

*А. Б. Паткуль, Ю. М. Романенко**

РЕЦЕПЦИЯ ФИЛОСОФИИ Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ**

В статье прослеживается история рецепции идей Г. В. Ф. Гегеля в феноменологической философии. В качестве основного материала исследования выступают прежде всего труды немецкоязычных феноменологов. Показывается, что такая рецепция включает в себе определенный слом. Этот слом разделяет более ранний период становления феноменологии (Брентано, Гуссерль), для представителей которого Гегель является представителем фазы упадка европейской философии или же романтического, т. е. ненаучного, идеализма, и более поздний (Хайдеггер, Финк, Сартр), где философия Гегеля выступает значимым событием истории философии, требующим феноменологического истолкования, либо даже мотиватором для создания собственных философских проектов.

Ключевые слова: история европейской философии, абсолютный идеализм, романтический идеализм, онто-теология, космо-онтологические понятия, феноменология, Гегель.

A. B. Patkul, Yu. M. Romanenko

ADOPTION OF G.W.F. HEGEL'S PHILOSOPHY IN PHENOMENOLOGY

In our paper, we trace the history of adoption of G.W.F. Hegel's philosophy by some disciples of phenomenological philosophy. The research is based on the analysis of the works of German-speaking thinkers par excellence. At the same time, we take French phenomenology into account. We outline that this adoption contains a switch from the earlier stage to the later one. Namely, the representants of the first stage (Brentano, Husserl) attacks philosophy of

* Паткуль Андрей Борисович, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет; a.patkul@spbu.ru

Романенко Юрий Михайлович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; yr_romanenko@rambler.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций».

Hegel as an example of the decay of the European philosophy and so-called romantic idealism. The later phenomenologists (Heidegger, Fink, Sartre) recognize Hegel both as an important and serious figure of the history of Western philosophy, and impulse for development of their own philosophical projects.

Keywords: history of European philosophy, absolute idealism, romantic idealism, onto-theology, cosmo-ontological concepts, phenomenology, Hegel.

Говоря о рецепции философии Гегеля в трудах авторов, принадлежащих к феноменологическому направлению мысли, невозможно не констатировать *амбивалентность* их отношения к наследию создателя системы абсолютного идеализма. Со стороны одних феноменологов мы видим резкое отрицание философской значимости Гегеля, для других он служит мощным мотиватором для собственных исследований и, нередко, верным попутчиком в них. Характерно, что амбивалентность эта имеет свою хронологическую размерность, что она тесно связана с историей становления самого феноменологического движения. Так, на раннем этапе становления феноменологии и даже в его, этого становления, своеобразном историческом затакте фигура Гегеля как философа вызывает подозрительное отношение к себе. Но в дальнейшем становлении феноменологического движения, с расширением теоретических интересов у феноменологов меняется и отношение к Гегелю. У некоторых мыслителей именно гегелевская философия выступает своеобразным катализатором для размежевания с предшествующими фигурами в истории феноменологии и создания собственных феноменологических проектов. Но даже если этого не происходит, изменение в оценке гегелевской мысли оказывается маркером значительного сдвига в истории феноменологической философии. Попробуем разобраться в этом детальнее.

* * *

Сформированное неприятие гегелевской философии можно обнаружить уже у Ф. Brentano (в настоящей статье мы опускаем рассмотрение ключевой для всей описываемой традиции критики гегелевской философии фигуры Адольфа Тренделенбурга). Brentano, как известно, стоял у истоков современной феноменологии. Для него, пожалуй, значимой в данной связи является не фигура Гегеля сама по себе, а принадлежность его к тому направлению немецкой философии, которое идет от Канта. Кант же, согласно брентановской концепции истории философии, является начинателем стадии упадка в современной для Brentano философской мысли. Напомним общую концепцию историко-философского процесса, предложенную этим мыслителем. Brentano считает, что в каждой исторической эпохе — античности, Средних веках и Новом времени — можно выделить четыре последовательные стадии, так, что при этом будет наблюдаться своеобразная изоморфность стадий становления истории философии в этих, самих по себе столь различных, эпохах. К таким стадиям относятся следующие: (1) «все восходящее развитие» теоретического интереса, (2) ослабление теоретического интереса из-за превалирования практических мотивов, (3) господство скептицизма, (4) упадок — стадия измышления «совершенно неестественных способов познания», «гениальных непосредственных интуитивных способностей»

и т. п. Так вот, согласно Brentano, одним из, скажем так, инициаторов периода упадка в нововременной философии, наряду с шотландской школой здравого смысла, выступил Кант. Ведь он и шотландцы понимали себя как реакцию на скептицизм Юма, т. е. на кульминацию третьей, скептической, стадии в философии Нового времени. Brentano пишет:

За этим скепсисом (скептицизмом Юма. — А. П., Ю. Р.) вновь следует мощнейшая реакция, которая спасает познание посредством неслыханного и неестественного метода, и даже в дальнейшем продвижении пытается безмерно [его] расширить [3, с. 45].

В рамках данной статьи неуместно разбирать по-своему очень важную критику Brentano в адрес кантовской философии. Отметим только, что австрийский философ отлично понимает, что весь последующий немецкий идеализм, включая Гегеля, не мог бы состояться без кантовского начинания, выступая его закономерным продолжением, как раз и «пытаясь безмерно расширить» «неслыханный и неестественный метод» Канта. И история немецкого идеализма — это последовательная история упадка, начало которому было положено трудами Кёнигсбергского философа. По словам Brentano, «после Канта почва ушла из-под ног у целого поколения» [3, с. 48], так, что «искусственные конструкции и противоестественные аргументы стали введением к сумасбродствам его последователей» [2, с. 64]. Эпоху послекантовского идеализма в целом он характеризует как «мнимые “золотые” времена философии», которые на деле были временами «крайней философской невежественности» [2, с. 69]. Вообще Brentano в этом отношении придерживается вполне стандартной историко-философской схемы, согласно которой история послекантовского немецкого идеализма — это история учений, каждое из которых следует за другим в некоторой единой сукцессии, и в ней на смену Канту приходит Фихте с его методологическим учением о тезисе, антитезисе и синтезе, учение Фихте сменяется философией Шеллинга, основывающейся на интеллектуальном созерцании как «в чистом виде абсолютном виде познания», а за Шеллингом уже следует Гегель. Основную установку философии Гегеля Brentano реконструирует следующим образом:

Гегель исходит из совершенно бессодержательного мышления, делает отрицание средством диалектического продвижения, и после нескольких па, которые он исполнил в тройном такте утверждения, отрицания и единства обоих, он считает достигшим себя высокой цели [3, с. 47].

Из-за этого мнимого достижения «высокой цели»

мир лежал молитвенно на коленях перед Гегелем и внимал ему, когда тот вещал, что обладает в лице своей абсолютной философии окончательным завершением всего исследования и способен с помощью своего диалектического метода — отправляясь от совершенно пустого понятия, совершенно бессодержательного мышления — позволить спонтанно развиваться всей полноте истины [2, с. 69–70].

Яркое описание характера гегелевской философии дает Brentano и в полемической работе, посвященной Шеллингу:

Гегель демонстрирует необъятную начитанность. Он собрал самые многообразные знания, чтобы поместить их в трехзеркальный калейдоскоп своего диалектического метода, а затем, в его своеобразной манере, планомерно почлененным, представить в качестве зрелища публике [15, S. 125].

Вероятнее всего, свое неприятие гегелевской мысли Эдмунд Гуссерль, основатель феноменологической философии в собственном смысле, наследует от своего учителя — Франца Brentano. Во всяком случае, характер критики Гегеля Гуссерлем во многом напоминает критику Brentano, а установки Brentano, особенно относительно научности философии, во многом составляют общую рамку, нередко остающуюся у Гуссерля нетематизированной, в которой им осуществляется рецепция немецкой классической философии в целом. Впрочем, нельзя сказать и того, что рецепция кантовской и послекантовской философии у Гуссерля слепо копирует историко-философские схемы Brentano. Даже при первом приближении можно увидеть, что та Brentanовская схема, согласно которой и Кант, и послекантовские идеалисты принадлежат единой линии упадка современной философии, у Гуссерля уже не работает. Отвлекаясь от множественных деталей интеллектуальной биографии Гуссерля, внутренние трансформации которой могли бы продемонстрировать также и смещения в отношении основателя феноменологии к немецкой классике, можно с уверенностью констатировать, что к 1910-м гг., т. е. приблизительно ко времени перехода Гуссерля на позиции трансцендентального идеализма, отношение его к Канту уже заметно отличается от отношения к Канту со стороны Brentano. Соответственно, и граница исторических «стадий» философии проводится Гуссерлем существенно иначе, чем у его учителя, причем делается это достаточно своеобразно и по сравнению с другими историко-философскими концептуализациями истории послекантовской философии. Это своеобразие, к сожалению, пока еще недостаточно проанализировано и оценено историками философии. Основанием для разделения «стадий» у Гуссерля выступает, скажем так, воля к подлинному исполнению философии как строгой в феноменологическом смысле этого слова науки. И здесь обнаруживается, что, в отличие от Brentano, философия Канта у Гуссерля уже не выступает отправной точкой в истории упадка современной философии. Напротив, кантовский критицизм представляет собой, с его точки зрения, одну из последних радикальных попыток учреждения философии как строгой науки. В этом смысле для Гуссерля исторический слом между «стадиями» философии проходит прямо по истории немецкого классического идеализма, разбивая традиционно, казалось бы, единый континуум этого направления на две части, значимость которых в истории попыток учреждения философии как строгой науки несоизмерима. С одной стороны, это (употребим здесь словарные термины) субъективный идеализм. Его значимость в указанном деле отрицать невозможно. А с другой стороны — различные версии объективного и абсолютного идеализма, которые, как бы они ни декларировали себя в качестве научных систем, не имеют никакого отношения к философии как науке, а только симулируют волю к построению научной философии. Эта часть для истории учреждения философии как строгой науки остается малозначимой.

Итак, историческая граница в рамках немецкой классической философии проводится Гуссерлем через философию *Фихте*. Поэтому Кант и ранний Фихте объявляются им представителями научной философии, а уже поздний Фихте, Шеллинг, Гегель и мн. др. — имеющими дело с научной философией только номинально. В статье «Философия как строгая наука» Гуссерль пишет:

Такая хорошо сознанная воля к строгой науке характеризует сократовско-платоновский переворот философии и точно также научные реакции против схоластики в начале нового времени, в особенности декартовский переворот. Данный ими толчок переходит на великие философии XVII и XVIII столетия, обновляется с радикальнейшей силой в критике разума Канта и оказывает еще влияние на философствование Фихте [8, с. 131–132].

Каким же образом историко-философски классифицирует Гуссерль тогда философию Гегеля? Думается, что на этот вопрос можно дать однозначный ответ: *для создателя феноменологии философия Гегеля — это романтическая философия*, т. е. такая философия, в которой отсутствует критика разума. Подобная идентификация гегелевской мысли весьма нетривиальна. Она важна, прежде всего потому, что как раз Гегель известен именно как радикальный критик романтизма в философии, течения, которое имеет свое историческое и концептуальное начало как раз в субъективном идеализме Фихте. И критика Гегелем романтизма во многом основывается на ограничении притязаний конечной субъективности, рефлексии и созерцания в пользу абсолютного разума, который, с точки зрения Гегеля, находит себе воплощение в абсолютной системе научного познания (ср.: [5, с. 481–485]). Теперь мы видим, что именно эта неограниченная абсолютизация разума у Гегеля, его претензии на завершённую форму философии как абсолютной науки разума и есть то, что составляет романтизм его философии в глазах Гуссерля. Гегель, конечно, декларирует философию в качестве науки, даже в известном смысле доводит до предела идею научной философии, но как раз это некритическое отношение к разуму и обнаруживает неподлинность его воли к разработке научной философии. Наука разума у Гегеля — это мнимая наука. Гуссерль ставит такой диагноз гегелевскому философскому начинанию:

Только в романтической философии впервые наступает перемена. Как ни настаивает Гегель на абсолютной значимости своего метода и учения — в его системе все же отсутствует критика разума, только и делающая вообще возможной философскую научность. А в связи с этим находится и то обстоятельство, что философия эта, как и вся романтическая философия вообще, в последующее время оказала дурное действие в смысле *ослабления и искажения* исторического влечения к построению строгой философской науки [8, с. 132].

В итоге Гуссерль формирует особое понятие *романтического идеализма*, с помощью которого он описывает основное направление послекантовской немецкой философии. К этому направлению, среди прочих, принадлежит, разумеется, и Гегель, хотя нельзя сказать и того, что последний выступает в трактовке Гуссерля центральным персонажем этого типа идеализма. Попробуем в самых общих чертах реконструировать содержание данного по-

нения — это, безусловно, прольет дополнительный свет и на гуссерлевское понимание гегелевской философии. Хотя из выделенных черт «романтического идеализма» не все в одинаковой степени могут быть отнесены к Гегелю. И так, по мнению Гуссерля, (1) романтический идеализм — это такая философия, которая предполагает особую познавательную способность: разумное, или интеллектуальное созерцание. Этот пункт, казалось бы, нельзя отнести к гегелевской философии, тем более что значительная часть проводимой в ней методологической критики направлена как раз против понятия интеллектуального созерцания и маркирует эпистемологическую ограниченность созерцания вообще. Гуссерль тем не менее полагает, что «Гегель возводит его (диалектический метод. — А. П., Ю. Р.) к интеллектуальному созерцанию Фихте» [18, S. 409]. Причем такое созерцание ведет за пределы времени как универсального синтеза, в котором, согласно Гуссерлю, исполняется жизнь сознания. (2) Методологически романтический идеализм ориентируется на диалектику, применяя ее в положительном смысле, тогда как еще у Канта она имеет негативное значение. В качестве такого метода она представляет собой реконструкцию мирового процесса. (3) В рамках романтического идеализма принимается, что «научная» философия должна быть беспредпосылочной, т. е. обоснованной в едином абсолютно простом и достоверном положении, задающем как форму, так и содержание философской науки. К сожалению, Гуссерль не делает в этой связи специального акцента на Гегеле, т. к. в случае именно этого философа ситуация, как известно, сложнее — и первое положение науки является у него простым и непосредственным в том только смысле, что оно предполагает абсолютное снятие всех возможных опосредствований. (4) Метод романтического идеализма *демонстративный*, а именно здесь производится дедукции всех последующих положений из первого абсолютно простого и достоверного — тезис, также требующий определенной ревизии в применении его к гегелевской философии. (5) В романтическом идеализме происходит «гипостазирование формальных понятий», при котором «совершенно всеобщие формальные понятия становятся реальными существованиями» [18, S. 411]. (6) Романтический идеализм содержит в себе претензию на создание всеобъемлющей завершенной системы наук, системы, охватывающей все и абсолютно все области сущего, соответственно, все и абсолютно все отдельные науки. Она имеет, как говорит Гуссерль, «универсалистический характер» [18, S. 412]. Тем самым философия должна давать форму и обосновывать все эмпирические науки.

Гуссерль считает эти претензии романтического идеализма неосуществимыми, а сам идеализм такого толка рассматривает, скорее, как исторический эпизод, обусловленный тем, что как раз во время становления романтического идеализма начали активно развиваться науки нового типа, отличного от классического новоевропейского естествознания, — специфические науки о духе. Гуссерль пишет:

Кант исходил из физики, но немецкие идеалисты формировались во время расцвета Нео-ренессанса, их образование находилось всецело в сфере наук о духе. Математическое естествознание оставалось им всецело чуждым и непонятным для них [18, S. 407].

И системы немецкого послекантовского идеализма выступали как несовершенные формы этих наук, формы, не получившие еще настоящего научного фундирования. А сегодняшнему (уже для Гуссерля) человеку едва ли доступно для понимания, чего же хотели эти мыслители, включая Гегеля:

На самом деле для расхожего мнения они (философы немецкого идеализма. — А. П., Ю. Р.) дистанцированы еще дальше, чем чужеродные философии чуждых культур самых далеких времен и эпох, дальше, чем философии древних индийцев [18, S. 407].

Вместе с тем стоящий на позициях трансцендентального идеализма Гуссерль все же видит в философах романтического идеализма здоровое звено, состоящее в том, что все они, так или иначе, рассматривают «все формирования природы с точки зрения чистого сознания» [18, S. 408]. Поэтому основатель феноменологической философии оптимистически полагает, что «феноменология призвана и находится в состоянии вновь восстановить разрушенные мосты и вернуть нам великие духовные ценности идеалистической философии» [18, S. 407].

Впрочем, вопреки этому сдержанному оптимизму и довольно туманным обещаниям «вернуть великие духовные ценности идеалистической философии» отношение Гуссерля к гегелевской философии остается, скорее, критическим. По-настоящему оценка философии Гегеля меняется только у другого классика феноменологии — Мартина Хайдеггера, чье интеллектуальное становление пришлось, по свидетельству В. В. Бибихина, на время, когда «возвратилось внимание к Гегелю и Шеллингу» [1, с. 4]. Впрочем, и здесь многое зависит от хронологии становления Хайдеггера как философа.

Так, в более ранних работах Хайдеггера влияние Гегеля не столь заметно. Эту незаметность особенно хорошо подчеркивает та роль, которую среди немецких классиков для специфической хайдеггеровской постановки ведущего исследовательского вопроса в этот период играют Кант и идущая от него традиция трансцендентальной философии. Ж. Гронден говорит даже о некоторой «унаследованной от Риккерта» (Генрих Риккерт был одним из научных руководителей Хайдеггера во время его обучения во Фрайбургском университете. — А. П., Ю. Р.) «лишенной оснований антипатии» молодого Хайдеггера к Гегелю (см.: [7, с. 132–133]). Впрочем, утверждать, что молодой Хайдеггер полностью игнорирует гегелевское наследие, было бы преждевременно. Так или иначе, очевидно, что (1) Хайдеггер, говоря об истории онтологии, постоянно имеет в виду Гегеля как своеобразного завершителя той онтологической традиции, которая берет свое начало в античности у Платона и Аристотеля. История эта привела к тому, что у Гегеля бытие стало пониматься как «неопределенное непосредственное». В первом же параграфе «Бытия и времени» философ пишет:

И когда наконец *Гегель* определяет «бытие» как «неопределенное непосредственное» и кладет это определение в основу всех дальнейших категориальных экспликаций своей «логики», то он держится той же направленности взгляда, что античная онтология, разве что упускает из рук уже поставленную Аристотелем проблему единства бытия в противоположность многообразию содержательных «категорий» [11, с. 3].

Кроме того, (2) можно обнаружить, что один из ключевых онтологических тезисов Хайдеггера номинально сформулирован очень близко к гегелевскому тезису о тождестве чистого бытия и чистого ничто начала науки логики. Разумеется, сам смысл хайдеггеровского отождествления бытия и ничто, основанного на его тезисе онтологической дифференции, весьма далек от имеющего логический характер отождествления этих терминов у Гегеля. Тем не менее, обсуждая свое понимание соотношения этих терминов, Хайдеггер не забывает всякий раз ссылаться именно на гегелевские формулировки положения о тождестве чистого бытия и чистого ничто. Наиболее показательным это производится создателем фундаментальной онтологии в курсе лекций «Основные проблемы феноменологии» (1927) и инаугурационной лекции «Что такое метафизика?». (3) На важный параллелизм хайдеггеровской фундаментальной онтологии с абсолютным идеализмом Гегеля указывает и та методологическая роль, которая отводится истории философии — и как процессу, и как концептуализирующей этот процесс философской рубрике — в каждом из названных образцов. Пожалуй, едва ли кому-то еще в истории философии, помимо Гегеля и Хайдеггера, удалось столь эффектно представить собственное философское начинание как существенный момент самой истории философии, которая в известном смысле завершается и обращается этим начинанием — так, чтобы само содержание этого начинания еще раз удостоверилось самой этой историей. Наконец, (4) важнейшим и уже недвусмысленным свидетельством присутствия гегелевского контекста в философии Хайдеггера еще в период разработки им фундаментальной онтологии является § 82 «Бытия и времени». Здесь он анализирует соотношение времени и духа в философии Гегеля. Примечательным является то обстоятельство, к какому именно тексту Гегеля обращается Хайдеггер для обсуждения интересующего его вопроса: он берет на вооружение не «Феноменологию духа» или «Философию духа», а гегелевскую «Философию природы», оправдывая это тем, что у Гегеля сохраняется верность идущей от Аристотеля традиции рассматривать время в физике. Автор «Бытия и времени» подчеркивает, что Гегель «проводит интерпретацию времени из первичной ориентации на нивелированное теперь» [11, с. 431], трактуя его как «наглядное становление». Хайдеггер приходит к такому выводу:

Адекватнейшее выражение гегелевской концепции времени лежит поэтому в определении времени как отрицания отрицания (т. е. точечности). Здесь последовательность теперь в предельнейшем смысле формализована и бесприммерно нивелирована. Только из этой формально-диалектической концепции времени *Гегель* может вывести взаимосвязь между временем и духом [11, с. 432].

Эта характеристика времени у Гегеля и объясняет то, как дух вообще может «впасть» во время: «Поскольку непокой развития духа, ведущего себя к своему понятию, есть *отрицание отрицания*, ему оказывается присуще в его самоосуществлении впадение “во время” как непосредственное *отрицание отрицания*» [11, с. 434]. В итоге Хайдеггер заключает: «*Гегель* показывает возможность исторического осуществления духа “во времени”, возвращаясь к *тождеству формальной структуры духа и времени как отрицания отрица-*

ния» [11, с. 435]. Нетрудно догадаться, что для Хайдеггера с его идеей экзистенциально-горизонтной временности такая диалектическая концепция времени, основанная на «формализованной» и «нивелированной» последовательности «теперь», оказывается неприемлемой.

Итак, можно считать установленным, что Хайдеггер принимал во внимание гегелевское наследие уже в период разработки фундаментальной онтологии, т. е. в тот период, когда он придерживался трансцендентально-феноменологической установки. Впрочем, фигура Гегеля в это время еще остается на периферии его теоретического интереса. Ситуация значительно трансформируется на рубеже 20–30-х гг., когда происходит т. н. «поворот» в мышлении философа. «Поворот» этот представляет собой отказ Хайдеггера от завершения проекта фундаментальной онтологии и переход к т. н. бытийно-историческому мышлению. Он может быть, далее, охарактеризован посредством, по крайней мере, двух моментов: через (1) отказ от онтического фундирования онтологии и через (2) отход от понимания философии как науки, которого Хайдеггер придерживался в свой трансцендентальный период.

И здесь можно отметить, что, с одной стороны, в период «поворота» и после него число обращений Хайдеггера к трудам Гегеля значительно возрастает по сравнению со временем разработки фундаментальной онтологии. Хайдеггер читает доклад «Гегель и проблема метафизики» в Амстердаме 22 марта 1930 г., значительно позднее — 26 июля 1958 г. в Гейдельберге — во многом подводящий итоги доклад под названием «Гегель и греки». Философ проводит занятия по различным гегелевским работам (в т. ч. в контексте работ других представителей послекантовского идеализма), отдавая при этом предпочтение «Феноменологии духа», особенно — введению в этот гегелевский трактат. На основе занятий, посвященных этому введению, им создается программная работа «Гегелевское понятие опыта» (1942/1943), где философ буквально по абзацам анализирует данный фрагмент из перспективы бытийно-исторического мышления. Фигура Гегеля, как и вообще гештальт немецкого идеализма, постоянно присутствует в цикле работ Хайдеггера, посвященных проблематике события («Работы по философии», «Осмысление» и пр.). Но с другой стороны, даже если и не учитывать такое усиление интереса к конкретным текстам создателя системы абсолютного идеализма, можно допустить, что сам процесс отказа от исполнения философии в трансцендентальной установке и выход на просторы бытийно-исторического мышления в каком-то смысле находит себе параллель в истории немецкой классической философии с ее переходом от конечного Я к абсолютной субъективности. Конечно, у Хайдеггера нет такого перехода, тем более что любая идея субъективности, даже конечной, подвергалась им критике и деструкции. И названная параллель должна пониматься как весьма условная. Тем не менее, если брать некоторые аналогии, то можно было бы сказать, что Хайдеггер периода до «поворота» движется во многом в горизонте, намеченном Кантом, тогда как после «поворота» этот горизонт расширяется благодаря мысли Гегеля и Шеллинга. Такая аналогия тем более вероятна, что как раз во время, соответствующее хайдеггеровскому «повороту», философ начинает углубленно изучать труды послекантовских немецких идеалистов, и что, по его собственному признанию, «ему при этом “заново открывается мир”» (цит. по: [7, с. 132]).

К сожалению, здесь нет возможности анализировать все работы философа, посвященные Гегелю. Попробуем, как и прежде, в нескольких пунктах наметить наиболее значимые моменты отношения Хайдеггера после его «поворота» к мысли Гегеля.

(1) Как и ранее, Гегель выступает у Хайдеггера значимым, выделенным пунктом в истории бытия и его осмысления в философии. Важность Гегеля в этом отношении только усиливается. Если для Хайдеггера периода фундаментальной онтологии ключевыми фигурами истории онтологии были Аристотель, Декарт и Кант, имя Гегеля приводилось, скорее, для иллюстрации редукции бытия к «неопределенному непосредственному», то для более позднего периода его интеллектуальной биографии Гегель начинает приобретать все большее значение. Хайдеггер пишет:

Своеобразие философии Гегеля прежде всего в том, что за ее пределами уже не существует *более высокой* точки самосознания духа. Поэтому в будущем невозможно утвердиться на чем-то таком, что — как в свое время сделала сама Гегелева философия, заранее подчинив себе всякую раннюю — было бы выше его систематически [13, с. 16].

Это, разумеется, не означает ни того, что именно гегелевская систематика полностью завершает в метафизическом отношении историю все возрастающего забвения бытия, ни того, что после Гегеля невозможна никакая самобытная мысль. В первом случае, пожалуй, намного рельефнее у Хайдеггера осмыслено значение фигуры Фридриха Ницше (при том, что в некоторых изводах финал истории забвения бытия вообще обходится у Хайдеггера без упоминания Гегеля — так, что она движется от Лейбница через Шеллинга к Ницше). Во втором случае речь идет о том, что нужно сделать своего рода шаг в сторону от завершенной истории «самосознания духа» (этот шаг совершает на свой лад и Х.-Г. Гадамер — а именно шаг от завершенной философии субъективности в сторону стихии языка. Ср.: [4, с. 403–445]); точнее, «шаг назад — шаг от непомысленного, от различия как такового, в требующее мысли» [14, с. 37].

(2) В более поздний период хайдеггеровской мысли все отчетливее выступает та важность, которую для него играло тогда гегелевское понимание значения истории для философии — как можно догадаться, это было обусловлено уже тем, что поздняя мысль Хайдеггера — это мысль бытийно-историческая. Как считает Хайдеггер,

Гегель определяет саму по себе историю таким образом, что в своей основной черте она должна оказаться философской. <...> До Гегеля ни один философ не достигал такого обоснования философии, которое позволяло бы и требовало бы, чтобы философия одновременно и двигалась бы в своей истории и чтобы это движение было самою философией [12, с. 381–382].

Нечто похожее пытается предложить и хайдеггеровская история бытия с ее эсхатологией забвения такового и необходимостью сделать шаг назад в упреждающую нескртыость.

(3) Фигура Гегеля маркирует для позднего Хайдеггера также и кульминацию истории европейской метафизики как *онто-тео-логии*, которая вписана

в историю бытия и, можно даже сказать, составляет ее средоточие. Здесь ключевым является тот гегелевский тезис, что его логика, т. е. наука, обосновывающая всю систему философских наук, есть также — по крайней мере, в своей объективной части — и онтология, а в качестве таковой она есть также и изображение Бога, «каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» [6, с. 28]. Поэтому

теперь мы понимаем имя «логика» в том существенном смысле, который включает в себя и название, употребляемое Гегелем, и тем самым проясняет его, а именно, как имя того мышления, которое везде и всюду постигает из основы и обосновывает сущее как таковое в целом, исходя из бытия как основания (λόγος). Основная черта метафизики зовется онто-тео-логикой [14, с. 45].

В сфере феноменологии духа этому соответствует понимание присутствия абсолютного как собранности явлений сознания в парусии абсолютного духа, ибо «парусия абсолютного свершается как феноменология. <...> Феноменология духа есть парусия абсолютного» [17, S. 204–205]. Завершенность и того, и другого требует от мышления, как считает Хайдеггер, «шага назад». Но этот шаг назад есть шаг в «забытость различия» [14, с. 37]. И он неизбежен, поскольку, в отличие от Гегеля, «для нас дело мышления, согласно предварительному именованию, есть различие как различие» [14, с. 34].

(4) Возможно, именно с этой проблематикой различия связан хайдеггеровский интерес к *негативности* у Гегеля. Негативность мыслится у Гегеля как принцип абсолютного различия: само абсолютное понятие в силу заключенной в нем изначальной негативности способно отделять себя от себя самого, а за счет этого и самого себя определять. Возникает закономерный вопрос: «Может ли различие как дело мышления у позднего Хайдеггера пониматься из негативности как различающего принципа у Гегеля?». Хайдеггер считает, что это невозможно, прежде всего потому, что негативность у Гегеля на самом деле не изначальна, что она, с одной стороны, уже подчинена тому тождественному, относительно которого она выступает негацией, а с другой стороны, в качестве негации самой себя она себя снимает. Поэтому гегелевская философия «должна неким особым образом *включать в себя негативность*, т. е. не принимать ее *всерьез*» [13, с. 54]. «Поэтому *негативность* одновременно и *снятие*» [13, с. 61].

На приведенных примерах видно, что именно у Хайдеггера, особенно в его более поздний период, феноменология начинает относиться к философии Гегеля всерьез — и хотя она, к счастью, не становится разновидностью гегельянства, возможности, предлагаемые гегелевским наследием для дальнейших философских исследований, мотивируют продуктивный диалог феноменологической традиции с этим наследием. Особенно важным для самоопределения в рамках этой традиции оно оказалось еще для одного мыслителя — Ойгена Финка. В размежевании со своим учителем, Эдмундом Гуссерлем, этот философ пытается реабилитировать «спекулятивное понятие» для феноменологического исследования, что недвусмысленно отсылает к той традиции философии, к которой принадлежит и Гегель и которая, как мы видели, была основательно подвергнута критике Brentano и Гуссерлем именно за введение «совершенно

неестественных способов познания», «гениальных непосредственных интуитивных способностей». Такое отношение к философской спекуляции обусловлено, как считает Финк, тем, что

гуссерлевская концепция дескриптивно-аналитического стиля задана его пред-
рассудком относительно спекулятивной традиции философии (спекулятивно =
формально = абстрактно = примат понятия = оторвано от созерцания!) [10, с. 48].

Объясняет он это той интеллектуальной средой, в которой формировалась исходная установка гуссерлевской философии. Финк пишет следующее:

Духовная «среда» Гуссерля: позитивизм, психологизм, естествознание. От позитивизма Гуссерль взял антиметафизическую, антиспекулятивную установку и идола данности, от психологизма — идею интенциональности, от культа естественных наук — формальную руководящую идею философии как строгой науки. Это среда конца XIX в. (естественно-научное мировоззрение без метафизики, психология фактов сознания, позитивистский культ фактов); три имени: Мах, Brentano, Вейерштрасс! [10, с. 48–49].

Характерно, что среди имен, маркирующих для Финка условия изначальной слепоты Гуссерля к спекуляции и ориентации его исключительно на дескриптивную методологию, звучит имя *Брентано*. Такой установке, по мнению Финка, недостает именно гегелевского понимания философии, согласно которому таковая изначально является «предоставлением своих понятий», отличающимися как от картезианского сомнения, так и от феноменологического анализа предзаданных понятий.

Предоставление понятий — это полагание понятий сущего, а именно не как субъективного представления о сущем, не касающегося сущего в себе, а как набросок онтологических фундаментальных понятий, лежащих в основе всякого различения сущего, — как сущего в себе, так и субъективного представления [10, с. 57].

Поэтому «для Гегеля само возражение Гуссерля (против примата методологизма. — А. П., Ю. Р.) было бы все еще слишком наивным: обращенность к самой вещи (*Sachlichkeit*) без понятия вещи!» [10, с. 58].

Влияние Гегеля можно обнаружить в самых разных феноменологических разысканиях, осуществленных Финком. Одним из наиболее знаковых текстов здесь является его феноменологическая интерпретация философии самого Гегеля, говоря точнее, гегелевской «Феноменологии духа». Благодаря ей Финк показывает, что сила спекулятивного подхода Гегеля коренится еще и в том, что его фундаментальные понятия являются *космо-онтологическими*. Такой их характер напрямую перекликается с подходом самого Финка, в частности с его идеей космологического различия. Этот феноменолог считает, что всеобщность базовых спекулятивных понятий философии Гегеля — это всеобщность, превышающая всеобщность вида и рода. При этом они являются «всеобщими» в ином смысле — в том, что они позволяют мыслить все (*das All*), универсум, мир. Эти понятия суть фундаментальные космологические понятия, которые, правда, отсылают к примеру некоторого внутримирного

сущего, но сразу же, как считает философ, отрываются от него и индуцируют схватывание всемирного, универсального смысла. Их поэтому нельзя понимать так, как понимаются понятия, описывающие те или иные внутримирные области сущего. Финк пишет:

Основные понятия Гегеля имеют космо-онтологический характер, они не становятся понятнее или яснее, если мы их попытаемся зафиксировать в перспективе позитивных наук, если захотим отследить их в качестве предзаданных вещных моментов [16, S. 15].

И в этом отношении такие понятия спекулятивны, они тем самым разрывают ограниченность традиционной феноменологии дескрипцией наглядно данного в созерцании.

* * *

В нашем обзоре мы ограничились четырьмя фигурами, представляющими немецкую, точнее, немецкоязычную феноменологию. Это, разумеется, не вполне справедливо — ведь влияние гегелевской философии испытали и другие национальные традиции феноменологической мысли, не исключая, кстати, и русскую.

Вопрос об особенности трансформации идей гегелевской философии через призму феноменологического метода в русской философской традиции представляется достаточно сложным в силу ряда исторических обстоятельств. Работа по прояснению этой проблемы еще должна быть проделана. Здесь же мы кратко обозначим исходное направление феноменологической интерпретации гегелевской системы идеалистической диалектики, которое возникло в начале XX в., обещавшее стать оригинальным движением, однако трагически прерванное по определенным социально-политическим причинам. Уместно обратиться в связи с этим к творчеству таких самобытных мыслителей России первой трети XX в., как А. Ф. Лосев и Г. Г. Шпет, которые одними из первых обратили внимание и освоили эвристические идеи гуссерлевской феноменологии, используя их в своих философских концепциях. В гегелевском и гуссерлевском учениях есть общие моменты, однако еще больше различий, начиная с различия установок объективного и субъективного идеализма. Но именно эти различия являются условием возникновения новых идей, что отразилось в оригинальных проектах двух русских философов.

Так, А. Ф. Лосева, опиравшегося в раннем периоде творчества на идеалистические учения Платона и Гегеля, привлекла философия Гуссерля, поскольку последний предложил новую концепцию идеации в рамках феноменологического метода. Методологической особенностью ранних произведений Лосева в 20-е гг. была попытка объединить гегелевскую диалектику и гуссерлевскую феноменологию, несмотря на то что между ними имеется определенный исторический и мировоззренческий разрыв. В результате у него получился своеобразный методологический комплекс — феноменологическая диалектика, которую он применил в исследованиях эстетики, мифа, музыки и пр. Так были созданы оригинальные тексты А. Ф. Лосева: «Диалектика художественной формы» (1927), «Музыка как предмет логики» (1927), «Диалектика мифа»

(1930). В них автор сделал попытки выявить феноменологические основания эстетики в целом, описать самоочевидное содержание мифологического сознания, определить музыку как самобытный темпоральный феномен и т. п.

Г. Г. Шпет еще раньше обратился к философии Гуссерля, и даже учился у него. Методологической спецификой русского мыслителя является то, что он объединил феноменологию и герменевтику, что также параллельно и одновременно осуществлял и прямой ученик Э. Гуссерля — М. Хайдеггер. В шпетовских работах «Явление и смысл» (1914), «История как проблема логики» (1916), «Сознание и его собственник» (1916) автор обозначает контуры т. н. «герменевтической логики», которая не столько ориентирована в направлении гносеологии, но предназначается для решения онтологических задач. В этом отношении и Шпет, и Лосев пытались онтологически истолковать феноменологию Гуссерля, в частности онтологически трактуя идеальное, как это было по-своему представлено еще у Платона и Гегеля. Кстати сказать, отсюда неслучаен интерес Шпета к «Феноменологии духа» Гегеля, которую он перевел, но не успел опубликовать. Эти оригинальные начинания Шпета и Лосева, к сожалению, были прерваны репрессиями, феноменологическая философия в советское время практически оказалась под идеологическим запретом. Особый разговор должен быть о рецепциях в традиции послереволюционной русской эмиграции. После снятия запрета наследие Г. Г. Шпета и А. Ф. Лосева получает новую жизнь у современного поколения российских феноменологов, но это тема отдельного большого исследования.

Кроме немецкой и русской рецепций заслуживает краткого упоминания французская феноменология, не обошедшая без влияния на нее французского неогегельянства. Скажем только, что наиболее показательной в плане феноменологической рецепции гегелевской философии здесь является фигура Ж.-П. Сартра. В его капитальном труде «Бытие и ничто», имеющем подзаголовок «Опыт феноменологической онтологии», влияние Гегеля узнается уже на уровне исходной онтологической терминологии — как раз тех гегелевских понятий, которые Финк назвал космо-онтологическими (бытие-в-себе, бытие-для-себя, бытие-для-другого). Узнаваемой является и одна из проблем, традиционно связываемых именно с гегелевской философией, — проблема ничто и его соотношения с бытием. Хотя в названном трактате Сартр критикует, как он выражается, диалектическую концепцию ничто, поскольку «то, что позволяет Гегелю “перевести” бытие в ничто, и есть неявное введение им отрицания в само определение бытия» [9, с. 52], он находится в прямой зависимости от формулировки этой проблемы именно у Гегеля.

И, конечно же, нельзя забывать о той оценке, которую Сартр дает гегелевскому решению проблемы других, согласно ему, «то решение, которое дал Гегель проблеме (других. — А. П., Ю. Р.) в первом томе “Феноменологии духа”, нам кажется, реализует значительный прогресс по сравнению с Гуссерлем» [9, с. 259]. Ведь «появление другого необходимо больше не для конституирования мира и моего эмпирического “эго”, а для самого существования моего сознания как самосознания» [9, с. 259]. По приведенным высказываниям Сартра видно, насколько гегелевская теория других представляется ему более продуктивной для его собственной теории субъективности, чем теория интерсубъективности

самого основателя феноменологии. Мы, таким образом, на примере Сартра видим, что и во французской феноменологии преобладающей стала тенденция к реабилитации философии Гегеля и осознанию ее феноменологической релевантности. Эта тенденция, разумеется, не ограничивается только Сартром: в подтверждение тому можно было бы указать и на тот способ, каким гегелевская философия осмысливается, скажем, у Жака Деррида. Примеры можно было бы умножать и далее.

Но в конце концов дело даже не в том, сколько феноменологов считали гегелевское наследие существенным для собственных исследований, а сколько — не принимали его мысль из-за ее фантастичности и тенденции к профанации науки и подлинно научной философии. Простым количественным преобладанием этот спор решить невозможно: понятно, что у Гегеля, как и у любого другого выдающегося образца в истории философии, найдутся как сторонники, так и противники. Задача, скорее, состоит в том, чтобы средствами современной философии, прежде всего феноменологической, понять, может ли некогда осмысленное Гегелем сегодня все еще сохранять свою актуальность — в т. ч. вопреки позитивистской критике, и быть расцененным как подлинное постижение, а не как шарлатанство и околonaучная фантастика. И если это возможно, то какие рубежи в современном философском сознании, в частности феноменологическом, гегелевской философии еще только предстоит преодолеть?

ЛИТЕРАТУРА

1. Биbihин В. В. Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С. 3–14.
2. Брентано Ф. О будущем философии // Брентано Ф. О будущем философии. Избранные труды / пер. с нем. Р. А. Громова. — М.: Академический проект, 2018. — С. 35–58.
3. Брентано Ф. Четыре фазы философии и ее современное состояние // Брентано Ф. О будущем философии. Избранные труды / пер. с нем. Р. А. Громова. — М.: Академический проект, 2018. — С. 59–90.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод / пер. с нем. под ред. Б. Н. Бессонова. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 / пер. с нем. Б. Г. Столлнера; вступ. ст. М. Б. Митина // Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. — М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. — Т. XI. — XXIX, 527 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. I / пер. с нем. Б. Г. Столлнера; под ред. М. Б. Митина // Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. — М.: Государственное социально-экономическое изд-во, 1937. — Т. V. — XCI, 715 с.
7. Гронден Ж. Позднее открытие Шеллинга в герменевтике // Horizon. Феноменологические исследования. — 2013. — Т. 2, вып. 1. — С. 131–142.
8. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / пер. с нем. С. Гессена // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. — Новочеркасск: Агентство «Сагуна», 1994. — С. 128–174.
9. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В. И. Колядко. — М.: Республика, 2000. — 639 с.

10. Финк О. Элементы критики Гуссерля // Логос. Литературно-философский журнал. — 2016. — № 26 (1). — С. 47–60.
11. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. — М.: Ad Marginem, 1997. — 451 с.
12. Хайдеггер М. Гегель и греки / пер. с нем. В. В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С. 381–390.
13. Хайдеггер М. Гегель. 1. Негативность. Разбирательство с Гегелем в ракурсе вопроса о негативности (1938–39, 1941). 2. «Введение» в «Феноменологию духа» (1942) / пер. с нем. А. П. Шурбелёва. — СПб.: Владимир Даль, 2015. — 319 с.
14. Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики / пер. с нем. А. Денежкина // Хайдеггер М. Тожество и различие. — М.: Гнозис, Логос, 1997. — С. 29–59.
15. Brentano F. Über Schellings Philosophie // Brentano F. Über die Zukunft der Philosophie. 2. Aufl. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968. — S. 101–132.
16. Fink E. Hegel. Phänomenologische Interpretation der “Phänomenologie des Geistes”. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1977. — 362 S.
17. Heidegger M. Hegels Begriff der Erfahrung // Heidegger M. Gesamtausgabe. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1977. — Abt. 1. Bd. 5: Holzwege. — S. 115–208.
18. Husserl E. Gesammelte Werke. — Haag: Martinus Nijhoff, 1956. — Bd. VII: Erste Philosophie. Erster Teil. — XXXIV, 468 S.