ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА ГЕГЕЛЯ. ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЕЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В МИРОВОМ ГЕГЕЛЕВЕДЕНИИ

М.Ф. Быкова

Феноменология духа, наряду с логикой, является важнейшим структурным элементом гегелевской системы и тем самым определяет ее общую логику развертывания. Одновременно она выступает в гегелевской философии в качестве особого, наделенного конкретным содержанием и развивающегося по специфическим законам и правилам, измерения гегелевского анализа действительности. Столь значительной проблемно-содержательной ролью феноменологии в философской системе Гегеля и объясняется тот интерес, который она вызывает у исследователей.

Основной задачей настоящей статьи является выявление основных тенденций и направлений исследования гегелевской феноменологии духа в мировом гегелеведении. Она носит во многом обзорный характер и призвана дать представление о философских спорах и дискуссиях, которые десятилетиями ведутся в мировом гегелеведении вокруг феноменологии духа. При этом автор ограничивает свой анализ лишь тем кругом проблем, которые носят более общий, принципиальный характер и связаны с определением места и смысла феноменологии духа в системе Гегеля.

Теоретические баталии, развернувшиеся вокруг гегелевской феноменологии, связаны, прежде всего, с обсуждением композиционного замысла йенской "Феноменологии духа". По праву названная "истоком и тайной гегелевской философии", она в большей степени задает вопросы, чем дает на них ответы, их проясняет и решает. (Сами проблемы и связанные с ними трудности, а также их решения будут подробно проанализированы ниже.) На передний план выдвигается вопрос о том, является ли "Феноменология духа" книгой, представляющей собой "удавшуюся интеграцию идей автора"[1], единой как в своей композиции, так и в реализации самих этих идей работой. Уже в зависимости от того, как те или иные авторы отвечают на этот, поставленный в дискуссионной форме, вопрос, можно вычленить две основные тенденции в интерпретации "Феноменологии духа"

1. Представители первой стремятся доказать, что в "Феноменологии духа" вообще отсутствует идейное единство с точки зрения ее архитектоники, что "Феноменология" как произведение совершенно лишена внутренней композиционной целостности. Наиболее распространенной эта интерпретация была в 30–50-х годах нашего столетия и представлялась западными философами различной направленности, но, прежде всего, экзистенциалистами. Однако начало этой тенденции и интерпретации "Феноменологии" положили ученики Гегеля, а также

антигегельянцы. Те, кто сразу же после смерти Гегеля ополчились против него самого и его, якобы претендующей на абсолютность, системы. Критики Гегеля, фиксируя содержательное различие между Введением в "Феноменологию духа" и ее Предисловием, рассматривали его в качестве неопровержимого доказательства отсутствия композиционного единства произведения. Но и те, кто не был явным противником Гегеля и открыто не принадлежал к лагерю антигегельянцев, сомневались в однозначности содержания "Феноменологии".

Младший Фихте[2], например, подчеркивал непоследовательность, и даже противоречивость автора "Феноменологии" в смысле формулирования и реализации цели произведения. Первоначальная цель "Феноменологии духа", по мысли И.Г. Фихте, состояла в попытке обоснования идеального как абсолютного принципа всякой действительности. Во Введении к "Феноменологии" Гегель, во многом еще опираясь на Канта, доказывает подлежащий обоснованию тезис, используя лишь теоретико-познавательную аргументацию: он стремится показать, что наше познание способно проникнуть в первоначально чуждую и противоположную ему объективность и может овладеть ее сущностью. Позже, в тексте самого произведения, Гегель переходит к реально-философской аргументации. И уже с помощью ее пытается доказать, что идеальное (дух) является субстанциальным для всего действительного. Таким образом, выходит, что в конечном итоге, "Феноменология духа" отстаивает и обосновывает "всеобщий факт [наличия] духовного универсума, пришедшего к [своему] осуществлению всемирно-историческим путем"[3]. В силу чего Предисловие – в отличие от Введения – в качестве задачи "Феноменологии" выдвигает уже задачу постижения мирового духа в его развитии. Однако и задача, сформулированная в Предисловии, и цель, описанная во Введении, все же, по мысли И.Г. Фихте, так и остаются у Гегеля только намерениями, или, скорее, "нереализованными претензиями". Если окинуть взглядом целое, то мы увидим, считает И.Г. Фихте, что Гегель не представил ни теоретико-познавательного, ни реально-философского доказательства, а лишь "нечто половинчатое из обоих"[4]. Поэтому, де, позже он не только вынес "Феноменологию духа" за рамки своей системы, но и вовсе отказался от произведения.

Мысль И.Г. Фихте о том, что "Феноменология" не есть нечто целое и единое, а выступает как что-то "половинчатое" и непоследовательно развитое, во многом разделял и известный биограф и критик Гегеля Р. Гайм. Будучи "родоначальником" так называемой историцистской интерпретации "Феноменологии духа" (к ней мы еще обратимся), он оспаривал идейно-архитектоническое единство произведения с точки зрения наличия в нем не одного, а нескольких текстуальных пластов: того, что выражает движение самосознания и одновременно "другого текста, просвечивающегося сквозь первый", текста, где действуют исторические образы[5].

Уже через сто лет после смерти Гегеля проблемы, связанные с

решением вопроса о единстве композиции "Феноменологии", пытался прояснить Т. Хаеринг. Он выдвинул тезис о том, что "Феноменология духа" как произведение вообще не обладает единой концепцией. Гегель, по мысли Хаеринга, первоначально хотел ограничить "Феноменологию" лишь двумя первыми главами, – о сознании и самосознании, – как он сделал это позже внутри философии духа (энциклопедическая феноменология)[6]. При этом вторая половина произведения была вовсе не предусмотрена в первоначальном замысле работы. То, что нам сегодня известно под названием "Феноменология духа" вышло из под пера Гегеля, пишет Хаеринг, "больше вопреки, нежели благодаря воле и желанию автора"[7]. – Такое неожиданное объяснение содержания гегелевского произведения не позволяет Хаерингу решить ни одной конкретной проблемы, которая каким-либо образом связана с вопросом о композиции "Феноменологии". Как раз наоборот, идя по данному пути аргументации, Хаеринг запутывается в паутине ложных толкований, некорректных подстановок и неверных выводов[8].

Критика противоречивости композиции "Феноменологии духа" Гегеля, ее ограниченности и непоследовательности с точки зрения реализации в ней идеи систематического единства стала поводом для экзистенциалистов объявить Гегеля "антисистемным мыслителем". При этом они не затрудняли себя ни глубоким исследованием гегелевских текстов, ни доказательством своих тезисов. Так, дискуссия о композиции "Феноменологии духа" и ее реальном содержании перешла в плоскость дискуссии о системности гегелевской философии в целом и ее (системности) становлении и развитии на ранних этапах творчества Гегеля, в особенности в "Феноменологии духа" 1807 г. Саму проблему парадоксальным образом сформулировал Ж. Ипполит: «Нет более систематизирующего мыслителя, чем Гегель; он сам, с тех пор как начал преподавать философию в Йене, стремился развить систему; и в Предисловии к "Феноменологии" он уверенно подчеркивает, что только системе принадлежит характер истинности. Система – не метод или... способ мышления, более того, она вырастает из сущности Абсолюта: Абсолютное есть субъект, и знание, которое он приобретает о себе, может быть только систематическим... Но – и это основа для противоположной претензии – несколько заостряя проблему, можно сказать, что нет менее систематичного мыслителя, чем Гегель... Абсолютное – всегда становление себя другим, всегда прорыв, всегда авантюра...»[9]. В силу того, что предметом "Феноменологии" Ипполит считает Абсолют и его историю, а способом движения Абсолюта, способом его развертывания – не поддающуюся никаким рациональным объяснениям спонтанность, или простую авантюру, он объявляет невозможной внутреннюю системность самой "Феноменологии" и утверждает отсутствие в ней системного композиционного единства.

2. Идея об отсутствии внутреннего архитектонического и системного единства "Феноменологии духа" была подвергнута достаточно последовательной и убедительной критике в 60–70-х годах нашего

столетия. Заслуга в этом принадлежит, прежде всего, западным гегелеведам, таким, как О. Пеггелер, Г. Киммерле, Г.Ф. Фулда, П.-Ж. Лабарьер и др. Определенный вклад в прояснение данного вопроса внесло и отечественное гегелеведение.

Сознательно откликаясь на вызов, брошенный критиками гегелевской феноменологии в аспекте ее идейного и системного единства, О. Пеггелер, в своей статье «Композиция "Феноменологии духа"», подробно анализирует данные Гегелем основания для подобного суждения. При этом он подчеркивает, что критики Гегеля, верно зафиксировав проблемы и трудности понимания композиции "Феноменологии" с точки зрения внешнего структурирования текста[10], не сумели вникнуть в его глубинное содержание. Обращение же к содержанию феноменологии позволяет понять внутреннюю логику произведения, его идейную целостность. «Если мы хотим уточнить композицию "Феноменологии духа", – пишет О. Пеггелер, – то мы должны начинать с вопроса об Абсолюте и его истории, с вопроса о необходимости того пути, каким движется сознание от естественного к абсолютному знанию. Именно этот путь есть то, чем определяется членение "Феноменологии"»[11].

Единство феноменологического замысла и его разработки у Гегеля отстаивает и французский гегелевед П.-Ж. Лабарьер. Одновременно в своем комментарии к "Феноменологии духа" Гегеля, названном им «Введением к чтению "Феноменологии духа"»[12], а также в ряде более поздних статей, посвященных Гегелю и его "Феноменологии", Лабарьер не только не затушевывает, а наоборот, акцентирует, выдвигает на передний план и анализирует присущие этому произведению противоречия в композиции. Наибольшую трудность, по его мнению, представляет противоречие, или коренное различие, в содержании Введения и Предисловия к "Феноменологии духа". В них перед нами развертываются как бы два различных замысла, которые на первый взгляд представляются никак не согласующимися друг с другом. Единственным, более или менее приемлемым объяснением при этом может быть то, что Гегель в процессе разработки изменил свой первоначальный замысел. (Напомним, что Предисловие было написано Гегелем уже после завершения работы над последними главами "Феноменологии".) Но если мы принимаем такое объяснение, то необходимо, по крайней мере, уточнить, что признаваемые за совершенно различные, эти оба замысла генетически связаны друг с другом: второй, более поздний (замысел Предисловия) вырос из первого (Введения), вобрал его в себя, придав ему лишь новые нюансы[13].

Идею внутренней системной цельности "Феноменологии духа" разделяет и Г.Ф. Фулда. С целью доказательства тезиса о композиционном единстве произведения, он пытается прояснить вопрос о соответствии между "Логикой" и "Феноменологией". Фулда исходит из того, что феноменология и логика представляют собой нечто вроде "разветвлений" дерева, – дерева, выросшего из одного корня и имею-

щего единый ствол. На основе этого в книге «Проблема введения в гегелевскую "Науку логики"» он делает вывод о том, что структурирование "Феноменологии" должно соответствовать структурированию "Логики"[14]. И теперь, если допустить, что Гегель как в начале (во Введении), так и в конце произведения (а именно в заключении всей работы и в Предисловии) феноменологические образы ставит в отношение к моментам "Логики", – а именно на этом допущении настаивает Фулда, – то необходимо признать, что структурирование "Феноменологии" на протяжении всей ее разработки должно было оставаться неизменным. И потому разговор о том, что в "Феноменологии духа" можно зафиксировать два различных замысла ее содержательной композиции, замечает Фулда, вообще лишен рационального смысла. Вся "путаница" и противоречия, имеющие место в "Феноменологии", объясняются только незрелостью и незавершенностью композиции "Логики" ко времени написания "Феноменологии" Однако интерпретация Фулды кажется нам не совсем корректной и вызывает наши возражения, по крайней мере, в двух пунктах.

1. Соглашаясь с тезисом о внутреннем систематическом единстве феноменологии и логики в философии Гегеля, мы считаем проблематичной такую постановку проблемы соответствия между феноменологией и логикой, при которой феноменология объявляется неким "зеркальным отражением" логики. При таком толковании и феноменология, и логика лишаются своего самостоятельного значения, обедняется или вовсе нивелируется специфический смысл их композиционных замыслов.

2. Установление Фулдой непосредственной корреляции между феноменологией и логикой имеет и еще один существенный недостаток. Дело в том, что Фулда говорит о соответствии между структурами "Феноменологии духа" и "Науки логики", никак не принимая в расчет гегелевские йенские проекты логики, из которых, по существу и "выросла" феноменологическая проблематика. В силу чего без обращения к анализу содержания ранних набросков логики Гегеля, по нашему глубокому убеждению, принципиально невозможно решить вопрос о композиции "Феноменологии духа" и ее реальной тематике.

Тезис о композиционном единстве "Феноменологии" поддерживает и убедительно доказывает в своей монографии «Путь Гегеля к "Науке логики"» Н.В. Мотрошилова. Вступая в дискуссию о системности гегелевской философии и критически оценивая попытку экзистенциалистов и ряда других философских школ и направлений сделать из Гегеля "антисистемного мыслителя"[15], сам композиционный замысел "Феноменологии духа" она видит в том, «что работа была задумана как "лестница", помогающая взбираться на высоты "чистой" науки, которые, по убеждению мыслителя, постоянно будут привлекать индивидов, поколения, целые народы»[16]. На основе тщательного текстологического анализа произведения Н.В. Мотрошилова показывает его внутреннюю логику и цельность. При этом она не только не отрицает здесь определенной двойственности движения мысли, но и правомерно

усматривает в ней специфику гегелевского развертывания системного принципа. Речь идет об одновременном движении гегелевской мысли в системном и историческом измерениях. Что, собственно, во многом проясняет и оправдывает некоторую сбивчивость и даже противоречивость гегелевского феноменологического анализа. Однако, отстаивая тезис о систематическом единстве произведения, Н.В. Мотрошилова отмечает некоторую неравномерность содержательной нагрузки, которая ложится на системный принцип в разных частях "Феноменологии духа". Она обращает внимание на то, "как часто избранный самим Гегелем внутренний рабочий ритм системного анализа являющегося духа сменяется внешними эффектами"[17]. В этом она усматривает незрелость и еще неокончательную разработанность Гегелем принципа системности в "Феноменологии духа". Поэтому она определяет ее как работу, которая "применительно к процессу развития гегелевских идей" знаменует собой "переходный этап, после которого снова начались поиски оснований системы"[18].

И хотя такое определение во многом связано с замыслом самой Н.В. Мотрошиловой, – а именно: проанализировать гегелевские принципы системности и историзма в их становлении и развитии, – оно кажется нам несколько проблематичным. Ибо таким образом она реально ставит под сомнение самостоятельное значение "Феноменологии" в аспекте развития гегелевских идей и его философской системы в целом. В действительности же "Феноменология духа" не просто предстает в качестве элемента философской системы Гегеля, но и имеет важнейшее самостоятельное значение. "Феноменология духа" реально выступает в качестве теории преодоления конечной субъективности и оправдания абсолютной субъективности, вбирающей в себя определения конечного. Ее собственным результатом становится дедуцирование абсолютной субъективности, чье чистое понятие систематически развивается лишь в спекулятивной логике. Вот почему "Наука логики" может и должна быть истолкована как теория абсолютной субъективности.

Тенденция рассмотрения "Феноменологии духа" как систематически единого, концептуально цельного произведения является основной и для других отечественных работ, посвященных "Феноменологии духа" Гегеля. Авторы их удивительно единодушно выступают в русле того теоретического направления, которое и вовсе не ставит под сомнение композиционное единство гегелевской "Феноменологии". Отличительной особенностью отечественных работ о Гегеле является также их заостренность на реальном смысле и содержании идей Гегеля и возможности их актуализации. Эта практика обращения в исследованиях к реальному содержанию тех или иных проблем наиболее активно начинает применяться в 70–80-е годы, по мере освобождения историков философии от гнета догматического марксизма и установки анализировать все историко-философские явления только "в контексте Маркса", а также связанного с этим отказа от огульного нигилизма по отношению ко всему тому, что не укладывалось в рамки

принимаемого марксизмом. Именно в этом русле выполнены работы, посвященные исследованию гегелевской проблематики сознания и выявляющие у Гегеля идею социально-исторической обусловленности сознания и тенденцию социально-исторического анализа феноменов духовной культуры (А.Н. Ерыгин)[19]. Среди них и исследования, для которых характерен новый подход к анализу содержания гегелевской концепции субъекта; например, рассмотрение ее с точки зрения продолжения Гегелем традиции трансцендентальной метафизики (С.Б. Долгопольский)[20], или в аспекте развития Гегелем гносеологической проблематики классического рационализма вообще (К.Н. Любутин)[21]. Теоретический интерес представляют и работы, анализирующие гегелевское понятие "отчуждение" (Ю.Н. Давыдов, В.А. Погосян)[22] и те реальные проблемы, которые в нем оказались "зашифрованными" (проблемы опредмечивания, превращенных форм и т.д.).

Особое место занимают исследования, в которых обсуждаются вопросы композиционного содержания и замысла "Феноменологии духа". "Феноменология" рассматривается как специфическое произведение, не имеющее аналога по крайней мере в догегелевской философии. Реальным содержанием "Феноменологии" объявляется учение о сознании и его формах. Речь идет не о психологическом учении о сознании, и о философском анализе сознания и его проявлений. Что позволяет говорить об исследовании Гегелем духовной культуры, ее конкретных феноменов и форм их движения. Однако при всей широте анализа содержания гегелевской "Феноменологии", в отечественных работах не уделяется должного внимания исследованию связи "Феноменологии духа" с проблематикой сознания и самосознания в немецком идеализме (хотя эта связь часто фиксируется); вопрос о вкладе Гегеля в осуществление общей для немецкого идеализма философской программы анализа сознания и систематического изложения истории самосознания так и остается открытым. Кроме того, по существу вне поля зрения наших исследователей оказывается проблема отношения "Феноменологии духа" к целостной системе Гегеля. Некоторое исключение составляют те работы, в которых предметом анализа является философская система Гегеля в процессе ее развития (труды А.В. Гулыги, Н.В. Мотрошиловой, Т.И. Ойзермана, В.И. Шинкарука и др.). Но в них если и ставится вопрос о месте "Феноменологии духа" в системе Гегеля, то даваемый на него ответ никак не выходит за рамки наиболее распространенной позиции, явно или неявно соответствующей членению текста "Энциклопедии философских наук", в которой, напомним, феноменология непосредственно выступает лишь в качестве подраздела философии субъективного духа.

Значительным упущением отечественных исследований о "Феноменологии духа" Гегеля является недостаточная текстологическая работа (исключение составляют, пожалуй, лишь книги Н.В. Мотрошиловой, А.М. Каримского и В.А. Погосяна). Но даже в том случае, когда она проводится, она не всегда носит глубинного характера, не затрагивает вопросов, связанных с выяснением различных содержа-

тельных оттенков важнейших для Гегеля понятий и категорий. А ведь не секрет, что терминология "Феноменологии духа" является во многом еще не устоявшейся и принципиально отличной от поздней терминологии Гегеля; употребляемые здесь Гегелем понятия требуют поэтому постоянного уточнения и объяснения. В общем и в целом все еще значителен отрыв отечественной гегелианы от мирового гегелеведения. Это дает о себе знать, во-первых, в том, что отечественные авторы оказываются реально невключенными в дискуссии и споры о Гегеле и его философии, которые ведутся в рамках мирового гегелеведения. Во-вторых, в ограничении обсуждаемых тем и проблем гегелевской философии теми, которые имеют значение либо в контексте Маркса и развития марксистской философии, либо с точки зрения понимания самой гегелевской системы, т.е. в аспекте имманентного исследования Гегеля и его философии. Отсюда – неспособность проводить сквозные историко-философские исследования, откликаясь на запрос мировой философии и задаваемые ею проблемы и темы (последнее является основной характеристикой мирового гегелеведения). В-третьих, – о чем уже говорилось, – в недостаточном владении текстами Гегеля (подчеркнем, что высокопрофессиональный уровень исследования подразумевает как знание основных текстов, так и глубокое освоение сопутствующих текстам материалов, – таких, как записи лекций, подготовительные рукописи, наброски изложений и т.д.) и на этом основании – практически в отсутствие текстологической работы, соответствующей современному этапу философско-аналитической деятельности. Поэтому если сегодня ставить перед собой задачу написания новых работ о Гегеле, то внутренней интенцией автора может и должно быть сокращение дистанции между отечественным и мировым гегелеведением, что непосредственно связано с введением в орбиту отечественного гегелеведения широко дискутируемых на Западе тем и проблем и их критическое переосмысление.

Но литература о "Феноменологии духа" не ограничивается представлением лишь двух интерпретаторских тенденций. На самом деле она многолика. При этом в ней можно выделить интерпретации как более общего характера, – непосредственно связанные с прояснением концептуального содержания "Феноменологии духа" и осмыслением ее места в целостной системе Гегеля, – так и ставящие своей задачей обсуждение более частных, конкретных проблем, вопросов и понятий "Феноменологии духа", своеобразные интерпретации-комментарии. Причем и эти оба типа интерпретаций достаточно неоднородны, включают в себя различные тенденции. Мы выделим и охарактеризуем лишь некоторые из них, наиболее важные для нашей темы.

1. Особое место в рамках интерпретации более общего характера занимает тенденция толковать "Феноменологию духа" как историцистское произведение. Разброс оттенков и аспектов такого толкования весьма велик: от "чрезмерно историцистского" до оправданно "историцистского".

Основания для чрезмерной историзации "Феноменологии духа" и

ее содержания заложил известный критик Гегеля Р. Гайм. Поддерживая тезис младшего Фихте относительно двойственности замысла "Феноменологии" и находя в ней как бы два "плана" – 1) трансцендентально-психологическое оправдание абсолютного знания, обещанное во Введении и 2) его историческое оправдание, собственно и осуществленное в конце "Феноменологии", – он утверждает, что в ее содержании все же превалирует движение исторических образцов-гештальтов и самой истории. "Феноменология становится палимпсестом[23]: над и между первым текстом мы открываем второй"[24]. Текст "Феноменологии" по существу "скрывает" от нас действительное послание автора. Послание, которое мы сумеем прочесть при вдумчивом "всматривании" и внимательном "вглядывании". И хотя в самом изложении (на поверхности) присутствуют только следы того текста, именно он – исконно первый и главный. Однако, по мысли Гайма, Гегелю не удалось в "Феноменологии духа" реализовать, осуществить свой исторический замысел, не удалось последовательно "выписать", содержательно представить тему истории. Верх в произведении одерживает психологизм: "Феноменология духа" предстает как "история, приведенная психологией в состояние разброда". И потому феноменология, как утверждает Гайм, "не может сделать того, что она должна сделать, и не является тем, чем она стремится быть"[25].

Отметим, что такая оценка "Феноменологии духа" – которая также свойственна и Куно Фишеру[26] – следствие не всегда верного толкования роли и содержания психологического аспекта феноменологического анализа, аспекта, существенного не только для Гегеля, но и для всей феноменологической традиции. Дело в том, что Гайм и Фишер, – как, впрочем, и некоторые другие исследователи "Феноменологии", – по существу не поняли особой специфики "Феноменологии духа" Они подходили к ней не как к феноменологическому произведению, а только как к работе, выполненной в традиции чистого рационализма, т.е. в той традиции, в которой писали свои работы все немецкие идеалисты и сам Гегель до и после "Феноменологии духа". (В русле традиции рационализма философия действительно объявлялась обителью "чистого мышления", абсолютно свободного от всяких психологических проявлений.) Отсюда – их обвинение Гегеля в психологизме, а также отрицание ими самой возможности осуществления в "Феноменологии духа" гегелевского замысла.

"Историцистскую" тенденцию в интерпретации гегелевской "Феноменологии духа" активно поддержали экзистенциалисты, а вслед за ними представители философии жизни и франкфуртской школы. При этом они не только еще более заострили, а даже абсолютизировали исторический мотив в "Феноменологии духа" И тогда резонное обнаружение в "Феноменологии" специфического исторического пласта превратилось в неправомерное усматривание цели и задачи произведения в "простой разработке истории", а оправданный интерес Гегеля к историзму вылился в "чрезмерно историцистскую", порой даже вульгарно-историцистскую и вульгарно-социологическую интер-

претацию "Феноменологии духа". Кожев, например, в своем, ставшем эпохальным, труде стремится доказать, что в "Феноменологии" Гегель по существу давал описание "действительной истории"[27]. Подобной позиции придерживается и Дильтей. Он отстаивает историко-генетический подход: Гегель, по его мнению, представавший в своих ранних текстах "основателем истории внутреннего развития человеческого духа", активно использует в "Феноменологии" идеи трансцендентальной истории Шеллинга. Он применяет здесь предложенную Шеллингом в "Системе трансцендентального идеализма" концепцию трансцендентальной истории в качестве ключа для того, чтобы открыть двери в мировую историю[28].

В общем-то подобную тенденцию в интерпретации философии Гегеля и его феноменологии поддерживали Д. Лукач и молодой К. Маркс. Правда, они больше тяготели к так называемой умеренно историцистской интерпретации, даже с некоторой примесью экономизма. Вспомним парижские экономико-философские рукописи Маркса, где он объясняет "спекулятивные измышления" Гегеля попыткой прояснить им "действительную" историю человечества. Давая здесь критическую оценку Гегеля и его "Феноменологии", он одновременно высоко оценивает гегелевское понятие отчуждения, усматривая в нем чисто экономическую категорию. Это позволяет Марксу сделать вывод о том, что в "Феноменологии духа" Гегель начал осмысление всемирной истории в аспекте развития экономики[29]. Д. Лукач, анализируя философские воззрения Гегеля "в перспективе Маркса", обращается к социально-историческому измерению "Феноменологии духа", считая его главным и основным. Он показывает, что структура "Феноменологии" выражает путь освоения индивидом родового всемирно-исторического опыта, а тройное повторение хода истории отражает основные этапы прогрессивного развития человечества. Отстаивая идею "радикальной историзации философии"[30] Гегелем, Лукач настаивает на том, что именно интерес Гегеля к экономическим проблемам стимулировал развитие не только его социальной философии, но и всей системы в целом, и потому является определяющим[31].

Вопрос о характере и степени разработанности историцистских идей в "Феноменологии" остается дискуссионным и в современном гегелеведении. Немецкий философ Вернер Маркс, посвятивший специальную работу анализу Предисловия и Введения "Феноменологии", работу, написанную в широко распространенном на Западе жанре комментария, отмечает в связи с этим: «Вновь и вновь вызывает беспокойство вопрос о значении истории для "Феноменологии" и об особом характере ее историчности. Специфическая историчность "Феноменологии духа", как она выражается в Предисловии, в заключительном разделе этого произведения, но прежде всего в совокупном движении изображенного в нем развития, – главным образом это привело современную философию к вопросу о том, в каком смысле мыслима антиномия "историчности Абсолютного"»[32]. Четко сформу-

лированная здесь В. Марксом проблема историчности "Феноменологии духа", собственно и стала определяющей при обсуждении этого произведения сегодня. При этом в современных исследованиях превалирует не бездумная апологетика, устраняющая критическую дистанцию, и не огульное отрицание, а трезвая уравновешенность суждения, принимающая во внимание объективную сложность предмета.

На определенную двойственность движения мысли Гегеля в "Феноменологии духа" указывают Г. Киммерле, О. Пеггелер, Г.Ф. Фулда. Пеггелер в связи с этим замечает: «Нет никакого сомнения в том, что читатель гегелевской "Феноменологии" должен удивляться тому, что в диалектике самосознания просвечивают конкретные исторические образы и в последующих разделах "Феноменология" все более выходит на исторический путь"[33]. Однако это, по мнению Пеггелера, никак не может служить основанием для утверждения, будто историческое измерение является единственным в гегелевской "Феноменологии духа" Весь ход развертывания феноменологического анализа показывает, что историческое есть то пространство, в котором раскрывается содержание Абсолюта и его определения, и одновременно то средство, которое доказывает необходимость прохождения сознанием пути от естественного состояния (состояния незнания) к абсолютному знанию. Предметом же этого развертывания является сам Абсолют, абсолютное сознание.

Неоправданной считает "чрезмерно-историцистскую" интерпретацию "Феноменологии духа" Гегеля и Г. Киммерле. В своей работе "Проблема замкнутости мышления" он обсуждает истоки и содержание историзма Гегеля и приходит к выводу, что историзм, будучи важнейшим мотивом ранних работ Гегеля (начиная с сочинений Франкфуртского периода), все же не был еще достаточно развит к 1807 г. Чем, собственно, и объясняются многие противоречия и некоторая путаница в проведении самого историцистского анализа в "Феноменологии". Поэтому говорить об абсолютном или "радикальном историзме" Гегеля в 1807 г. еще не представляется возможным[34]. Кроме того, Киммерле подчеркивает, что интерес Гегеля к истории всегда носил особый, "логический" характер. В силу чего развертываемый им исторический анализ в наименьшей степени является портретом реальной истории. В большей степени мы имеем здесь дело с типологическим анализом. Гегель вовсе не пишет исторического трактата, а дает обобщающую зарисовку важных, по его мнению, для прояснения форм духовности действительных исторических событий, систематизирует последние, ставя их в соответствие с феноменами духовного[35].

Подобный взгляд на содержание и роль историзма в "Феноменологии духа" можно найти в книге Н.В. Мотрошиловой «Путь Гегеля к "Науке логики"». При этом, в отличие от Киммерле, который высказывает данную точку зрения еще только как некоторую гипотезу, Мотрошилова последовательно отстаивает и доказывает ее на обширном конкретном материале. Указывая на неравномерность

содержания развертывания принципа историзма в различных частях и разделах "Феноменологии духа", она подчеркивает, что «избранный Гегелем особый жанр анализа является истористским и по предмету, и по исполнению. Поэтому Гегелю удается дать немало ярких, остроумных типологических портретов общественного сознания своей, да и не только своей эпохи... Но никак нельзя забывать о том, о чем, спохватываясь, вспоминает сам Гегель: он ведь ведет феноменологический анализ духа, по замыслу целостное, единое исследование. ...Особый историзм не мирится тут с системой, которая к тому же еще не набрала силу, чтобы подчинить себе поток исторических ассоциаций, здесь пущенный Гегелем в другое, отличное от конструкции системы, "организующее" русло»[36].

2. Вторую группу общих интерпретаций "Феноменологии духа" представляют те, авторы которых обсуждают вопрос об отношении "Феноменологии духа" и "Науки логики" и, стало быть, о месте "Феноменологии духа" в системе Гегеля.

Представленные в рамках этой интерпретации позиции не столь полярны, как это может показаться на первый взгляд. В большей степени здесь играют роль нюансы и оттенки, которые и представляют основу для различения. При этом основополагающим практически для всех авторов, обращающихся к анализу места "Феноменологии" в гегелевской системе, остается тезис, утверждающий наличие в гегелевской философии различных вариантов модели системы (чаще всего двух: модели, заданной "Феноменологией духа" и модели, представленной в "Энциклопедии философских наук"). Самым зрелым и потому якобы наиболее адекватным замыслом гегелевской философии объявляется здесь вариант "Энциклопедии философских наук". Основываясь на этом допущении, авторы пытаются дать оценку "Феноменологии духа" и определить ее место в системе с точки зрения зрелой системы, как бы "по ее меркам", с чем связаны некоторые недоразумения и даже ошибки в толковании содержания "Феноменологии духа" и ее связи с "Наукой логики". Например, предпринимаются попытки осмысления роли "Феноменологии" в философии позднего Гегеля с точки зрения концепции историчности духа, развитой десятью, а то и более годами позже, в "Энциклопедии". При таком подходе "Феноменология" лишается сколь-нибудь самостоятельного историцистско-диалектического содержания. Ведь в отличие от системы, которая представляет историю духа в виде вечного поступательного движения, "Феноменология" изображает процесс развертывания опыта сознания как замкнутый, ограниченный строго определенными рамками. Именно в силу этой замкнутости содержания, считает Х.Ф. Фулда, «берлинский Гегель уже больше (в зрелой системе. – *М.Б.*) и не хотел допускать, чтобы "Феноменология" выступала в качестве введения в его мышление...»[37]. Ему вторит К.-Х. Фолькманн-Шлук, который в своем докладе на философском конгрессе в Германии в 1964 г. пытался показать, что «исторический (в соответствии к контекстом: ограниченный, замкнутый. – *М.Б.*) характер "Феноменологии духа" – это

то, следуя чему она не была готова войти в абсолютную достоверность знания о самом себе, в систему»[38].

Кожев стремится понять гегелевскую "Феноменологию" исходя из развития логики, причем даже не логики Гегеля, а развертывания логики и ее проблематики в историко-философском плане. Феноменология мыслится тогда как самосозидание человека, как процесс, устремленный в будущее; гегелевская же логика, в противоложность ей, есть рецидив уже пройденной традиции теологической метафизики[39].

Иным путем шел Хайдеггер. В своих лекциях о гегелевской "Феноменологии духа", читанных в зимнем семестре 1930/1931 гг. во Фрайбургском университете, он предложил новую, отличную от традиционной, интерпретацию "Феноменологии духа". При этом он сформулировал идеи, которые, к сожалению, и по сей день остаются незамеченными, или, по крайней мере, по достоинству не оцененными гегелеведами. Хайдеггер тоже исходит из различения в гегелевской философии двух моделей системы: системы "Феноменологии духа" и системы "Энциклопедии", а также признания именно последней "собственной системой Гегеля"[40]. Однако он подчеркивает, что "мы различаем обе системы не как первую и вторую", «ибо системе "Феноменологии духа" уже предшествует иная система; та, которую называют йенской»[41]. Поставив систему "Феноменологии" в непосредственную связь с ранними набросками системы, Хайдеггер тем самым привлек внимание к особому отношению между "Феноменологией духа" и йенскими проектами. И хотя сам он не проводил анализа этих отношений, такая постановка проблемы имела большое теоретическое значение, и, в конце концов, была осмыслена в современном гегелеведении. Особенно активно такого рода исследования стали вестись во второй половине 60–начале 70-х годов, когда были найдены и открыты новые гегелевские тексты, принадлежащие Франкфуртскому и Йенскому периодам, и когда была установлена точная хронология йенских текстов Гегеля[42].

Кроме того, Хайдеггер – и в этом состоит его заслуга, еще не получившая достойной оценки, – выдвинул тезис о *двояком* положении "Феноменологии духа" в энциклопедической системе: «"Феноменология духа" имеет... в системе "Энциклопедии" двойной статус (Doppelstellung): в определенном смысле она есть основополагающая (grundlegender) часть *для* системы и одновременно также только принадлежащая [ей] составная часть *внутри* системы»[43]. Основополагающее фундаментальное значение "Феноменологии духа" для энциклопедической системы Хайдеггер объясняет тем, что она *всякий раз* (он подчеркивает: "Nicht nur einmal, sondern jederzeit") готовит для нее почву, пространство, измерение, "задает" ее "область распространения" (Erstrekkungsbereich). И тот факт, что "Феноменология духа" не присутствует в этой системе в качестве основополагающей части, есть лишь свидетельство того, что начало системы должно быть соразмерно самой системе: "Система абсолютного знания, если сама

она верно толкуется, должна также абсолютно и начинаться"[44]. Однако именно "Феноменология" подготавливает "сферу возможного абсолютного начала" (логики). Поэтому в факте вынесения ее за пределы эциклопедической системы выражается, по мысли Хайдеггера, именно "ее неминуемая принадлежность к ней"[45]. И эта принадлежность не ограничивается лишь включением феноменологии в "Энциклопедию" в качестве подраздела философии субъективного духа.

Феноменология имеет в системе Гегеля именно двойной статус, т.е. она с необходимостью сохраняет и свою фундаментальную функцию. Что связано, как показывает Хайдеггер, не только с собственными задачами феноменологии, но и с потребностями самой системы. Хайдеггер – хотя и не всегда последовательно, а порой даже в значительной степени мистифицируя и мифологизируя картину гегелевского понимания развития духа – анализирует философское содержание системы Гегеля и находит в ней самой систематическое обоснование двойного статуса феноменологии. Такое обоснование заложено в самом замысле гегелевской системы, в попытке построения особой метафизики, объединяющей в себе традиционную онтологию и спекулятивную теологию, толкуемую как онтология ens realissimum (онтология высшей действительности как таковой), основу которой образует вопрос о бытии сущего.

Однако всякий анализ бытия предполагает доказательство *действительности* этого бытия. "Феноменология духа", по мысли Хайдеггера, как раз и есть попытка доказательства действительности Абсолюта, который, собственно, и является "главным героем" философской системы Гегеля. Правда Хайдеггер считает, что в "Феноменологии духа" Гегель реально "сузил" саму задачу и по существу подменил ее более формальной. Ибо, если Абсолют действителен, то он должен быть таковым еще *до* самой феноменологии. Вспомним, что у Гегеля – как в философской системе в целом, так и в "Феноменологии" в частности – действует так называемый принцип обращенности результата: только весь процесс развития, и, в конечном итоге, именно его завершение, способно обосновать само начало. Хайдеггер возражает против такой постановки вопроса и утверждает, что "право начала не может быть доказано концом, так как сам конец есть лишь начало"[46]. Поэтому он заключает, что в "Феноменологии духа" по сути дела остается совершить "один прыжок в целое Абсолюта" "Но не сводится ли тогда проблема (доказательства действительности Абсолюта. – *М.Б.*), – риторически вопрошает Хайдеггер, – к фактическому вопросу о выполнении или повторном исполнении [этого] прыжка?"[47].

Таким образом, Хайдеггер показывает, что Гегель, реально сужая задачу "Феноменологии духа", по существу сводит общий "феноменологический" замысел, оправданный с точки зрения логики развития системы, к более частному. Но это не служит для самого Хайдеггера основанием для того, чтобы отрицать отстаиваемую им –

правда, без конкретного анализа и обоснования – идею о сохранении за "Феноменологией духа" фундаментальной роли в зрелой энциклопедической системе Гегеля. Приверженцы же его концепции, ссылаясь на критическое отношение своего кумира к реализации Гегелем "феноменологического" замысла и экстраполировав его на всю философию Гегеля в целом, наоборот, усмотрели в этой критике отказ от признания двоякого статуса "Феноменологии" в системе "Энциклопедии философских наук" и доказательство утраты "Феноменологией духа" своей основополагающей роли в философской системе. В такой интерпретации позиция Хайдеггера перестала чем-либо отличаться от наиболее распространенной (основные идеи этой позиции уже были представлены нами во введении) и, таким образом, она по существу оказалась преданной забвению[48].

Интерес представляет также дискуссия конца 60–начала 70-х годов между немецкими гегелеведами О. Пеггелером и Х.Ф. Фулдой. Предметом дискуссии был вопрос о значении йенских набросков логики для "Феноменологии духа" и "Науки логики" Гегеля, а также для осмысления их связи. Фулда утверждал, что в ходе развития гегелевской логики, начиная с ее йенских набросков и кончая "Наукой логики", просматривается строгая преемственность, даже нечто вроде "планового" развертывания. В этом смысле он толковал "Феноменологию духа" как пусть и своеобразный, но этап в гегелевском поиске собственной модели логики, доказывая это путем установления соответствия между формами и гештальтами феноменологии и структурами логики и отстаивая идею о полноте этого соответствия[49]. Последнее, собственно, по мнению Фулды, и дожно было стать основным аргументом в пользу пропедевтической функции "Феноменологии духа" по отношению к "Науке логики" 1812–1816 гг. (С 1817 г. эта ситуация кардинально меняется и феноменология утрачивает свою основополагающую функцию). О. Пеггелер оспаривал идею строгой преемственности логических моделей Гегеля, справедливо подчеркивая несовершенство первых проектов логики, их существенное отличие от "Науки логики"[50]. При этом он показывал, что, хотя "Феноменология духа" и берет свое начало в йенских проектах системы (именно системы, а не только логики, на что обращает особое внимание Пеггелер), это отнюдь не означает идентичности содержания "Феноменологии духа" и йенских набросков, а тем более логицизма "Феноменологии". Последняя, по замыслу Гегеля, имела совершенно иные цели и задачи, а именно те, которые могли бы обеспечить ее пропедевтическое значение для логики. Однако вопрос о роли "Феноменологии духа" в зрелой системе Гегеля Пеггелер оставляет по существу открытым. Точнее, он решает его традиционным образом, используя гегелевскую идею о принадлежности "Феноменологии духа" своему времени и, таким образом, приписывает феноменологии (в образе "Феноменологии духа") ограниченное историческое значение.

Литература, посвященная исследованию конкретных тем, проблем и аспектов "Феноменологии духа", многообразна и обширна. Диапазон

ее тем весьма широк, что свидетельствует о многогранности содержания "Феноменологии духа". При этом сами темы, а также специфика их содержания предметно раскрываются только при рассмотрении конкретных вопросов и проблем. К обсуждению этих работ, а также идей, высказанных в них, представляется возможным обращаться лишь в конкретном проблемном контексте. Вот почему их анализ я сознательно оставляю за рамками данной статьи, основная задача которой состояла в реконструкции основных интерпретаций гегелевской феноменологии и логики и систематическом представлении наиболее общих интерпретаторских концепций.

[1] *Pöggeler O.* Die Komposition der Phänomenologie des Geistes // Materialen zu Hegels Phänomelogie des Geistes. Frankfurt a.M., 1973, S. 329.

[2] Здесь имеется в виду Имануэль Германн Фихте (1796–1879), сын Иоганна Готлиба Фихте – одного из выдающихся философов эпохи немецкой классики. В литературе его называют "младшим Фихте"; он известен как издатель философских трудов своего отца. (*Fichte J.G.* Sämtliche Werke / Hrsg. von I.H. Fichte. 8 Bde. B., 1845–1846).

[3] *Fichte I.H.* Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie oder kritische Geschichte derselben von des Cartes und Locke bis auf Hegel. Sulzbach, 1841. 2 Aufl., S. 807.

[4] Ibid. S. 822, 799.

[5] *Haym R.* Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung. Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie. B., 1857, S. 238.

[6] *Haering Th.* Die Entstehungsgeschichte der Phänomelogie des Geistes // Verhandlungen des 3. Hegelkongresses / Hrsg. v. B. Wigersma. Tübingen,; Haarlem, 1934, S. 129 ff. Далее: Entstehungsgeschichte... См. также: *Haering Th.* Hegel. Sein Wollen und sein Werk: 2 Bd. Leipzig; B., 1938. S. 70. 72 ff. 496 ff.

[7] *Haering Th.* Entstehungsgeschichte... S. 119; см. также S. 133.

[8] Содержательная критика позиции Хаеринга представлена в работах: *Meulen J.v.* Hegel. Die gebrochene Mitte. Hamburg, 1958. S. 289 ff.; *Pöggeler O.* Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes // Hegel–Studien. 1961, Bh. 1, S. 270 ff.

[9] *Hyppolite J.* Anmerkungen zur Vorrede der Phänomelogie des Geistes und zum Thema: das Absolute ist Subjekt // Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M., 1973. S. 45.

[10] Речь идет, в частности, о том, что произведение имеет два названия и два структурных членения; бросается в глаза неравномерность в распределении текста по главам и проч.

[11] *Pöggeler O.* Die Komposition der Phänomenologie des Geistes, S. 384–385.

[12] *Labarriere P.-J.* Introduction a une lecture de la phenomenologie de l'esprit de Hegel. P., 1979, p. 39, 58 ff.

[13] Ibid., P. 63 ff.

[14] *Fulda H.F.* Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik. Frankfurt. a. M., 1965, S. 140 f. См. также: *Fulda H.F.* Zur Logik der Phänomenologie von 1807 // Hegel–Studien. 1966, Bh. 3, S. 391 ff.

[15] Так, например, она отмечает, что такая тенденция присуща и ведущим представителям "франкфуртской школы" Г. Маркузе, Т. Адорно, Ю. Хабермасу. См.: *Мотрошилова Н.В.* Путь Гегеля в "Науке логики": формирование принципов системности и историзма. М., 1984, с. 148.

[16] Там же, с. 116.

[17] Там же, с. 149.

[18] Там же, с. 118; см. также с. 223.

[19] См.: *Ерыгин А.Н.* Социально-исторический анализ феноменов духовной культуры в

философии Гегеля // Науковедение и история культуры. Ростов-на-Дону, 1973, с. 120–134; *Он же.* Значение "Феноменологии духа" Гегеля для постановки проблемы социальной природы познания // Социальная природа познания: Теоретические предпосылки и проблемы. М., 1979, с. 182–195.

[20] Отметим, что, к сожалению, проводимый здесь С.Б. Долгопольским анализ гегелевской концепции сознания и самосознания, во многом созвучный интенциям нашего подхода, оказывается не всегда последовательным, а порой и противоречивым. Это объясняется, прежде всего, не совсем адекватным толкованием самой трансцендентальной метафизики и выработанной в рамках ее концепции трансцендентального "Я". К тому же, автор часто подменяет термины, неправомерно отождествляя понятия "субъект" и "субъективность", "рассудок" и "Я"; он слишком сближает гегелевские категории "мышление" и "рассудок", "мышление" и "Я" и др. Однако сам "заход", "замысел" исследования кажется нам интересным и заслуживающим внимания, особенно в контексте темы субъективности в философии Гегеля. (См.: *Долгопольский С.Б.* Проблема рефлексии в пределах и по ту сторону философской спекуляции: Дисс. ... докт. филос. наук. Ростов-на-Дону, 1991.)

[21] См.: *Любутин К.Н.* Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М., 1981, с. 28 и далее.

[22] См.: *Погосян В.А.* Проблема отчуждения в "Феноменологии духа" Гегеля. Ереван, 1973, с. 32 и далее; *Давыдов Ю.Н.* Борьба вокруг гегелевской "Феноменологии духа": Дис. ... канд. филос. наук. М., 1960; *Он же*: "Феноменология духа" и ее место в истории философской мысли // *Гегель Г.В.Ф.* Соч. М., 1934, т. IV, с. V–XLV. и др.

[23] Рукопись, писанная на пергаменте по выскобленному тексту.

[24] *Haym R.* Hegel und seine Zeit. B., 1857. S. 241.

[25] Ibid., S. 243; см. также S. 232.

[26] См.: *Fischer K.* Hegels Leben. Werke und Lehre: 2 Teile. Heidelberg, 1901–102, t. 1. S.135 ff.

[27] См.: *Kojeve A.* Lecons sur la phenomenologie de l'esprit. P., 1946.

[28] *Dilthey W.* Die Jugendgeschichte Hegels // Gesammelte Schriften. Stuttgart; Göttingen, 1963, Bd. 4, 3. Aufl., S. 167. Самые важные фрагменты из работы Дильтея "История молодого Гегеля" опубликованы в: Hegel–Studien, 1961, Bh. 1, S. 103–134.

[29] См.: *Маркс К.* Экономико-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.

[30] *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987, с. 509; см. также с. 498–582.

[31] Там же, с. 583 и далее.

[32] *Marx W.* Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung". Frankfurt. a. M., 1971, S. 10–11. Наряду с этим исследованием к работам, написанным в наиболее популярном в 70-х годах жанре комментария, относятся также книга П.-Ж. Лабарьера (Introduction a une lecture de la phenomenologie...), исследования Р. Нормана (*Norman R.* Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction. N.Y., 1976), *К. Лауэра* (*Lauer Q.* Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit. N.Y., 1976), *В. Бекера* (*Becker W.* Hegels Phänomenologie des Geistes: eine Interpretation. Stuttgart, 1971) и др.

[33] *Pöggeler O.* Die Komposition der Phänomenologie des Geistes, S. 336.

[34] См.: *Kimmerle H.* Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800–1804. Bonn, 1970.

[35] Ibid., S. 126 ff.

[36] *Мотрошилова Н.В.* Указ. соч., с. 223.

[37] *Fulda H.F.* Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik. Frankfurt. a. M., 1965, S. 175 ff.

[38] *Volkmann-Schluck K.-H.* Metaphysik uns Geschichte // Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt: Verhandlungen des Siebten Deutschen Kongresses für Philosophie. München, 1964, S. 299.

[39] См.: *Kojeve A.* Op. cit.

[40] *Heidegger M.* Hegels Phänomenologie des Geistes // Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. 1923–1944. Frankfurt. a. M., 1980, Bd. 32, S. 11.

[41] Ibid., S. 10.

[42] Непосредственно в этом направлении работают немецкие исследователи Баум, Пеггелер, Хорстманн, Треде и др.

[43] *Heidegger M.* Op. cit., S. 12.

[44] Ibid.

[45] Ibid.

[46] Ibid., S. 215.

[47] Ibid.

[48] Хайдеггеровские лекции по феноменологии духа Гегеля остаются, к сожалению, "белым пятном" не только гегелеведения, но и хайдеггероведения. Они еще ждут своего предметного анализа и обсуждения.

[49] *Fulda H.F.* Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik. Frankfurt a. M., 1965, S. 140 ff.

[50] *Pöggeler O.* Die Komposition der Phänomenologie des Geistes, S. 360 ff.

[51] Ibid., S. 379 ff.: См. также: *Pöggeler O.* Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes, S. 293 f.

О ВТОРОМ МЕЖДУНАРОДНОМ КОЛЛОКВИУМЕ ОБЩЕСТВА МАКСА ШЕЛЕРА "О РАЗРУШЕНИИ ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ"

Кельн, 7–10 июня 1995 года

Пауль Янсен (Кельнский университет, ФРГ)

На втором международном коллоквиуме, посвященном творчеству великого немецкого феноменолога Макса Шелера, с исторической, систематической и основанной на современных подходах точек зрения, рассматривались те процессы разрушения и изменения ценностей, которые происходят в исторической реальности.

В ходе коллоквиума стало ясно, что философия Шелера обладает значительным потенциалом для серьезного осмысления изменения как ценностей, так и их восприятия. Основания глубоких преобразований ценностных и моральных структур следует искать в изменяющихся способах осмысления самих себя людьми, живущими в исторических ситуациях и подчиненных действию идеальных и реальных факторов. Вместе с современными процессами изменения появляются и новые оценки возможностей и способностей человека. Так, отрицается способность разума познать специфически человеческое в человеке. Куда большее значение по сравнению с научным или жизненно практическим инструментальным разумом, потерявшим свой характер учредителя мирового порядка, как в жизни, так и в гуманитарном