догматически. При этом Бог отделен от монад. Ни одна монада не может "стать Абсолютным духом", она изначально есть "природа сотворенная".

Тем не менее, сравнивая основные моменты в определении субстанции Лейбницем и Гегелем, мы обнаружим, что они имеют множество сходных черт. В монадологии Лейбница налицо момент эволюции, становления: от простых монад – к духам, и далее – к Богу, Абсолюту. Также налицо момент логического – понятие индивидуальной субстанции как совокупности истинных аналитических высказываний (т.е. таких, где понятие предиката содержится в понятии субъекта) лежит в основе ее деятельности. Деятельность монады есть актуализация, осуществление ее понятия. Налицо и момент саморефлексии. Дойдя до определенного уровня своих восприятий, монада переходит от восприятий, сопровождающихся памятью к тому, что может сказать "я", т.е. помимо перцепции обладает также апперцепцией. И тогда «мы возвышаемся до *рефлексивных актов*, которые дают нам мысль о том, что называется "я", а мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и о самом Боге» (4, т. I, с. 418).

Есть даже монады, степень совершенства которых выше человеческой – это гении и ангелы. Но в чем их преимущество, этого мы не знаем по причине собственного несовершенства и ограниченности. Единственное, что мы можем сказать о них: они более не связаны с материальным и пространственно-временны́м миром. И, наконец, вершина иерархии – это Бог, монада творящая, обладающая совершеннейшим знанием, она представляет универсум не только так, как это делает монада – с определенной точки зрения, но абсолютно совершенно со всех точек зрения, а кроме того, еще и совершенно особым образом.

Конечно, необходимо помнить, что философия Лейбница является плюралистической, а философия Гегеля – монистической, что обуславливает определенные различия, причем весьма существенные; однако если из философии Лейбница – "в качестве мысленно-

го эксперимента" – исключить момент плюралистичности субстанций и некоторые связанные с ними следствия (предустановленную гармонию, например), то можно сказать, что понятие индивидуальной субстанции Лейбница будет весьма сходным с гегелевским понятием субстанции-субъекта. Лейбницева монада – на мой взгляд – это прообраз гегелевской субстанции-субъекта; может быть, и не без внутренних противоречий, не вполне продуманный и завершенный, но зато и благодаря этому более интересный в исследовательском плане, проблемно более богатый. Многими современными авторами, как зарубежными, так и отечественными, подчеркивается диалектический (в гегелевском смысле) характер мысли Лейбница, некоторых положений его философии.

Кроме того, есть возможность интерпретации лейбницевой метафизики даже в еще более гегельянском ключе. Например, Лейбниц дает повод истолковывать монады как эманации божественной мысли – т.е. как мысли Бога: "совершенно очевидно, что сотворенные субстанции зависят от Бога, который сохраняет их и даже непрерывно производит путем некоторого рода эманаций, подобно тому, как мы производим наши мысли. В самом деле, поскольку Бог вертит, так сказать, во все стороны и на все лады общей системой явлений, которые он считает за благо произвести, чтобы проявить свою славу, и рассматривает все стороны мира всеми возможными способами, ибо нет ни одного отношения, которое укрылось бы от его всевидения, то результатом каждого устремленного с известной стороны взгляда на универсум является субстанция, выражающая мир сообразно этому взгляду, если Бог признает за благо осуществить свою мысль и произвести эту субстанцию" (1, т. I, с. 138). Но монады в то же время являются и субъектами, которые сами мыслят, обладают активной способностью, направленной внутрь самой себя. Чем не гегелевский субъект, который сам представляет собой мысль?

Другой вопрос – о роли логики в онтологии Лейбница. Она, конечно, не является диалектической, и не представляет собой, как у Гегеля, начало развития субстанции. Скорее царство логики и метафизики находятся в параллельных плоскостях, и никакого "перехода" из логики в природу у Лейбница нет. Однако даже в царстве "чистой мысли" субстанциям, до их творения Богом, в некотором роде может быть приписан определенный вид деятельности, о котором можно сказать: всякое сущее стремится к существованию.

Так, поскольку Бог – всесовершеннейшее и всеблагое существо, он творит мир, который является наиболее совершенным, лучшим из возможных. Причина, по которой Бог выбирает тот или иной возможный мир для творения, заключается в тех субстанциях, которые данный мир составляют. Именно так, до своего сотворения, в уме Бога, "который объемлет все вещи", субстанции косвенно оказывают влияние на выбор Бога. "Мы должны признать, – говорит

Лейбниц, – что уже в силу того, что существует нечто, а не ничто, в вещах возможных, т.е. в самой возможности или сущности, есть требование (exigentia) существования; одним словом, сущность сама по себе стремится к существованию. Из чего следует, что все возможные, т.е. выражающие сущность или возможную реальность, вещи с одинаковым правом стремятся к существованию, смотря по количеству их реальной сущности или по степени совершенства, которое они заключают в себе" (1, т. I, с. 283–284).

* * *

Конечно, философские системы Лейбница и Гегеля имеют множество различий, и описание оных займет гораздо больший объем, чем раскрытие их сходных черт. Проще говоря – эти системы просто *разные*. Тем интереснее, по моему мнению, открыть в них нечто общее, рассмотреть под иным углом зрения. Можно сказать, что определенные сходства доктрин рассматриваемых в статье мыслителей могут быть объяснены тем фактом, что они оба стоят на границах движения, которое обычно называют "немецкий идеализм". С Лейбница это движение начинается, Гегелем заканчивается; от одного до другого простирается эпоха, которую целесообразно понимать как единую и которая охватывает также таких мыслителей, как Лессинг, Гердер, Гёте, Кант и Фихте, а в определенном смысле также и Шеллинга. Таким образом, вполне можно согласиться с утверждением такого признанного знатока и исследователя истории немецкой философии, как Х. Хольц, что "импульсы, данные Лейбницем, кружными путями идут сквозь весь XVIII век, и наконец улавливаются Гегелем, который ближе всех стоит к их первоначальному содержанию" (20, S. 133).

1. *Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4 т. М., 1982–1989.
2. *Leibniz G.W.* Philosophische Schriften und Briefe: 1683–1687. B., 1992.
3. *Leibniz G.W.* Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Bd. I–II. Leipzig, 1904–1906.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1974–1977.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М., 2000.
6. *Гегель Г.В.Ф.* Наука Логики // Соч. М.; Л., 1937–1939. Т. V–VI.
7. *Бакрадзе К.С.* Система и метод философии Гегеля // Бакрадзе К.С. Избр. филос. тр. Тбилиси, 1973. Т. 2.
8. Бессмертие философских идей Декарта: Материалы Междунар. конф. / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М., 1997.
9. *Быкова М.Ф.* Гегелевское понимание мышления. М., 1990.
10. *Каринский В.* Умозрительное знание в философской системе Лейбница. СПб., 1912.
11. *Майоров Г.Г.* Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М., 1973.
12. *Рассел Б.* История западной философии: В 3 кн. 2-е изд., испр. / Пер. с англ. под. ред. В.В. Целищева. Новосибирск, 1997.
13. *Фишер К.* История новой философии. Т. 3: Лейбниц: Пер. с нем. СПб., 1905.

14. *Фишер К.* История новой философии. Т. 8: Гегель: Пер. с нем. М.; Л., 1933.
15. *Axelos C.* Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz. B.; N.Y., 1973.
16. *Bloch E.* Subjekt – Objekt: Erläuterungen zu Hegel. B., 1952.
17. *Broad C.D.* Leibniz's predicate-in-notion principle and some of its alleged consequences // Leibniz: A collection of critical essays / Ed. H. Frankfurt. N.Y.; Garden City, 1972. P. 1–18.
18. *Brody B.* Leibniz's metaphysical logic // Essays on the philosophy of Leibniz / Ed. M. Kulstad. Houston, 1997. P. 43–55. (Rice Univ. Studies; Vol. 63, N 4).
19. *Couturat L.* Sur la Metaphysique de Leibniz // Leibniz: A collection of critical essays / Ed. H. Frankfurt. N.Y., Garden City, 1972. P. 19–45.
20. *Holz H.H.* Leibniz. Stuttgart, 1958.
21. *Koenig E.* Über den Substanzbegriff bei Locke und Hume. Leipzig, 1881.
22. *Lenders W.* Die analytische Begriffs- und Urteilstheorie von G.W. Leibniz und Chr. Wolff. Hildesheim; N.Y., 1971.
23. *Russell B.* A critical exposition of the philosophy of Leibniz. 2nd ed. L., 1937.

ОБ ОДНОЙ ЛЮБОПЫТНОЙ ОПЕЧАТКЕ В "ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА" ГЕГЕЛЯ

В.И. Коротких

В этой заметке речь пойдет о том месте Введения к "Феноменологии духа" Гегеля, в котором говорится о специфике метода этого произведения. Гегель обращает внимание читателей на то, что в феноменологическом опыте новый предмет выступает не как случайно найденный сознанием и независимый от его прежней деятельности, а возникает благодаря "обращению" сознания к самому себе. Приведем здесь интересующее нас высказывание: "Только сама эта необходимость или возникновение нового предмета, который предстает перед сознанием, не знающим, как это происходит, есть то, что совершается для нас как бы за спиной сознания. Благодаря этому в движение сознания входит момент в-себе-бытия или для-нас-бытия, не проявляющийся для сознания, которое охвачено самим опытом; содержание же того, что перед нами возникает, имеется для сознания, *и мы имеем понятие только о формальной стороне его или о его чистом возникновении*; для сознания это возникшее есть только в качестве предмета, для нас – вместе с тем и в качестве движения и становления" (курсив мой. – *В.К.*)[1].

Что значит "мы имеем понятие только о формальной стороне его или о его чистом возникновении", почему "только о формальной стороне"? Может быть, имеет место ошибка в переводе?

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа // Соч. М., 1959. Т. IV. С. 49–50.