СТАНОВЛЕНИЕ ГЕГЕЛЕВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ОТЧУЖДЕНИЯ И ЕГО ТРАКТОВКА У Д. ЛУКАЧА И Ю. ХАБЕРМАСА

С. П. Поцелуев

Книга известного венгерского философа-марксиста Д. Лукача «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» заслуживает особого внимания историко-философской науки. И дело не только в том, что эта книга давно стала классикой мирового гегелеведения, и не только в том, что она знаменует переломный момент в духовном развитии самого Лукача как крупнейшего марксистского теоретика нашего столетия[1]; значительную актуальность ей придает своеобразие тех вопросов, которые стоят сегодня в центре внимания философской мысли, в том числе марксистской. Среди них следует прежде всего назвать вопрос о «выживании» человеческой личности в условиях дальнейшего роста технической цивилизации, проблема сохранения ее «неотчуждаемых прав» в ситуации тотального отчуждения. И если при этом признается, что от человека отчуждается нечто большее, чем власть и собственность, нечто большее, чем мысль и чувство, но сама «сущность» человека, то тогда вопрос об отчуждении становится философской проблемой, имеющей к тому же собственную историю[2].

В предлагаемой статье речь и пойдет как раз об очень важной теме в книге Лукача — о его анализе гегелевской концепции отчуждения.

Исключительно важную роль, которую Лукач придает проблеме отчуждения в развитии философии Гегеля, характеризует весь способ рассмотрения им ранней гегелевской мысли — способ, который во многом был инспирирован «Экономическо-философскими рукописями 1844 года» К. Маркса. Книга Лукача, по сути, широко развернула тезис Маркса о том, что главное достижение гегелевской «Феноменологии духа», диалектика отрицательности как движущий и порождающий принцип предметности, стала результатом понимания Гегелем труда как «для-себя-становления человека в рамках отчуждения»[3].

Связь гегелевской категории «отчуждения» (Entäusserung) с его понятием «труд» (а конкретнее, с субъект-объектным отношением в процессе труда) стала одним из главных объектов критики во многих немарксистских интерпретациях гегелевской теории отчужденного духа. При этом, с одной стороны, признается, что теория отчуждения, развитая Гегелем и позднее Марксом, явилась одной из необходимых предпосылок современного типа философствования. Но, с другой стороны, радикально отвергается субъект-объектное отношение как исходный пункт постановки и решения философской проблемы отчуждения. Объясняют это «узким» пониманием человеческой субъективности у Гегеля и Маркса, — пониманием,

которое, как считают, превращает человека в «инструмент» для осуществления внешних ему целей, способных «репрессировать» или даже уничтожить его сущность. Тем самым Гегель и Маркс из первых критиков «отчуждения» превращаются в его апологетов, а их вклад в дело европейского гуманизма ставится под вопрос их близостью к «технократическому», «тоталитарному» и т. п. типу мышления[4]. Поиск же истинного решения вопроса об отчуждении человеческой сущности стремятся найти по ту сторону субъекта и объекта, вне связи с трудом и практикой.

Весьма характерна в этом отношении трактовка гегелевской проблемы отчуждения известным западногерманским философом Юргеном Хабермасом, осуществившим переход от западного марксизма в духе Т. Адорно к «реконструкции исторического материализма» в духе «теории коммуникативного действия»[5]. Своеобразие подхода Хабермаса к гегелевской проблеме отчуждения, связанное отчасти с его прошлой «марксистской парадигмой», позволяет хорошо увидеть, почему именно субъект-объектное отношение стало своего рода камнем преткновения для многих современных интерпретаций гегелевской теории отчуждения (я еще к этому вернусь). С другой стороны, это позволяет и лучше уяснить значение проведенного Д. Лукачем анализа концепции отчуждения у молодого Гегеля, в особенности как она представлена в «Йенской реальной философии». Но, прежде чем обратиться к анализу Лукачем «труда» и «отчуждения» (Entäusserung) в йенских рукописях Гегеля, есть смысл остановиться на рассмотрении им проблематики бернского периода гегелевского творчества; ведь без этой проблематики, как считает Лукач, невозможно в должной мере понять роль вопроса об отчуждении человеческой сущности для становления всей гегелевской философии.

ПРОБЛЕМА ПОЗИТИВНОСТИ ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИИ

Уже в Берне, как отмечает Лукач, в центре гегелевских размышлений оказывается проблема, содержавшая в зародыше понятие «отчуждение» (Entäusserung) как центральное понятие последующей гегелевской диалектики. Речь идет о проблеме «позитивности» христианской религии.

Позитивность христианства прежде всего означает для молодого Гегеля отрицание моральной автономии субъекта. Как радикальный сторонник свободной индивидуальности, из недр своих рождающей свой нравственный закон, Гегель видит корень позитивности христианской морали в отчуждении (в смысле «лишенности») от человека его неотчуждаемого права на моральную самодеятельность. «Отчуждая от себя такое право, — пишет Гегель в «Позитивности христианской религии», — человек перестает быть человеком»[6].

Человек как субъект морали понимается Гегелем не строго в кантовском смысле, хотя кантовская точка зрения остается господствующей в бернских сочинениях Гегеля (что выражается в его

стремлении истолковать все общественные проблемы как по существу моральные). Но если у Канта субъект морали находится в вечной, «философской» противоположности к внешнему миру, то Гегель мыслит эту противоположность *исторически.* Исторически свершилось так, что нравственные законы свободного субъекта стали для него заданными и чуждыми, т. е. «позитивными». Дуалистическая этика Канта только увековечивает, по мнению Гегеля, эту позитивность моральных заповедей. Гегель же настроен критически, он стремится вскрыть историю возникновения позитивных институтов общества. Поэтому, как подчеркивает Лукач, в противоположность Канту «субъетивизм молодого Гегеля, ориентирующегося на практические проблемы, с самого начала имеет коллективный и общественный характер»[7].

Лукач указывает в этой связи на соединение у Гегеля двух принципиально различных подходов к проблеме отчуждения как «позитивности».

С одной стороны, позитивность христианской религии понимается Гегелем как отчужденное состояние его античного идеала свободной народной религии, — идеала, в котором Гегель в противоположность позитивному христианству видел торжество всеобщего разума, ликование сердца, игру фантазии, подлинный интерес человека к публичной государственной жизни[8].

Стремление Гегеля восстановить этот идеал из состояния позитивности напоминает руссоистскую триаду: свобода — утрата свободы — возвращение свободы. Но куда более интересна другая линия гегелевских размышлений, суть которых Лукач формулирует в виде двух взаимосвязанных направлений мысли. «Первое направление таково: вся человеческая история, все формы общества, которые возникали и терпели крушение в истории, являются продуктом общественной деятельности людей. И второе: в результате этой деятельности формируется нечто иное по сравнению с тем, что люди сознательно выдвигали в качестве цели своих действий. Результаты человеческой деятельности обретают независимость от сознания людей и противостоят им как особая самостоятельная сила, своеобразная объективность»[9].

В отличие от абстрактной руссоистской схемы указанные направления гегелевской мысли ведут анализ позитивности в плоскость конкретного историзма. Почему пала свободная религия античного мира, сменившись мертвым догматизмом христианского учения? Разве греки были малоразумны? Ведь далеко не рассудок и ум, замечает Гегель, были пущены в ход во время распространения христианства. Гегель, таким образом, стремится отыскать причины христианской революции не в абстрактном Разуме просветителей, а в конкретных продуктах общественной деятельности людей.

Однако как людям увидеть себя в результатах собственной деятельности, если эти результаты превращаются в чуждый им мир, в который они, по словам Гегеля, могут пробраться только силой волшебства и попрошайничеством? Получается так, что дух человеческий производит не только формы своей жизни, но и отчуждение собственной сущности.

Многие философы до Гегеля обращали внимание на отчужденное состояние человека и, в частности, на феномен исторической иронии над поступками людей. Но Гегель был первым, кто попытался представить отчуждение человеческой сущности как тотальный процесс, понимаемый из него самого, а не из привлеченного со стороны принципа — как правило, божественного. В Берне эта попытка касалась только судьбы христианства, но уже и здесь проявился новаторский подход Гегеля к осмыслению истории.

У Гегеля история христианства не начинается с его неотчужденного «золотого века», когда небесные идеалы непротиворечиво воплощались бы в земные дела; равно как не начинается она и с отчужденного «естественного состояния», под которым подразумевалось бы простое отсутствие веры в Христа. Когда Иисус приходит к иудеям, «он повсюду нападает на мертвый механизм их религиозной жизни», — подчеркивает Гегель в «Позитивности христианской религии»[10]. Но словно забывая о загубленном духе свободной религиозности своего народа, Иисус все начинает сначала. Эта странная забывчивость Христа не подкрепляется, однако, идеальностью им свершаемого. Иисус, пишет Гегель, не мог и шага ступить, не искажая сути своего учения, — иначе оно вообще не воспринималось бы народом. Отсюда — противоречивость и даже абсурдность положения Христа: он выступает против слепого подчинения авторитету веры, но, чтобы донести эту идею до народа, он утверждает свой собственный авторитет; призывая иудеев внять разуму, Иисус вынужден творить чудеса; а проповедуя силу добродетели свободного человека, он должен разыгрывать из себя Мессию, спасающего слабых и угнетенных. Таким образом, не «потом», в конечном результате, а с самого начала христианской истории Гегель рассматривает ее как насквозь проникнутую противоречивой иронией, как сложное переплетение живого и позитивного, когда неизбежно (а не по воле случая), благодаря внутренней диалектике (а не потусторонним силам) «свободное подражание учителю переходит в рабское услужение господину»[11].

История христианства повторяет печальную судьбу народа Израилева, порождая непростой для молодого Гегеля вопрос: а имеет ли вообще смысл идея морального улучшения человечества, не абсурдна ли она изначально? Гегель выходит из положения, сохраняя общую руссоистскую триаду; абсурден в конечном счете лишь мир христианства, но религия как таковая — не бессмыслица. В ней люди удовлетворяют свою извечную потребность в вере, в общении с высшим существом. В этом гарантия того, что религиозный дух восстанет из пепла позитивности.

Несомненной заслугой Лукача в его анализе сочинений бернского периода Гегеля является то, что уже здесь он раскрывает один из интимнейших моментов зарождения специфически гегелевского идеализма. Идеалистические мистификации возникают у Гегеля оттого, считает Лукач, что концепция позитивности превращается у него в теорию объективности вообще. Суть дела в том, что стремление Гегеля понять общественную предметность как продукт деятельности самих людей приводит его к запутанному взаимодейст-

вию объективного и субъективного, причин и следствий в историческом процессе. С одной стороны, позитивность христианской религии возникла в силу вполне земных причин: порабощение народов позднеримским деспотизмом и т. п. Христианская религия, таким образом, есть лишь следствие, объективация угнетенного человеческого духа. С другой же стороны, причинная связь земного и небесного становится у Гегеля обратной: Бог отчужденного мира оказывается главной причиной исторических коллизий, а его по видимости лишь объективированное существование приобретает вид грозного субъекта, ведающего судьбами мира. Гегель никогда, замечает Лукач, не выйдет за рамки подобной путаницы с причинными связями, и это будет постоянно подпитывать мистицизм его тождественного субъект-объекта.

Связывая мистицизм Гегеля с попытками конкретно-исторического анализа феномена позитивности, Д. Лукач впервые в истории марксистской философии со всей конкретностью раскрыл исторически неразрывную связь идеализма с анализом деятельностной стороны мышления — связь, на которую указывал К. Маркс в своих известных тезисах о Л. Фейербахе.

На важное значение понятия «позитивности» в развитии ранних гегелевских воззрений указывает и Ю. Хабермас[12]. Хабермасу близко стремление Гегеля уже в Берне преодолеть позитивность (отчужденность) современного мира из того же самого принципа, из которого она проистекает, — из субъективности. Но принцип субъективности должен быть проведен так, считает Хабермас, чтобы можно было избежать крайностей гипертрофированного «Я» кантовской философии. Раннему Гегелю, по мнению Хабермаса, это не удается, потому, что он в своей критике позитивных форм жизни исходит из «нравственной тотальности» отвлеченного религиозного идеала, позаимствованного им из прошлого греческих полисов. Поскольку данный идеал, пишет Хабермас, не вырос на почве современного мира, Гегель не смог соединить его с принципом субъективности, хотя он и пытался увидеть в «нравственной тотальности» ту сферу духа, где субъективность, очищаясь от своих позитивных форм, вместе с тем сохраняет свою автономию. Но где же искать такую благодатную для субъективности сферу? И находит ли ее молодой Гегель? На эти вопросы отвечает «теория коммуникативного действия» Ю. Хабермаса.

«ОТЧУЖДЕНИЕ» И «КОММУНИКАЦИЯ». Ю. ХАБЕРМАС О «ЙЕНСКОЙ ФИЛОСОФИИ ДУХА» ГЕГЕЛЯ

Хабермас исходит в своей теории из понятия коммуникативного общения в самом широком смысле. «Живой дух коммуникации есть медиум, который создает такого рода общность, где субъект понимается в единстве с другими субъектами, но при этом может оставаться самим собой»[13]. Субъект-объектное отношение, заводящее в тупик субъективную философию, вовсе не является исходным пунктом философствования. Это отношение вторично и произво-

дится коммуникацией, когда ее «жизненный мир» начинает испытывать нарушения, когда одна его часть изолируется (отчуждается) от других частей. Только в этом случае, — утверждает Хабермас, — возникает субъект-объектное отношение. Оно возникает как наваждение, создавая иллюзию того, что первичным является опредмечивание субъекта, а не его коммуникативное общение с себе подобными.

Если для рассудка субъективной философии отчуждение остается неведомо откуда взявшейся данностью, то для коммуникативного разума отчуждение есть лишь временные сбои в процессе коммуникации, а они ликвидируются благодаря одной удивительной способности коммуникативного разума: «Разобщение субъектов приводит в действие диалектику разрушенной коммуникации, что внутренне предполагает восстановление нравственных отношений как телоса»[14]. «Жизненному миру», в который погружена коммуникация, присуща «некая солидарность», «консервативная сила, противостоящая риску диссонанса и непонимания»[15].

Отчужденное состояние жизненного мира Хабермас называет «овещнением» (Versachlichung) и полагает, что именно на этот феномен Гегель среагировал своим бернским понятием «позитивности». Но Гегель, считает Хабермас, не увидел в жизненном мире и коммуникативном разуме «неисчерпаемые ресурсы» примирения духа и возвращения его овеществленным формам жизненности и человечности. Вместо этого Гегель обращается в йенский период своего творчества к английской политэкономии и создает такую концепцию отчуждения, которая вызывает у Хабермаса сомнения из-за ее связи с идеей «делания» человека посредством его собственного труда, или, как выражается Гегель, «посюстороннего делания-себя-вещью»[16].

Взамен античного идеала свободной народной религии у Гегеля появляется, по словам Хабермаса, «свободно продуцирующее себя отношение к самому себе»[17]. Абсолютизация этого отношения, т. е. понимание Абсолютного как опредмечивания духа в процессе труда, и стало впоследствии, как полагает Хабермас, основой «философии практики» К. Маркса, которая «ставит в привилегированное положение связь между действующим субъектом и миром манипулируемых предметов, понимая образование человеческого рода по модели самопроизводства»[18].

Однако Хабермас не отождествляет позицию Гегеля в «Йенской философии духа» с «философией практики» Маркса. Он скорее представляет гегелевскую проблематику труда и отчуждения как момент или эпизод «Йенской реальной философии», не оказавший существенного влияния на последующие гегелевские сочинения. В йенских лекциях Гегеля Хабермас видит не попытку последовательного проведения какого-то одного принципа, а «диалектическое взаимодействие» трех равнозначных принципов, составляющих дух; категории языка, орудия и семьи, считает Хабермас, обозначают у Гегеля «три равноценные образца диалектических отношений: символическое изображение, трудовой процесс и интеракцию»[19].

Односторонности в трактовке йенских рукописей Гегеля, по

мнению Хабермаса, проистекают из абсолютизации какого-либо одного из этих принципов при недооценке равнозначности других[20]. Чтобы избежать односторонности, Хабермас стремится найти у раннего Гегеля формулу разумного соединения трех указанных принципов при сохранении их несводимости друг к другу. И Хабермас тем успешней находит такую формулу, чем последовательнее он представляет автора «Йенской реальной философии» сторонником теории коммуникативного действия. «Дух здесь (в «Йенской реальной философии". — *С. П.*) — не фундамент, лежащий в основании субъективности самости, но медиум, в котором "Я" состоит в коммуникации с другими "Я" и из которого, как из абсолютного опосредования, оба только и могут вырасти до всесторонне развитых субъектов»[21].

Трактовка отчуждения у молодого Гегеля соответственно совпадает у Хабермаса с трактовкой этого понятия в теории коммуникативного действия. Во-первых, отчуждение в «Йенской философии духа» интерпретируется Хабермасом лишь как преходящий, «диалектический» момент любого процесса коммуникации, а не как принцип бытия современного общества. Во-вторых, гегелевское «отчуждение» (Entäusserung) в процессе труда Хабермас понимает как набор технических операций или «инструментальных действий». Труд, пишет он, означает, что «по мере господства над внешней природой человек сохраняет себя только ценой угнетения своей внутренней природы»[22]. Труд, таким образом, — это всегда унижающее человека «овеществление» (Verdinglichung); это проклятие, которое Господь наложил на Адама за его прегрешения. Необходимость отчуждать себя в предмет (о-предмечивать) в процессе труда и есть источник его «репрессивности» и «инструментализма». Этот источник может перекрыть только коммуникация свободных субъектов; поэтому именно коммуникативный разум, а не труд и отчуждение должен быть положен в основу теории, изображающей целостность общественной жизни.

Правда, замечает Хабермас, Гегель утверждает в «Йенской философии духа», что индивиды сами производят себя посредством труда и что их владение как субстрат правового признания также исходит из процесса труда[23]. Однако эти затруднения в толковании Хабермасом йенских рукописей не мешают ему интерпретировать гегелевскую категорию труда в целом как набор инструментальных действий. В связи с этим Хабермас спрашивает, как при таком понимании труда Гегель мог говорить о труде как «интеракции», т. е. как об отношении не исключительно между субъектом и объектом, а между субъектом и субъектом[24]. Поскольку Хабермас считает такое толкование труда некорректным, он подозревает Гегеля в «идеалистической подмене» объекта труда (т. е. «предмета») субъектом интеракции (т. е. «партнером игры»). У Гегеля, пишет Хабермас, «на месте модели опредмечивания (Entäusserung) оказывается распадение и отчуждение (Entäusserung), а результат движения есть не присвоение объективированного, но примирение и восстановление разрушенного братства»[25].

Следует заметить, что понятия труда и опредмечивания, которые

Хабермас, как ему представляется, обнаруживает в йенской философии Гегеля, очень близки понятию «буржуазной практики» в «Истории и классовом сознании» Д. Лукача, — книги, ставшей, как известно, классическим источником той традиции «западного марксизма», в рамках которой начинал свой творческий путь Ю. Хабермас. Современная практика понимается Лукачем в «Истории и классовом сознании» как мир захлестывающих человека, мертвых овеществленных форм, производство которых неразрывно связано с покорением природы в процессе труда. В труде как основе современного буржуазного общества человек не утверждает, а теряет себя, растворяясь в «природном детерминизме», превращая свой дух в «калькулирующий рассудок». «Человек капиталистического общества, — пишет Лукач, — противостоит созданной им самим действительности как существенно чуждой ему природе»[26]. С этих позиций Лукач критикует Ф. Энгельса за распространение способа действия в эксперименте и промышленности на «практику в диалектическо-философском смысле»[27].

Однако «диалектическо-философская практика» Лукача, из которой изъяты эксперимент и промышленность, теряет смысл естественного, не только негативного, но прежде всего позитивного способа человеческого овладения миром. И как показывает Лукач в «Молодом Гегеле», критикуя и собственную точку зрения времен «Истории и классового сознания», так понятая практика, во-первых, по сути ничего общего с одноименной категорией Маркса не имеет; а, во-вторых, оставляет в стороне гегелевскую концепцию отчуждения, явившуюся, по убеждению Лукача, философским обобщением открытий английской политической экономии.

Таким образом, если Лукач и стремится в «Истории...» к тотальному утверждению практики, то надо помнить, что у него речь идет, во-первых, о родственном Хабермасу стремлении снять «овеществленную» практику современности и, во-вторых, о такой форме этого снятия — практике в «диалектическо-философском смысле», которая по своей сути гораздо ближе к философии «жизненного мира», чем к логике Гегеля и Маркса.

«ОТЧУЖДЕНИЕ» И «ТРУД». Д. ЛУКАЧ О ЙЕНСКОЙ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Вернемся к «Молодому Гегелю» и посмотрим, как Лукач рассматривает дальнейшую эволюцию гегелевского понимания «отчуждения».

Во Франкфурте Гегель резко меняет свое отношение к современности. Он пытается найти такую форму примирения с буржуазным обществом, в которой бы человек, не подвергая сомнению буржуазную действительность, в себе самом снимал ее позитивность. Перенесение проблематики позитивности в сферу человеческой индивидуальности потребовало от Гегеля более гибкой, чем в Берне, оценки позитивных форм жизни. Гегель уже не подходит к истории с заранее установленным различием плохого и хорошего. Христианская религия — ни плоха, ни хороша; она необходимый

институт современного общества, который, однако, становится позитивным.

Становление позитивного Гегель понимает не как грехопадение истины, а как поступательный и необратимый процесс ее развития. Истинам прошлого не дано воскреснуть; истину настоящего надо искать в настоящем, но для этого надо перестать смотреть на современность как на сплошную позитивность и деградацию какого-то идеала. Действительность, приходит к выводу Гегель, как бы преломляется в себе самой, соотносится с самою собой и из себя самой развертывается. Благодаря этой самодеятельности действительность вместе с позитивными формами рождает новые, идущие им на смену. Действительность как бы сама о себе «заботится», и ей не следует навязывать отвлеченные идеалы из прошлого или грядущего.

В противоположность вульгарному социологизму, видящему в гегелевском примирении с буржуазным обществом сплошную мистику и уступку реакционным силам, Д. Лукач подчеркивает в этом примирении прежде всего попытку Гегеля мыслить современность с точки зрения ее самой. Конечно, во Франкфурте дело не обходится без религиозно-мистических подпорок, однако даже мистицизм Гегеля здесь специфичен: вопреки намерениям Гегеля, замечает Лукач, образ Христа оказывается у него не критерием религиозной жизни, не преодолением позитивности посредством потусторонних мистических сил, а философским коррелятом трагических образов, созданных другом его юности, Гельдерлином.

В двух последних главах «Молодого Гегеля», посвященных йенскому периоду, Лукач раскрывает существо революционного шага, осуществленного Гегелем в понимании отчужденных форм жизни. Решающим моментом при этом стало, по мнению Лукача, принципиально иное, чем у Канта и Фихте, понимание практики.

Сводя практику к сфере моральных отношений, Кант и Фихте останавливаются перед непроходимой пропастью между моральным и натуральным, между человеческими целями и природой. Гегель квалифицирует эту специфическую проблему субъективного идеализма как типичное выражение современного отчуждения и дает совершенно новую формулировку телеологии, связанную с вопросом о труде.

Спекулятивные философы спорят, как совместить человеческое целеполагание с природной каузальностью, как будто они находятся накануне Творения. Гегель как ученый вслед за английской политэкономией видит факт такого совмещения в процессе труда и переводит этот факт на язык философии. Из логического обобщения трудового акта возникает знаменитое гегелевское понятие «хитрости разума»; духу совсем не обязательно разрушать природу, чтобы утвердить себя; и ему не обязательно разрушать себя, чтобы стать доступным природе. Дух идет на хитрость: он ставит между собой и природой посредника — орудие труда, — и, столкнув таким образом две природные силы, дух спокойно реализует свои цели в природе, оставаясь знающим себя духом.

Цель не оставляет природу невинной: «посредством целеполага-

ния предметам придается другая форма и другие функции... чем они бы имели без вмешательства человека в своем спонтанном, самопроизвольном развертывании. Однако эти новые функции предметов и природных сил являются, согласно Гегелю, новыми и одновременно не новыми. Человек может использовать для собственных целей "собственную деятельность природы", он не может ничего прибавить к сущности, к закономерностям природы. Однако вмешательство его также закономерного, причинно обусловленного целеполагания извлекает из этих закономерностей неизвестные до сих пор или случайно проявлявшиеся возможности действия»[28].

У Гегеля возникает совершенно абсурдная с субъективно-идеалистической точки зрения логика: действительность духа находится не по ту сторону вещей, но опосредована своим превращением в вещь, в предмет. В труде Гегель находит такую форму объективации духа (в смысле его выхождения вовне, в нечто иное), где он не только унижен и оскорблен, но где цели духа обретают даже большую действительность, чем когда они существуют лишь в себе. Тем самым, как пишет Лукач, Гегель совершает в «Йенской реальной философии» «великий философский подвиг», потому что он «спускает принцип цели с неба в земную действительность человеческой деятельности»[29]. И если верно, что «Феноменология духа» — ключ ко всей философии Гегеля, то тогда «Йенская реальная философия» — это ключ к гегелевской «Феноменологии». И немалая заслуга Лукача состоит в том, что он впервые в истории марксистской философии дал развернутый анализ этой важнейшей работы молодого Гегеля.

«Йенскую реальную философию» Лукач оценивает как «попытку, исходя из простейших категорий труда, продвигаться диалектически и систематически к вопросам религии и философии»[30]. При этом, подчеркивает Лукач, Гегель не просто понимает сущность труда, но одновременно возводит диалектику, выявленную им в экономических предметах, на сознательный философский уровень. В результате такого обобщения у Гегеля возникает философская концепция отчуждения, в центре которой стоит категория «Entäusserung».

Те, кто обвиняют Гегеля в «инструментальности» и «тоталитарности» его понимания практики, упускают из виду, по крайней мере, три момента гегелевской категории «Entäusserung»: во-первых, не видят или недооценивают *положительную,* созидательную сторону «Entäusserung», во-вторых, мыслят «Entäusserung» как нечто характерное *лишь* для «труда» и «практики», нечто порабощающее и *уничтожающее* дух, *а не* как *способ бытия,* т. е. онтологический принцип, всей жизни общества. И наконец, или совсем не принимают в расчет, или иррационалистически истолковывают *опосредствующую функцию* категории «Entäusserung» между трудом как сущностью человека и всем конкретным разнообразием *явлений* общественной жизни, которые не существовали бы без труда, но к одному труду не сводятся. Лукач же, сосредоточив внимание на категории «Entäusserung», показывает, как весьма неоднозначное и противоречивое содержание этой категории позволяет Гегелю нари-

совать беспрецедентно трезвую картину буржуазного общества, без грубого упрощения в угоду исходному принципу.

Гегелевское «Entüsserung» — лукавая категория. С одной стороны, дух в ней выступает как «посюстороннее делание-себя-вещью», т. е. как действительность духа[31]. С другой же стороны, чем последовательнее дух утверждает себя в примирении с вещью, чем быстрее приходит он к сознанию своей чуждости вещи, которая из скромного сотрудника превращается в грозного господина, порабощающего дух. С одной стороны, пишет Гегель в «Йенской философии духа», «Entäusserung» порождает все общественное богатство, увеличивая власть человека над природой; с другой же стороны, чем больше человек выигрывает, подчиняя себе природу, тем ничтожнее становится сам, — ведь в процессе труда человек превращает себя в вещь, а с развитием машинного производства — во все более ничтожную вещь, в придаток к машине.

В дальнейшем условимся обозначать категорию «Entäusserung» термином «отчуждение», имея, однако, в виду как отрицательную, так и положительную сторону этой категории.

«Отчуждение» йенского периода приходит на смену «позитивности» бернского и франкфуртского периодов. «Разница между "позитивностью" и "отчуждением", — подчеркивает Лукач, — таит в себе глубоко философскую разработку проблемы... "Позитивность", собственно, есть некоторое *свойство* общественных образований, предметов, *вещей;* "отчуждение" есть особый вид человеческой *деятельности,* посредством которой *возникают* специфические общественные образования, предметы человеческой деятельности в обществе, и они приобретают свое собственное специфическое содержание»[32].

При всем примирении с современным ему буржуазным обществом, при всем понимании его законности и прогрессивности, Гегель всегда смотрел на него как на драматически развернутое противоречие. Лукач показывает, что именно ценою поиска истины в «навозе противоречий» Гегелю удавалось последовательно проводить принцип самодеятельного, трудящегося духа. При этом ни «труд», ни «отчуждение» не понимаются Гегелем как самодовлеющие принципы, исчерпывающие собой все содержание общественной жизни. Да, отчуждение для Гегеля — это закон современного общества; индивидуальность буржуазного общества есть результат все более интенсивно отчуждающейся личности; человек есть то, что он сам из себя сделал[33]. Но живой человек, вместе с тем убежден Гегель, не есть сплошное отчуждение, сплошной массив культуры и цивилизации. Природное, неотчужденное — это достойный и неуничтожимый соперник отчуждения. Природное постоянно вступает в конфликт с цивилизованным; арена этого конфликта — живой человек, а логика этого конфликта — та же самая логика, которую Гегель открыл в труде, но которая здесь представлена в специфической форме: как борьба «светоносных» (отчужденных) и «подземных» (природных) сил.

Вечный конфликт этих сил сопровождает, по мысли Гегеля, все сферы человеческой жизни и общественной истории. Без этой не-

прерывно возобновляющейся борьбы с подземными силами человек утратил бы всякую связь с природой и стал бы абстрактной схемой, машиной. Борьбу стихийной природы с миром отчужденного духа Гегель называет «трагедией нравственности», подчеркивая тем самым «вечность», одновременную истинность и неистинность соперничающих сторон.

Лукач не усматривает ничего мистического во взгляде на действительную историю как на драматическое действо. Мистификации возникают лишь тогда, считает он, когда Гегель использует эстетическую полноту трагического образа в качестве средства утопического решения конфликтов современного ему общества. В этом случае у Гегеля получается так, что логический анализ противоречий соскальзывает в область трагических образов, а затем в самый кровавый момент исторической драмы появляется лик Божий. Однако и здесь надо различать между мистификациями самого Гегеля (если они вообще имеют место) и мистически-иллюзорной позицией героев его феноменологической драмы, — позицией, которой автор драмы может даже сочувствовать, но и показывать одновременно, как внутренняя диалектика этой позиции цинично расправляется с ее мистическими иллюзиями. Не случайно поэтому, что Бог у Гегеля ведет себя очень странно с христианской точки зрения: вместо того чтобы со знанием дела творить вещной мир и тем самым служить гарантом его осмысленности для грешного человечества, гегелевское божество пускается в рискованное отчуждение, где оно забывает себя в вещах и ставит человеческий дух перед тяжкой задачей самоопределения. Тем самым гегелевский Бог не только не смягчает противоречий истории, но сам является их законным порождением. «В философии Гегеля, — пишет Лукач, — впервые в человеческой истории противоречивость самого человеческого существования осознается как центральная проблема философии»[34].

Но как же удавалось Гегелю держаться на пути объективного анализа противоречий истории и не соскальзывать в плоскость дешевой апологетической мифологии или пессимистической абсурдологии? Как считает Лукач, в основе этого лежит глубокая убежденность Гегеля в разумности и прогрессивности исторического процесса. Гегель не может примириться с тем, что все жертвы, которые заплатило человечество за прогресс на пути к капитализму, привели лишь к «духовному животному царству» буржуазии. В этом Гегель видит унижение человеческой сущности — именно трагедию, а не комедию нравственности — и примысливает героическую утопию[35], чтобы спасти Разум и указать выход из противоречий буржуазного общества. Как подчеркивает Лукач, страстная вера Гегеля в прогресс и гуманизм человеческой истории, скрывавшаяся в Йене за шаткостью героических наполеоновских иллюзий, приобретала ярко выраженный оптимистический пафос, без которого теряла бы смысл вся одиссея Духа, развернутая Гегелем в «Феноменологии».

«ОТЧУЖДЕНИЕ» КАК ЦЕНТРАЛЬНОЕ ПОНЯТИЕ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

В анализе гегелевской «Феноменологии» Лукач исходит из того, что основной философской проблемой этого произведения, принципом, с помощью которого Гегель окончательно преодолевает диалектику Шеллинга и представляет читателю свою собственную, является как раз принцип отчуждения (Entäusserung). Становление гегелевской категории отчуждения стало предпосылкой методологического своеобразия «Феноменологии духа» и одновременно нашло в ней свое целостное завершение, придав тем самым отчуждению, по словам Лукача, высочайший уровень философского обобщения.

Лукач был не только первым среди марксистов после Маркса, кто подверг специальному анализу логическую структуру «Феноменологии духа»; он был также первым марксистским философом, обратившим особое внимание на сам феноменологический метод Гегеля.

Согласно Гегелю, главная задача «Феноменологии духа» — служить введением к логике, для чего индивидуальному обыденному сознанию предоставляется лестница, по которой оно может взобраться до точки зрения науки. Оттого что феноменология есть лишь введение к науке, она содержит не меньше истины, чем сама наука. Феноменология и логика есть лишь два различных (особенных) способа выражения одного и того же содержания действительности.

В соответствии с главной задачей «Феноменологии» все категории здесь соотнесены со ступенями развития индивидуального сознания; здесь постоянно сохраняется ситуация «нет объекта без субъекта». В своем более позднем сочинении «Своеобразие эстетического» Лукач отмечает, что эта формула, ложная с научной точки зрения, оказывается основополагающим принципом эстетической сферы[37]. Нечто аналогичное эстетическому обнаруживает и предмет «Феноменологии духа» — «являющееся знание». Это объясняется своеобразным пониманием истины в «Феноменологии», где «каждый момент есть различие между знанием и истиной и есть движение, в котором это различие снимается»[38]. Ложное с научной точки зрения знание оказывается истинным для феноменологического рассмотрения, коль скоро в этом «ложном» знании выражаются объективные категории общественного развития, некоторый обобщенный образ эпохи, т. е. нечто типическое.

Уже в «трагедии нравственности» Гегель обосновывает неуничтожимость и неснимаемость претензий индивидуального сознания на истинность, за которыми стоит вечная борьба «подземных» и «светоносных» сил истории. Трагическому пафосу этой борьбы соответствует игровой, персонифицированный характер взаимоотношений «гештальтов» гегелевской «Феноменологии духа». Здесь трагедия разворачивается для той или иной формы (Gestalt) сознания, которой представляется, будто ее гибель и смена другой формой вытекают лишь из диалектики ее «чистой самодеятельности». Но, подчеркивает Лукач, в том и состоит своеобразие феноменологического метода, что рядом с точкой зрения индивидуального сознания по-

стоянно присутствует как общий фон целостный исторический процесс, который осуществляется за спиной действующих лиц феноменологической драмы и противостоит им как нечто чуждое. Вся «соль» феноменологической игры — во взаимосвязи этих двух сторон или планов феноменологического изображения, в постоянном, как выражается Лукач, «скольжении» от одного из них к другому. В ходе такого скольжения осуществляется тенденция к превращению ложного сознания в истинное, когда возникает понимание индивидами общественного характера их деятельности.

Здесь-то и становится ясным, почему Лукач считает «отчуждение» центральным понятием «Феноменологии духа». Ведь если бы под этим понятием Гегель подразумевал лишь творение духом своих несовершенных подобий, то о центральном значении отчуждения не могло быть и речи. Но Лукач неоднократно подчеркивает в качестве революционной заслуги Гегеля, что тот гениально угадал в «Entäusserung» фундаментальный факт жизни[39], что отчуждение в «Феноменологии» осуществляется «благодаря воплощению и отчуждению труда в вещь, причем это не простой предмет внешней, объективной действительности, измененный трудом, но центральный пункт общественных интересов, пункт перекрещивания индивидуальных стремлений, пункт перехода субъективного в объективное[40].

Принцип отчуждения Лукач кладет в основу рассмотрения всей структуры «Феноменологии». Освоение индивидом родового опыта предполагает тройное повторение исторического процесса. Это восхождение по кругам феноменологического ада в основе своей имеет диалектическую напряженность отчужденных формообразований духа.

Уже на первом круге перед сознанием проходит вся галерея духов, порожденных всемирной историей. Но они для индивидуального сознания лишь чуждая данность, мертвое разнообразие вещей, нависающих над человеком как своевольный фатум. На втором круге картина существенно проясняется; оказывается, что вещь не мертва, она есть «вещание духа», а весь мир отчужденных форм есть результат опредмечивания человеческих способностей. Только теперь индивиду открывается действительность духа, и сознание пускается в новое плавание по всемирной истории, чтобы в знакомых пристанищах обрести понятные для себя формы.

Принципом этой истории воспитания индивидуального сознания является, как подчеркивает Лукач, принцип реальной связи индивида с обществом, осуществляемый благодаря созданию условий для удовлетворения потребностей в собственном труде. Как же удается Гегелю вывести из труда все разнообразие общественной жизни? Не впадает ли при этом Гегель в мрачный «тоталитаризм» практики?

На это надо заметить, что уже «Йенская реальная философия» дает образцы гибкого и содержательного проведения принципа труда. Во-первых, это касается «труда» как общефилософского принципа развития Духа; к примеру, речь, наименовывающую деятельность мышления, Гегель выводит из «ночи» естественной данности сознания, а не дедуцирует из абстрактного понятия «труд». Но это

еще не значит, что у Гегеля «слово» первично по отношению к «делу». У Гегеля дух трудится даже тогда, и прежде всего тогда, когда он говорит, именует вещи. Речь — первая форма труда[41]. Что же касается «ночи» сознания, с которой Гегель связывает наименовывающую деятельность мышления, то это совсем не случайный образ. Это понятие представляет на первых ступенях становления духа те самые «подземные» силы человеческой истории, которые во взаимодействии с отчуждением духа образуют гегелевское понятие «трагедии нравственности». «Ночь» сознания — это природная потенция духа в человеке, которая обретает свой голос, становясь предметом труда-речи, объектом «хитрости разума»[42].

То, что «труд», «речь» а также «отношения признания» взаимоопределяемы в йенской философии духа Гегеля, — этот факт формально вписывается в интерпретацию Хабермасом гегелевского «духа» как «диалектического взаимодействия» трех равнозначных принципов (хотя инструменталистская интерпретация гегелевского понятия труда создает у Хабермаса неразрешимые трудности с гегелевским «интерсубъективным» пониманием труда). Когда Гегель определяет речь как труд сознания, как овеществление духа, он отнюдь не стремится осуществить банальную редукцию речи к труду, как это предполагает инструменталистское понятие труда. И уж, конечно, Гегель не озабочен чисто рассудочным разложением отношений языка, труда и признания на аккуратно соединимые «сходства» и «различия». Думается, что прежде всего Гегель стремится выразить всеобщий принцип бытия духа — принцип его опредмечивания, овеществления, отчуждения (Entäusserung). Язык и отношения признания, так же как и труд, создают свою *специфическую предметность,* или объективность, соответствующую их специфической субъективности; а труд, с другой стороны, так же, как речь и отношения признания, есть *специфическая субъективность,* которой соответствует специфическая предметность или объективность. Субъект-объектное отношение, таким образом, работает у Гегеля в любой форме духа. Но Хабермас не может согласиться с таким истолкованием речи, труда и признания, так как он не может отказаться от того, что роднит его теорию коммуникативного действия со всей современной традицией философствования, а именно с позицией по ту сторону различия между субъектом и объектом, с позицией, которая не определяла специфику классической философии Гегеля.

Если гегелевский «труд» как всеобщая форма духа не противоречит целостному и разностороннему пониманию последнего, то так же мало противоречит гегелевское понятие труда как конкретной исторической практики целостному и разностороннему пониманию общественной жизни. Лукач отмечает, что в «Феноменологии духа» Гегель не только не отрицает разнообразия человеческих отношений в угоду «практике», но, напротив, исходит из неуничтожимого общественного значения индивидуальных потребностей и устремлений. Однако понятие индивидуальности лишено у Гегеля той моральной возвышенности, столь присущей системам Канта и Фихте, и означает прежде всего своекорыстную

непосредственность как типичный феномен буржуазной повседневности.

В условиях капиталистического отчуждения индивид с самого начала пускается в игру, общий смысл и результат которой ему неведом: он движим своекорыстием, а между тем выявляет социальную опосредованность своей сущности. При этом диалектика труда и человеческой деятельности, пишет Лукач, включается в диалектику товарного отношения и подчиняется ей. «Ведь Гегель ясно понимает, что с помощью лишь деятельности и труда нельзя постичь сложный характер общественной предметности»[43]. Лукач не случайно называет Гегеля «учеником Смита»: игра отчужденных форм духа выступает в «Феноменологии» аналогом способа осуществления законов рыночной экономики. В логически-обобщенной форме, утверждает Лукач, речь идет у Гегеля о «феноменологической диалектике товарного отношения, которую здесь Гегель исследует объективно, в ее самодвижении, и субъективно, в ее соотнесенности с сознанием человека капиталистического общества»[44].

Отчуждение перестает быть для Гегеля процессом, который происходит с субъектом, не изменяя его сущности. На определенной степени своего развития субъект осознает всеобщий характер отчуждения как «всеобщую разорванность». Гегелю важно подвести субъект к пониманию тотальности отчуждения как продукта общественной жизни и тем самым превратить бессознательную объективную диалектику в диалектику сознательную, субъективную.

Философия и литература Просвещения — вот те формы духа, в которых, по мысли Гегеля, осознается специфическая диалектика абсолютного извращения и отчуждения. И Гегель как будто на стороне Просвещения с его позицией «чистого здравомыслия» и теорией полезности. Но дело в том, что непрерывное преобразование одной противоположности в другую — до осознания чего дошло Просвещение — никуда не направлено, это perpetuum mobile перехода противоположностей друг в друга. И Гегеля смущает, что такой переход не содержит в себе никакого идеала, направленности к прогрессу, а значит, лишен перспективы целостного и связного понимания истории.

Отсутствие подобной перспективы равнозначно для Гегеля абсурду и поэтому неприемлемо. Но, с другой стороны, ему и нечего добавить по содержанию к концепции диалектического perpetuum mobile, ведь Гегель не видит в буржуазном обществе реальной силы, способной остановить вечный двигатель отчуждения. Поэтому, отмечает Лукач, гегелевская попытка безусловно подняться над простым самопознанием капиталистического общества и таким образом достичь с ним примирения возможна только в форме утопии. В «Феноменологии духа» эта утопия не имеет конкретно-исторической формы снятия отчуждения. Заключительная глава «Феноменологии» уже не повествует о реальной истории; она, по выражению Лукача, есть «грандиозный эпос о взаимосвязях истории как завершенном процессе»[45]. На этом третьем круге феноменологического движения дух осознает непреходящие, абсолютные моменты своей истории и одновременно снимает историческую предметность, воз-

вращая ее субъекту. Тем самым мотор отчуждения останавливается, история примиряется с самой собой и с Духом, но это достигается дорогой ценой — отставкой основного принципа гегелевской диалектики.

В анализе Лукачем проблемы отчуждения у молодого Гегеля выявляется три этапа и одновременно способа осмысления этой проблемы, — способа, которые на манер гештальтов гегелевской «Феноменологии» продолжают разыгрывать свои роли и на сцене современной философии.

Во-первых, речь идет о понимании отчуждения как «лишенности»; то, чего лишен человек в ситуации отчуждения, представляется в виде абстрактного свойства или идеала. И проблема состоит не столько в осмыслении самого факта отчуждения (достойного лишь презрения), сколько в осознании этого отвлеченного идеала и в страстном желании вернуть его к жизни во что бы то ни стало. Позиция Гегеля в Берне во многом характеризуется такого рода пониманием отчуждения. Проблема отчуждения здесь именно коллективная, общественная проблема, в решении которой индивид обретает и смысл собственного существования.

Следующая позиция в становлении гегелевской концепции отчуждения — это позиция «примирения» с действительностью. Действительность уже не является сплошной позитивностью, но живым диалектическим процессом, превосходящим своей ироничностью и многозначностью фомальную узость отвлеченных идеалов. Однако чем больше Гегель стремится осмыслить действительность с точки зрения ее самой, понять, а тем самым и принять ее философским Разумом, тем отдаленнее и отчужденнее от диалектической фатальности исторического процесса оказывается жизнь субъективного сознания, тем скорее вся философская проблематика приобретает у Гегеля этически-психологический и вместе с тем неземной, трансцендентный характер. Отчуждение перестает быть проблемой истории, гражданского общества; отчуждение становится вопросом личного спасения. И если индивид принимает судьбу мира, то принимает как жертву, как Голгофу. Причем жертвовать приходится не только жизнью, но и философским Разумом.

В Йене Гегель приходит к выводу, что проблема отчуждения не может быть разумно осмыслена ни на пути мистического созерцания объективной диалектики истории, ни на пути бессильной практики категорического императива. Философии нужен иной практический принцип, а именно принцип опредмечивания сил и способностей субъекта, идея становления человека посредством его собственного труда. Проблема отчуждения здесь — это уже не проблема личного спасения на небесах, а заботы вполне земных личностей, которые, однако, не составляют более абстрактного тождества с коллективным гражданским идеалом, а действуют своекорыстно, на свой страх и риск, и только на пересечении их эгоистических интересов проблема отчуждения может обрести свою конкретную историческую всеобщность. Исторические события, институты власти и собственности, научные и философские проблемы (в том числе и проблема отчуждения человеческой сущности) — все это *сделано* са-

мими людьми. Предметность мыслей и чувств является не их вещным «выражением» или «знаком», но именно способом их *бытия*. Другое дело, что опредмеченные результаты человеческой деятельности неизбежно становятся чуждыми целям и замыслам этой деятельности, и это отчуждение есть всеобщий принцип современной жизни, от которого нельзя спастись ни в сфере «труда», ни в сфере «коммуникации».

Тотальность отчуждения, в которую ввергается философский Разум в результате сознательного следования принципу практики, с дьявольской иронией возвращает его то к немому тождеству с судьбою абстрактного земного идеала, то к мистическим поискам потустороннего спасения, т. е. к тому, что с точки зрения практики есть лишь два вида иллюзий, произведенных философией, душой отчужденного мира. Однако в каждой из указанных позиций иллюзорный момент неразрывно связан у Гегеля с приближением к исторической истине отчуждения; мистические элементы здесь как бы продолжают гегелевские открытия, и это касается не только понимания отчуждения как результата человеческой практики, но и осмысления отчуждения в ходе критики «деградировавшего идеала» (причем в силу земной природы этого идеала Гегель дает более трезвый, чем во Франкфурте, — скорее социологический, чем философский, — анализ современного ему общества), равно как и в случае примирения с действительностью, о чем уже шла речь. Внутренняя противоречивость указанных позиций выражалась также и в том, что уже в Берне, а тем более позднее все три позиции так или иначе присутствуют в гегелевском мышлении. В этом смысле в современной гегелеведческой литературе вполне справедливо делается акцент на «переходный характер» и «экспериментальный дух» ранних сочинений Гегеля[46], на что обращает внимание и Лукач в своей книге[47]. Однако довольно часто гегелеведы впадают при этом в некоторую крайность (и пример тому — интерпретация Ю. Хабермасом йенской философии Гегеля в духе «теории коммуникативного действия»), представляя философские взгляды молодого Гегеля в виде калейдоскопа очень разных, в том числе новейших, воззрений.

Становление гегелевской философии — при всей неоднозначности потерь и приобретений на этом пути — имеет свою определенную логику или тенденцию, и заслуга Д. Лукача в том, что он стремится вскрыть эту логику. Уже на самых ранних этапах гегелевского творчества Лукач старается нащупать приближение к проблематике отчуждения, ставшей потом основой архитектурного замысла всей «Феноменологии духа». При этом Лукач противопоставляет вульгарному пониманию гегелевской категории отчуждения глубокий и тонкий историзм, показывая историческую неизбежность многих фундаментальных иллюзий Гегеля и тем самым только подчеркивая величие его заслуг.

[1] О духовной атмосфере, в какой возникла эта работа, о ее месте в творческом развитии Лукача см.: *Хевеши М. А.* Дьердь Лукач и его исследование философии Гегеля как теоретического источника марксизма // *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987.

[2] Об истории философской проблемы отчуждения от Ж.-Ж. Руссо до Гегеля см.: *Погосян В. А.* Проблема отчуждения в «Феноменологии духа» Гегеля. Ереван, 1973; а также: *Mészáros I.* Marxi't Theory of Aliena ion. L., 1970.

[3] *Маркс К.* Экономико-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 159.

[4] См. об этом: *Habermas J.* Der philotophitche Ditkurt der Moderne. Frankfur a.M. Suhrkamp, 1988. S. 32, 83—85, а также: *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 336.

[5] См.: *Habermas J.* Zur Rekont ruk ion det Hit oritchen Ma erialitmut. Frankfur a.M. Suhrkamp, 1976, а также: *Habermas J.* Theorie det Kommunika iven Handelnt. Bd. I u. II. Fr. a.M., 1981.

[6] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. М., 1971. Т. 2. С. 176.

[7] *Лукач Д.* Молодой Гегель. М., 1987. С. 51.

[8] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. Т. 2, С. 68—69.

[9] *Лукач Д.* Молодой Гегель. С. 123.

[10] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. Т. 2. С. 103.

[11] Там же. С. 104.

[12] *Habermas J.* Der philitophitche Ditkurt der Moderne. S. 36—37.

[13] Ibid. S. 42.

[14] Ibid.

[15] Ibid. S. 379.

[16] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. Т. 2. С. 306.

[17] *Habermas J.* Der philotophitche Ditkurt der Moderne. S. 46.

[18] Ibid. S. 80.

[19] *Habermas J.* Arbei und In erak ion. Bemerkungen zu Hegelt Jenaer Philotophie det Geit et. // Habermat J. Technik und Wittentchaf alt Ideologie. Эта тройственная структура хабермасовской интерпретации гегелевского «духа» напоминает маркузевское рассмотрение «Йенской философии духа» как единства трех различных «медиумов интеграции»: языка, труда и собственности. См.: *Marcuse H.* Vernunf u. Revolu ion. Darmt ad u. Neuwied, Luch erhand, 1972. S. 75—76.

[20] Так, пишет Хабермас, Кассирер взял за основу своей трактовки йенской философии Гегеля диалектику символического изображения, Лукач — диалектику труда, а Т. Литт — диалектику борьбы за признание. См.: *Habermas J.* Arbei u. In erak ion. S. 31.

[21] Ibid. S. 13.

[22] *Habermas J.* Der philotophitche Ditkurt der Moderne. S. 34.

[23] *Habermas J.* Arbei und In erak ion. S. 34.

[24] Категории «Vergegent andlichung» и «En autterung» противопоставляются в данном контексте так же, как категории труда противопоставляются Хабермасом категориям интеракции: «распадению», «отчуждению» (En fremdung) и «примирению».

[25] Ibid. S. 39.

[26] *Lukacs G.* Getchich e und Klattenbewutt tein // *Lukacs G.* Werke, Frutchrif en, II. Neuwied u. Berlin, Luch erhand, 1968. S. 315.

[27] Ibid. S. 312.

[28] *Лукач Д.* Молодой Гегель. С. 384.

[29] Там же. С. 403.

[30] Там же. С. 361.

[31] В «Йенской реальной философии» Гегель специально отмечает эту роль «вещи», «труда» как условия *бытия* (курсив мой. — *С. П.*) духа, «Я»: «В труде я *непосредственно делаю себя вещью* (курсив мой. — *С. П.*), формой, которая есть *бытие* (курсив мой. — *С. П.*). *Hegel G. W. F.* Jenaer Realphilotophie. Hamburg, 1969. S. 217. Бытие духа, опосредованное его трудом, есть отчуждение (En autterung). «...Это свое наличное бытие я также отчуждаю (en auttere), делаю его чем-то мне чуждым (fremden) и в этом *сохраняю* (курсив мой. — *С. П.*) себя» (Там же.). Отчуждение, таким образом, это не только момент утраты, потерянности «Я» в результате его деятельности, но и момент сохранения, пребывания: «Я нечто совершил, и от этого Я отчужден (en autter); это отрицание положительно; отчуждение (En autterung) есть приобретение» (Ibid. S. 218).

[32] *Лукач Д.* Молодой Гегель. С. 352.

[33] «Другой индивид действителен только как отчужденный (en autter et), как то, что он из себя сделал» (*Hegel G. W. F.* Jenaer Realphilotophie. S. 252).

[34] *Лукач Д.* Молодой Гегель. С. 442.
[35] Там же. С. 549—553.
[36] Там же. С. 433.
[37] *Лукач Д.* Своеобразие эстетического: В 4 т. М.: Прогресс, 1985—1987. Т. 3. С. 150—151.
[38] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. М., 1959. С. 432—433.
[39] *Лукач Д.* Молодой Гегель. С. 595.
[40] Там же. С. 527.
[41] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. Т. 2. С. 292—293.
[42] Вряд ли можно согласиться с Лукачем в том, что переход от «ночи» сознания к отчуждению духа в «имени» есть мистическое ограничение Гегелем принципа отчуждения (*Лукач Д.* Молодой Гегель. С. 363). Скорее у Гегеля речь идет об имени как наиболее простой (и, возможно, исторически самой первой) форме труда как опредмечивания, отчуждения духа.
[43] *Лукач Д.* Молодой Гегель. С. 528.
[44] Там же. С. 545.
[45] Там же. С. 554.
[46] См. об этом: *Мотрошилова Н. В.* Путь Гегеля к «Науке логики». М., 1984. С. 95 и далее.
[47] *Лукач Д.* Молодой Гегель. С. 289.