

Философская мысль*Правильная ссылка на статью:*

Коротких В.И., Мещеряков И.В. Сознание, социально-историческое бытие, культура: к вопросу о становлении субъекта спекулятивной философии в «Феноменологии духа» Гегеля // Философская мысль. 2025. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.12.72929 EDN: HGARXJ URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72929

Сознание, социально-историческое бытие, культура: к вопросу о становлении субъекта спекулятивной философии в «Феноменологии духа» Гегеля

Коротких Вячеслав Иванович

ORCID: 0000-0002-9205-0157

доктор философских наук

профессор; кафедра Философии и социальных наук; Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина

399770, Россия, Липецкая обл., г. Елец, ул. Комсомольская, д. 58, кв. 4



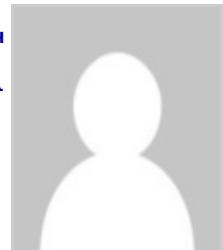
✉ shortv@yandex.ru

Мещеряков Иван Викторович

аспирант; кафедра философии и социальных наук; Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина

398024, Россия, Липецкая область, г. Липецк, пр-т Победы, 104, кв. 54

✉ i-meshheryakov@mail.ru



[Статья из рубрики "История идей и учений"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.12.72929

EDN:

HGARXJ

Дата направления статьи в редакцию:

03-01-2025

Дата публикации:

08-12-2025

Аннотация: В статье предлагается целостный анализ "Феноменологии духа" как истории становления субъекта спекулятивной философии. С этой целью содержание

произведения разделяется на три области, различающиеся способом описания предметности (сознание, социально-историческое бытие, культура). Авторы пытаются показать, что именно в процессе освоения характерных для них способов раскрытия содержания "опыта" формируется субъект спекулятивной философии. В связи со спецификой предмета исследования предлагается различать структуру изучаемого произведения, определяемую структурой его предмета, и его композицию, становление которой Гегель соотносит именно с формированием субъекта спекулятивной философии. В предлагаемой статье авторы уделяют основное внимание анализу композиционной (динамической) составляющей повествования "Феноменологии", в процессе которого они привлекают также историко-философский и историко-культурный контекст возникновения и реализации замысла гегелевского труда. Исследование строится на основе традиционных методов историко-философской работы, а также элементов структурного, компаративного и герменевтического методов. Общим результатом исследования является выделение двух основных преобразований метода "опыта сознания" в "Феноменологии духа". Необходимость первого преобразования обусловлена тем, что исходная модель метода, представленная во Введении, которая основывается на использовании внутренней речи как критерия адекватности опыта, оказывается недостаточной для раскрытия содержания самосознания. В этом случае философ переходит к описанию складывающихся в процессе деятельности модусов самосознания внешних связей между ними, которые определяют возникновение нового типа предметности – социального бытия. Второе преобразование метода обусловлено необходимостью восстановления единства опыта, в связи с чем познающее социально-культурное содержание самосознание отождествляет себя с ним и оказывается способным свободно порождать то же содержание в процессе философского творчества. В результате история культуры отражается в самосознании субъекта философского познания, личности, осознающей себя завершением пути исторического развития духа.

Ключевые слова:

Философия Гегеля, Феноменология духа, опыт сознания, метод, субъект, мышление и речь, самосознание, социальное бытие, культура, Абсолютное знание

Вступительные замечания

В истории философии давно утвердилось представление о «Феноменологии духа» как «одном из труднейших, если не самом трудном для понимания произведениях философской литературы» [\[1, с. XLVII\]](#). Частично это представление оправдывается разнородностью содержания книги, затрагивающей вопросы гносеологии, психологии, естествознания, социальной истории и т.д., частично – её сложным линейно-циклическим строением. Продвигаясь от рассмотрения «естественного сознания» ко всё более сложным структурам, читатель вслед за автором должен не только знакомиться с новыми образами сознания, но и на каждом из уровней восходящего движения фиксировать повторение уже освоенных структур, делая предметом специального осмыслиения включение их в новые контексты и тем самым «извлекая уроки» из пройденного пути. Результатом этого «восхождения», или, по словам самого философа, «путешествия за открытиями», оказывается Абсолютное знание с его «объективным полюсом» – логической идеей, предметностью будущей «Науки логики», – и субъектом, способным раскрыть её содержание.

В предлагаемой статье предпринимается попытка анализа тех сфер «Феноменологии», освоение которых оказывается условием становления субъекта спекулятивной философии, – сознания, социального бытия, культуры. Отдавая себе отчёт в глубине и сложности проблем «Феноменологии духа», мы намерены по возможности отстраняться от «циклической составляющей» её строения, а в рассмотрении «линейного измерения» текста сосредоточить внимание на эволюции принимаемых Гегелем способов раскрытия содержания «опыта сознания» в указанных предметных сферах. Мы стремимся показать, что в описании каждой из них у философа возникает потребность найти особый, соответствующий её специфике, способ раскрытия содержания, в результате освоения которого, согласно нашей гипотезе, в конце концов, и формируется субъект спекулятивной философии.

«Опыт сознания» как исходный пункт и «место действия» «Феноменологии духа»

Сформулированное в завершающей части Введения понимание метода, «механизма» движения «опыта», показывает, что его существование определяется самой природой сознания, выступающего не только в качестве источника знания, но и в качестве основания конструирования все новых и новых образов предметности, которые также «располагаются» в его границах. Принцип метода «Науки опыта сознания», согласно которому «понятие и предмет, бытие для иного и бытие в себе самом, входят в само исследуемое нами знание» [2, с. 47], на наш взгляд, было бы уместно обозначать как «трансцендентальный», хотя Гегель, как известно, использовал этот термин в отношении учений, которые он подвергал критике. Легко заметить, что подход, исключающий из сферы «опыта» внешнее для сознания, «трансцендентное», бытие, определяет и гегелевское понимание природы и границ философского знания, которое соотносится с бытием как лишь «определенностью».

В процессе рассмотрения избранной темы, однако, важно подчеркнуть, что он побуждает принять ещё одно (наряду с отстранением от анализа циклической составляющей сюжета «Феноменологии») ограничение, состоящее в том, что за пределами нашего внимания должны остаться и детальные гегелевские характеристики складывающейся в процессе «опыта» последовательности ступеней структурного усложнения предметности; мы лишь «сгруппируем» всё многообразие этих ступеней в три указанные предметные области, ориентируясь на различия, обусловленные избиравшим философом в каждом из случаев способом раскрытия содержания «опыта», поскольку такой подход оптимальным образом соответствует задаче анализа пути становления соотносящегося с этими предметными областями субъекта, который Гегель часто обозначает как «образование» индивида. Решающим аргументом в защиту такого решения является то, что всякий субъект (а не только субъект спекулятивной философии) формирует себя, осваивая те или иные формы деятельности, которые, «накапливаясь» в виде знаний и практических навыков, синтезируются в субъекте, основании и источнике активности.

В отличие от форм предметности, движение которых (это обстоятельство отмечалось уже первыми поколениями читателей «Феноменологии») с некоторыми особенностями троекратно воспроизводится в процессе изложения, что и определяет циклическую структуру произведения, становление субъекта спекулятивной философии соотносится с движением «опыта сознания» в целом. В этой связи следует указать на принципиально верное решение Г. Лассона, предложившего объединить завершающие главы книги под рубрикой «Абсолютный субъект» [3, С. 5], хотя с представленным в его издании слишком широким «наполнением» этой рубрики и трудно согласиться, поскольку в ней оказываются как второй, так и третий «циклы», которые выполняют различные функции в

композиции произведения, и в границах которых, что особенно важно в контексте нашего рассмотрения, субъект последовательно осваивает различные виды деятельности.

Становление субъекта спекулятивной философии как бы «размечает» путь «Феноменологии духа» как целого, определяет линейно-циклическую «композицию» произведения, «возвышающуюся» над её трёхчастной «структурой». И в каждом фазисе этого движения философ, повторим, сталкивается с необходимостью поиска специфических способов раскрытия содержания, которые призваны модифицировать сформулированное во Введении исходное понимание метода. Если сравнить читателя «Феноменологии» с альпинистом, а саму её – с увенчанной сияющей вершиной «Абсолютного знания» горной громадой (банальность подобного сравнения избавляет, кажется, от необходимости обоснования его правомерности), то можно будет сказать, что речь в статье пойдёт о том, каким образом альпинист на каждом из уровней восхождения «обустраивает стоянку», фиксируя достигнутый результат и продумывая приёмы, использование которых сделает возможным дальнейшее движение.

Исходный пункт этого «восхождения» – понятие «опыта сознания»; некоторые предпосылки его становления можно заметить уже в немецкой философии предшествующих десятилетий. В контексте рассмотрения избранной темы следует отметить, что если зависимость гегелевской мысли от базовых положений Канта, Фихте или Шеллинга не требует, может быть, специального обоснования, то на роль «представления» как исходного пункта философии у Рейнгольда [4] и выступление инстанции «наблюдающего сознания» у Фихте (например: [5, с.334]) и, особенно, в «Системе трансцендентальной философии», указать необходимо, хотя в границах настоящей статьи специально останавливаться на реконструкции комплекса связей, сложившихся между различными концепциями послекантовской философии, и невозможно.

Влияние исторического контекста становления «Феноменологии» оказалось запечатлённым и в упомянутом первоначальном варианте названия «первой части» системы – «Наука опыта сознания». (Легко заметить, что «Наука логики» является «парным» к нему, хотя в 1812 г. Гегель уже не воспроизводит их «корневое» определение – «Система науки».) Кажется, в нём не только «опыт сознания», но и «наука» принятая Гегелем от его предшественников – Канта (проблема «научного статуса» философии в первой «Критике») и Фихте. Однако в стремлении продемонстрировать, что движение всякого опыта, ограждённое от вмешательства «внешней рефлексии», неизбежно порождает «науку» – в этом пункте Гегель оказывается ближе, скорее, к Декарту, чем к своим непосредственным предшественникам, которые предпочитали исходить из некоего безусловного «принципа», избавляя себя от описания пути его становления, – проявилась оригинальность философа на фоне пёстрой палитры современных ему теорий.

Таким образом, следует констатировать, что замысел «Феноменологии духа» был связан с поисками его предшественников и современников, в связи с чем открытый Гегелем путь перехода от «относительного» («естественного сознания») к «абсолютному» (субъекту спекулятивной философии) может рассматриваться не только как некая находка, обусловившая построение очередной «индивидуальной» философской системы, но и как обоснование фундаментального притязания философии («справившейся», наконец-то, с задачей синтеза «я» и «не-я») на признание в качестве завершения осмыслиения того периода истории культуры, порождением которого она явилась. Если

же принять во внимание, что уже у родоначальников новоевропейской философии на первый план выходит тема субъекта как формы самосознания общества, преодолевающего средневековые устои, а наука как выражение познавательного аспекта деятельности субъекта становится основным «собеседником» философии и целью её собственных устремлений, то необходимо будет сделать вывод, что этот период истории должен отождествляться со всей культурой Нового времени, а не только с немецкой философией конца XVIII – начала XIX вв.

Субъект «опыта» и его «внутренняя речь»

Однако понятие «опыта сознания» представляет собой лишь исходный пункт гегелевского «восхождения», частично подготовленный, повторим, его предшественниками. В «Феноменологии духа» оно конкретизируется посредством выявления структуры субъекта «опыта». Повествование складывается как результат взаимодействия наблюдающего сознания, то есть «живого» сознания автора и читателя, «заступающего» на точку зрения, которую Гегель фиксирует в тексте как «мы», «для нас», сознания как предмета рассмотрения («оно», «ему») и его предмета. Отражением этой структуры окажется и упомянутая трёхчастная структура произведения, а также последовательная («динамическая») организация пути «опыта» как целого, которую мы предлагаем обозначать «композиция», отличая её от («статичной») «структурой». (Впрочем, и в этом пункте было бы нeliшним «оглянуться назад», поскольку, как заметил М.К. Мамардашвили, уже Кант «различает две, казалось бы, совершенно тождественные вещи: знание о чём-то и восприятие этого знания в качестве знания о чём-то» [\[6, с. 116\]](#).) «Опыт сознания» последовательно проходит три «круга», получившие отражение в главах I–IV, V и VI–VIII. Кроме того, в каждом из них наряду с «большими» кругами, представляющими указанную «трёхуровневую» предметность «Феноменологии», выделяются и «малые» круги, для которых характерно отстранение от «предметного полюса» «опыта» и сведение всей добытой в нём определённости в самосознание (см.: [\[7, с. 165\]](#)).

В «Первом круге» границей, разделяющей «Большой круг» и «Малый круг», оказывается достижение в конце III главы «бесконечности» (в «Логике» Гегель будет говорить об «истинной бесконечности» в противоположность «дурной бесконечности»), которая определяет образ сознания, реализующий модель завершённо-бесконечного опосредствования сознания со своим предметом, или самосознание. Однако указанное событие, как мы увидим, означает и первый «кризис» в использовании характерного для предшествовавшего ему движения способа раскрытия содержания, с освоения которого и начинается путь становления субъекта спекулятивной философии.

Метод, с которым Гегель знакомит читателя в заключительной части Введения, создававшегося, по-видимому, параллельно с работой над первыми тремя главами, предполагает, что результаты сравнения «понятия» и «предмета» верифицируются речью. (Только в этих главах возможность выражения в слове выступает в качестве единственного принципа, определяющего направление движения «опыта сознания».) Так, «чувственная достоверность» лишь «подразумевает», «мнит» единичное, которое она устанавливает сначала как свой предмет, затем как субъект и, наконец, – как субъект-объектное отношение, «но язык ... правдивее: в нём мы сами непосредственно опровергаем своё мнение (*Meinung*); и раз всеобщее есть истина чувственной достоверности, а язык выражает только это истинное, то совершенно невозможно, чтобы мы когда-либо могли высказать какое-либо чувственное бытие, которое мы подразумеваем [\[2, с. 53\]](#). По-видимому, вспоминая полемику с В. Кругом, который

предлагал сторонникам спекулятивной философии «дедуцировать» хотя бы его перо (см. [\[8, с. 194–196\]](#)), Гегель следующим образом парирует подобную «изобретательность»: «Если науке в качестве пробного камня, на котором она не могла бы просто удержаться, предъявляется требование – так называемую «этую вещь», или какого-нибудь «этого человека» дедуцировать, конструировать, априори найти, – или как бы это ни называлось, – то было бы справедливо, чтобы это требование выразило словами, какую «этую вещь» или какого «этого я» оно подразумевает; но выразить словами это невозможно [\[2, с. 54–55\]](#).

Дело в том, что язык принадлежит «сознанию, [т.е.] в-себе-всеобщему» [\[2, с. 58\]](#), и уже в первых опытах Гегель даёт исчерпывающее обоснование тождества мышления и речи. Подобно тому, как, начиная построение системы философии на основании подхода, который выше был обозначен как «трансцендентальный», то есть рассматривая лишь «образы сознания», невозможно выйти к «вещам в себе» (гегелевское «в себе», повторим, в качестве момента «опыта» остаётся в пределах сознания), так и в речи мы не можем перейти от реально сказываемого мыслимого общего по своему характеру содержания (бытия-определенности) к лишь «подразумеваемому» единичному. «Не вмещающееся» в мысль – «неизреченное» – «есть не что иное, как неистинное, неразумное, только мнимое (das Gemeinte)» [\[2, с. 58\]](#).

Опыты предшествующего «бесконечности» (самосознанию) «предметного сознания» предстают в качестве «речемыслительной деятельности» в прямом смысле слова. Здесь сам «опыт сознания» как движение сравнения «понятия» и «предмета» разрешается в «сказывании» определённости вещей, в результате чего из них «выветривается» лишь подразумеваемая «субстратность». Этот «механизм» найдёт отражение и в спекулятивном мышлении, в переносе на предикат функции субъекта в движении «спекулятивного предложения», на что Гегель будет обращать внимание читателей в (написанном после окончания работы над основным текстом) Предисловии (см.: [\[2, с. 11–12, 33–36\]](#)) и в «Логике» (см., например: [\[9, с. 299–300\]](#)). Открывшаяся в слове определённость, смысл – это и есть в границах философии единственное действительное бытие того, что первоначально лишь «мнилось» сознанию. Однако, как было упомянуто выше, достижение «бесконечности» (самосознания) знаменует кризис в использовании этой первой формы метода, поскольку делает недостаточной апелляцию к «внутренней речи» как инструменту фиксации и удостоверения содержания «опыта».

Тайна субъективности и её раскрытие в социальном бытии

Самосознание – истина «предметного сознания», однако, потребность выразить эту истину, раскрыть содержание самосознания оказывается вызовом для первоначальной модели метода, изложенной во Введении. Дело в том, что выразить в речи «бесконечность» означает помыслить противоречие. В течение какого-то «времени» (продолжительности повествования) родившееся из опыта рассудка самосознание, которому открылась его «структурная противоречивость» (тождество тождества и различия субъекта и объекта), пытается избавиться от противоречия, разделяя его стороны между различными «субстратами», «субстанциальными стихиями». Но в отличие от сознания, охваченного опытом, наблюдающее сознание уже видит неизбежность принятия противоречия и поэтому вынуждено исследовать принципиальные возможности тех путей раскрытия содержания самосознания, которые лежат за пределами рассудка, хотя ещё и не предполагают установления самосознания в качестве «отдельного», «особого» по отношению к предшествующим (а потому и стоящего с ними в одном ряду

развития сюжета) образа сознания, и наблюдения за складывающимися между его «модусами» отношениями, что найдёт отражение только в IV главе.

В той связи заслуживают упоминания фрагменты, в которых Гегель, как может показаться, склоняется к тому, чтобы использовать образную речь для решения проблемы самосознания (например: «этую простую бесконечность или абсолютное понятие можно назвать простой сущностью жизни, душой мира, общей кровью, и т.д.» [\[2, с. 89\]](#)). Вопрос о месте образности в «Феноменологии» заслуживает специального обсуждения, здесь же можно лишь заметить, что обращение к образной речи (это наблюдение относится и к другим произведениям Гегеля) свидетельствует, прежде всего, о том, что открывавшуюся для сознания определённость не удается передать читателю обычным путём, через описание содержания, которое укладывалось бы в формы рассудочного мышления, и речь, соответствующую его критериям.

Кроме того, важно иметь ввиду, что потребность постижения противоречия побуждала Гегеля (так же, как прежде Фихте и Шеллинга) возвращаться и к рассмотрению возможности признания интеллектуального созерцания в качестве «инструмента» спекулятивной философии. Несмотря на известные формулы Предисловия, вопрос об отношении Гегеля к интеллектуальному созерцанию не является простым; ясные и точные суждения, высказанные на этот счёт В.Ф. Асмусом (см.: [\[10, с. 97-99\]](#)), показывают, сколь значимым был для Гегеля современный ему контекст обсуждения проблемы, и насколько осторожно следует воспринимать его формулировки, представленные в разных частях системы. Однако здесь, на первоначальном этапе становления спекулятивного мышления, интеллектуальное созерцание не могло быть принято Гегелем уже потому, что такое решение означало бы отказ от поисков верbalных способов выражения спекулятивной конкретности, то есть крушение самого замысла «Системы науки», отчётиливо декларированного во Введении и «испытанного речью» в первых главах «Феноменологии». Тем не менее, знаменательно, что Гегель всё же сохранил в составе книги фрагменты, запечатлевшие «художественную интуицию» автора как некое преддверие интеллектуального созерцания; во всяком случае, у читателя после знакомства с ними остаётся впечатление, что образные описания «бесконечности» как бы предвосхищают тот идеал спекулятивной конкретности, который затем будет достигнут и выражен в гегелевской философии совсем другими средствами.

В конце концов, Гегель принимает принципиально иное решение проблемы метода выражения содержания самосознания. Оставляя «лишь мыслимую» «бесконечность» как равнодушную к «существованию» структуру в границах «предметного сознания», философ обращается к рассмотрению деятельности «модусов» самосознания и анализу социальности как возникающему вследствие этой деятельности новому «виду предметности», принципиально иначе организованной «ткани» «опыта». Вследствие этого содержание самосознания извлекается из «тьмы субъективности» (ср.: [\[11, с. 289\]](#)), оно становится «видимым» для наблюдающего сознания в качестве системы складывающихся между «модусами» отношений: сведение самосознания как трансцендентальной структуры к его «модусам» означает «вынос вовне» «внутренней сущности» самосознания, отождествление её с системой внешних связей «модусов». Этот шаг может рассматриваться как результат осознания Гегелем неприемлемости альтернативных вариантов решения проблемы – недостаточности лишь «рассудочного» отражения конкретности самосознания в «мысленной модели» «бесконечности», недостижимости исчерпывающего и «верифицируемого» её описания средствами образной речи и отказ (во всяком случае, на этом этапе «опыта») от интеллектуального созерцания, разрушающего, по убеждению Гегеля, рационально-понятийную форму

философского знания.

Следует признать, что вступительная часть IV главы, в которой и представлено, главным образом, обоснование указанного преобразования метода, принадлежит к числу труднейших для понимания мест книги; возникающие перед читателем трудности обусловлены, в частности, тем, что Гегель вынужден воспроизводить здесь появляющиеся уже в III главе призывы мыслить противоречие. Отсюда и рождаются исключающие, казалось бы, друг друга формулировки: с одной стороны, так как самосознание «различает от себя только себя само как себя само, то для него различие непосредственно снято как некоторое и nobытие» [\[2, с. 94\]](#); с другой стороны, «различия суть в этой простой общей среде (спекулятивной стихии «бесконечности», – авт.) также в качестве различий, ибо эта всеобщая текучесть обладает своей негативной природой, только будучи снятыми их; но она не может снять то, что различено, если последнее не обладает устойчивым существованием» [\[2, с. 95\]](#). Неудивительно, что подобные формулы способны вызвать у читателей недоумение и отторжение.

Вся сложность борьбы философа с языком, в котором требуется выразить совпадение противоположностей «до» демонстрации их опосредствования в социально-историческом бытии, можно проиллюстрировать на примере следующего высказывания: «*In dem ihm (dem Selbstbewußtsein, самосознанию, – авт.) der Unterschied nicht auch die Gestalt des Seins hat, ist es nicht Selbstbewußtsein*» [\[12, S. 133\]](#) (оригинал «Феноменологии духа» цитируется по изданию, воспроизводящему текст историко-критического издания, однако, более доступному для отечественного читателя). Указание на временные отношения («пока..., до тех пор...» первых русских переводчиков) (см.: [\[13, с. 79\]](#)) у Гегеля отсутствует, но и предложенный Г.Г. Шпетом оборот «так как..., то...» (см.: [\[2, с. 94\]](#)) трудно принять из-за подразумеваемой в нём «фактичности»; думается, мысль философа можно было бы передать на русском языке с помощью условного наклонения: если бы различие не открылось самосознанию также и в образе сущего, оно и не было бы самосознанием. «Образ сущего» – выражение различия «модуса» самосознания от «бесконечности» как его «чистой» структуры; без подобного прямого указания читателю труднее было бы увидеть различия в описании «бесконечности» как лишь «мысленной» модели самосознания и «экспликации» его содержания в формах деятельности индивидов и складывающегося в ней социально-исторического бытия. Мысль о реальности различий «модусов» как «сущих» составляет основание и той «итоговой» констатации, которую часто цитируют комментаторы: «Самосознание достигает своего удовлетворения только в некотором другом самосознании» [\[2, с. 98\]](#).

Кроме трудностей понимания начальных фрагментов IV главы, обусловленных потребностью мыслить противоречие «до» раскрытия содержания, опосредствующего его стороны (а без подобных призывов к читателю у автора не было бы оснований для модификации метода!), отметим, что и сама задача конституирования социальной реальности по своей природе является одной из самых трудных для трансцендентальной философии. По-видимому, тщательное исследование этой проблематики должно исходить из того, что Гегель (как и в некоторых других вопросах, о чём упоминалось выше) не «открывает» собственную тему, а включается в уже идущую дискуссию, и следовательно, для адекватной оценки его позиции требуется учитывать то место, которое он в этой дискуссии (в связи как с концептуальными установками, так и с ситуативными обстоятельствами) занимает. Так, в данном случае в качестве «прообраза» преобразования метода «Феноменологии» необходимо возвращаться к поискам Фихте и Шеллинга, которые в «поворотном пункте от теоретической к практической философии»

[\[14, с. 419\]](#) также сталкивались с необходимостью обоснования «свободной деятельности» «интеллигенций вне меня» [\[14, с. 415\]](#). Это, в свою очередь, создавало предпосылки для описания «индивидуума» («модуса» самосознания) на основании «его способа действования» [\[14, с. 416\]](#), описания складывающихся связей с другими «индивидуумами» и рождающейся в результате социальности как нового типа предметности, в который оказывается изначально «вплетенной» и субъективность. «Лишь интеллигенции вне индивидуума и его непрекращающееся взаимодействие с ними, – гласит одна из резюмирующих формул Шеллинга, – завершают сознание со всеми его определениями» [\[14, с. 424\]](#). Гегелевское «удвоение самосознания», дающее начало движению сюжета IV главы, знаменитая «диалектика признания» и ряд других вопросов её конкретного содержания, которым посвящено множество «описательных» публикаций (например: [\[15, 16\]](#)), – лишь более сложная и с большим совершенством выполненная параллель поисков его предшественников. Тем более странным представляется в этой связи упрёк Гегелю со стороны Лассона, будто у него «отсутствует монадология», и остаётся непрояснённым вопрос о том, каким образом «абсолютный субъект преобразует себя во множество индивидуумов или царство "Я"» [\[17, С. СVII\]](#).

Переход от «внутренней речи» к описанию связей между «модусами» самосознания как единственному доступному с этого момента способу раскрытия содержания «опыта» будет оказывать определяющее влияние на «предметный состав» растущего произведения. Большая часть окончательно сложившегося текста книги (главы IV, VB, VC, VI) посвящена именно процессу порождения самосознанием социального бытия. Рождение социальности (в соответствии с «циклическим измерением» движения «опыта», которое мы обещали не принимать во внимание, хотя здесь упомянуть о нём всё же приходится) происходит дважды – в начале IV главы и во втором пункте V главы – вследствие достижения «индивидуальностью» статуса для-себя-бытия, то есть возвращения её в точку «бесконечности». Для-себя-бытие бесконечно по содержанию и, одновременно, неделимо, поэтому оно – в противоположность замечанию Лассона – подобно именно лейбницевской «не имеющей окон» монаде. Этой «замкнутостью на себя» обусловлено и «выталкивание» «модусов» самосознания в «существование», а тем самым – конституирование социально-исторического бытия как сводящей индивидов в целое совокупности связей. И дело не в том, что гегелевская философия предстаёт, якобы, в качестве «перехода» от «философии субъективности» к «философии интерсубъективности» (см., напр.: [\[18\]](#)), а в том, что обращение к рассмотрению интерсубъективных отношений выступает в качестве способа решения «проблемы субъекта», как она понималась в новоевропейской философии до немецкого идеализма.

При этом реконструкция и анализ социальных связей как способ раскрытия самосознания и сопровождающий обращение к нему строгий запрет на апелляцию к интеллектуальному созерцанию действуют лишь в «Феноменологии», «введении» в спекулятивную философию. Упомянутая же выше оценка В.Ф. Асмусом отношения Гегеля к интеллектуальному созерцанию складывается на материале «Логики», главным образом, на основе осмыслиения завершающей её путь Абсолютной идеи. В этой связи представляет интерес следующее суждение одного из современных исследователей: «Наше внутреннее созерцание, которое, несомненно, имеет место, производно от социальной практики извне и может быть доступно внешнему наблюдателю косвенно, через наблюдение за поведением» [\[19, с. 126\]](#). Важно понимать, что в подобных (по существу, верных) утверждениях пересекаются подходы, реализованные Гегелем в разных частях его системы: «внутреннее созерцание» «имеет место», собственно, только

«на вершине» спекулятивной философии, но сама спекулятивная философия и завершающее её «созерцание» становятся возможными благодаря некоей «аналогии», которая усматривается философом между процессами «социальной практики» и движением категорий как форм мысли. В движении «опыта» достижение «точки самосознания» (которое, как помним, остаётся «пока» «ночью» субъективности) предшествует деятельности «модусов» самосознания в социальном окружении и социальности как складывающейся в результате этой деятельности предметности «опыта». Повторим, что Гегель, «опробовав» «рассудочное» описание «бесконечности», а также образную речь и интеллектуальное созерцание в качестве способов постижения самосознания, убеждается в том, что его содержание может быть раскрыто только посредством наблюдения и фиксации в речи деятельности его «модусов», порождающей социальность и («затем») культуру. С этим обстоятельством связано упомянутое преобладание «социальных глав» в составе произведения. И только возвращаясь (забегая вперёд, скажем: в «воспоминании-самоуглублении» духа) к определённости, свободной от всякого «субстрата», «опыт» достигает момента (Абсолютное знание), в котором «внутреннее» содержание самосознания адекватно отражается в образе динамичной системы категорий, сливающейся в интеллектуальное созерцание, как «пророчески» сказано в «Феноменологии» – в «луч самосознующего взгляда» [2, с. 401]. Тем самым Гегель – как бы «оглядываясь назад» – реабилитирует интеллектуальное созерцание (но только как итог диалектико-спекулятивной мысли, а не её принцип!), а делая «шаг вперёд» – даёт начало традиции, в которой проблема поиска пути раскрытия содержания самосознания связывается исключительно с реконструкцией социальности и попытками описания форм ее эволюции.

Культура как квинтэссенция социально-исторического бытия и стихия рождения субъекта спекулятивной философии

И всё же как в «Феноменологии», так и в том «продолжении», которое она получит в «Логике» и в «Энциклопедии», Гегель возвращается к «умозрению» как отличительной черте философского знания, старательно оберегавшейся многими представителями классической традиции. Ключевой шаг на этом пути – выступление в последних двух главах («Религия» и «Абсолютное знание») упомянутого уже образа «воспоминания-самоуглубления» духа (*die Erinnerung*; в некоторых случаях Гегель с помощью дефиса – *Er-innerung* – указывает на изначальное значение «углубление», «преодоление непосредственности», что принципиально важно, если учесть, что с помощью этого образа преодолевается, «снимается» «событийность» как «поверхность» социально-исторического бытия). Нельзя сказать, что до сих пор исследователи игнорировали «воспоминание»; этот образ привлекал внимание как оригинальных интерпретаторов «Феноменологии» [20], так и широкого круга авторов последних десятилетий [21], обращавшихся к нему в процессе рассмотрения частных сюжетов гегелевской философии. Однако до сих пор, насколько можно судить, отсутствовали исследования, посвящённые месту «воспоминания» в композиции произведения и его роли в обосновании диалектико-спекулятивного метода. Подобные исследования, как мы полагаем, должны ориентироваться на становление субъекта спекулятивной философии, который именно в этом акте «самоуглубления Истории» и рождается.

«Воспоминание» как завершающий аккорд композиции произведения призвано преодолеть несоответствие характера повествования в «социальных главах»циальному доминирующей линии классической философии пониманию природы философского знания как целостного видения предмета. В результате в самой «Феноменологии» на смену социальности как типу предметности предшествующих глав

выступает предметность, специфику которой в современном языке выражает понятие культуры. Итоговой же реализацией этого устремления окажется у Гегеля (уже в Логике) системное «мышление в понятиях», спекулятивное мышление.

Но удаётся ли Гегелю, в действительности, продемонстрировать сущностное родство «воспоминания» и «понятия» и убедить читателя в том, что «Феноменология» может рассматриваться в качестве обоснования диалектико-спекулятивного метода, который будет развернут в «Науке логики»? «Воспоминание» – сведение в единство определённости, «разлитой» в мире и освоенной человеком в его социально-историческом бытии. В формах социальности эта определённость уже явлена сознанию, в последних же главах Гегель стремится показать, что в культуре она получает такое выражение, которое позволяет в «воспоминании» достичь её «бесконечной» глубины. Осуществляющее этот акт самосознание, «прошедшее школу» форм социально-исторического бытия и его отражения в религии и в искусстве (последнее в «Феноменологии» не выделяется в особую форму, а в образе, прежде всего, классического искусства рассматривается в составе «Религии»), встречается теперь с «бесконечно-конкретным» содержанием, то есть с «субъектом», и узнаёт себя в нём. Самосознание организует прожитую в истории и явленную в культуре определённость в единую последовательность всё более «насыщенных», конкретных, образов сознания – «Феноменологию духа». Как путь становления знающего себя духа, «субъективного полюса» Абсолютного знания она выявляет «свое-образие» каждой из ступеней «опыта» и описывает особенности складывающихся на этом пути образов сознания, постепенно накапливая их определённость, которая в «воспоминании» сводится в единство, в субъект спекулятивной философии.

Это завершающее путь «опыта» событие открывает «взаимообратимость» «культуры» и «личности». В личности мысль, живущая в мире и открывшаяся сознанию в социально-историческом бытии, «смыкается», как бы «закругляется», в самосознание, «я». Гегелю остаётся лишь сказать (что будет сделано в Предисловии), что эта целостность определённости, слившейся в идеальность «я», есть Абсолютное знание, а его «транскрипция», благодаря которой к нему сможет приобщиться всякий рассудок, – ожидающая читателя «Наука логики». Завершающаяся «Абсолютной идеей» «Логика», согласно общей конструкции «Системы науки», должна оказаться зеркально-точной картиной всей определённости «опыта сознания», явленной в «Феноменологии» в образах познания, социального бытия, культуры; эти области предметности даровали входящему в мир «опыта» сознанию язык и его высшую форму – спекулятивную философию.

Заключение

Как мы видели, преобразование метода, которое совершается при переходе от «предметного сознания» к самосознанию и затем, в «воспоминании», – к культуре, побуждает вспомнить о монадологии Лейбница с её тождеством внутреннего содержания индивидуальных субстанций и системой их внешних связей и, соответственно, «взаимно обратимыми» методами анализа и синтеза. Получила своё продолжение эта линия мысли и в послегегелевской философии: можно констатировать, например, что в разработке методологии исследования самосознания Гегель предвосхищает основную установку структурного метода, поскольку он принимает систему внешних связей предмета (описываемую тем же, что и прежде, способом верbalной фиксации определённости) в качестве не только эквивалента, но и единственного возможного адекватного выражения его внутреннего содержания, скрытого от других способов рационально-философского или научного познания.

Таким образом, в составивших большую часть итогового текста главах, посвящённых социально-историческому бытию и культуре, Гегель решает отнюдь не «камерную», специфическую, проблему собственной «системы», а стремится ответить на вопрос о возможности рационального метода самопознания, то есть на вопрос, с размышлений над которым началось развитие всей новоевропейской «философии субъекта». С другой стороны, без понимания раскрываемой Гегелем связи между способом раскрытия самосознания и обращением к рассмотрению социально-исторического бытия и культуры трудно было бы объяснить, почему в последующем влияние Гегеля распространялось, преимущественно, на социальную мысль. Социальные исследования оказались последним изводом, в которых классическая философия искала объяснение механизмов познания и деятельности субъекта. Сам философ в завершении «Феноменологии» делает выбор в пользу возвращения к конкретному самосознанию как «Абсолютному субъекту», и тем самым – остаётся в границах классической философии, хотя и в качестве завершающего её мыслителя. Однако среди новых поколений его читателей преобладали уже иные настроения; окружавшая их реальность побуждала верить в то, что решение философских проблем предполагает не только теоретическое познание человека и мира, но – с помощью открываемых в процессе такого познания методов – и их преобразование.

Библиография

1. Шпет Г.Г. От переводчика // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. М.: Соцэкиз, 1959. С. XLVI–XLVIII.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Соч. Т. IV. М.: Соцэкиз, 1959.
3. Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung. 1907.
4. Reinhold K.L. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. 2. Aufl. Prag u. Jena: C. Widtmann u. J.M. Mauke, 1795.
5. Фихте И.Г. Основа общего научоучения // Фихте И.Г. Соч. в двух томах. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 65–337.
6. Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. М.: Аграф, 2002.
7. Коротких В.И. Предмет и структура «Феноменологии духа» Гегеля // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 158–166.
8. Hegel G.W.F. *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug* // Werke. Bd. 2. Fr. am M.: Suhrkamp, 1986. S. 188–207.
9. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 3. М.: Мысль, 1972.
10. Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М.: Соцэкиз, 1965.
11. Гегель Г.В.Ф. Йенская реальная философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 285–385.
12. Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1987.
13. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: «Брокгауз-Ефрон», 1913.
14. Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 227–489.
15. Ferrarin A. Hegel on Recognition: Self-Consciousness, Individuality and Intersubjectivity // «I that is We, We that is I». Perspectives on Contemporary Hegel / Ed. by I. Testa and L. Ruggiu. Leiden; Boston: Brill, 2016. Pp. 253–270.
16. Honneth A. From desire to recognition: Hegel's account of human sociality // Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide / Ed. by D. Moyar and M. Quante. New York: Cambridge University Press, 2008. Pp. 76–90.
17. Lasson G. Einleitung des Herausgebers // Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung. 1907. Pp. XVII–CXVI.

18. Hösle V. Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. B-de 1–2. Hamburg: Meiner, 1988.
19. Маслов Д.К. Понятие в субъективной логике Гегеля // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. № 70. С. 119–136. doi: 10.17223/1998863X/70/11
20. Verene D.Ph. Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit. Albany: State University of New York Press, 1985.
21. Hegel on Recollection: Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System / Ed. by V. Ricci and F. Sanguinetti. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013.

Результаты процедуры рецензирования статьи

Рецензия выполнена специалистами [Национального Института Научного Рецензирования](#) по заказу ООО "НБ-Медиа".

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензия

на статью «Сознание, социально-историческое бытие, культура: к вопросу о становлении субъекта спекулятивной философии в «Феноменологии духа» Гегеля»

Предметом исследования предлагаемой статьи является анализ тех аспектов «Феноменологии духа» Гегеля, освоение которых оказывается условием становления субъекта спекулятивной философии – сознания, социального бытия, культуры. Автор ставит задачу рассмотреть «линейное измерение» текста, сосредоточить внимание на эволюции принимаемых Гегелем способов раскрытия содержания «опыта сознания» в указанных предметных сферах, отстраняясь от «циклической составляющей» её строения. Автор стремится показать, что в описании каждой из них у философа возникает потребность найти особый, соответствующий её специфике, способ раскрытия содержания, в результате освоения которого, согласно его гипотезе, в конце концов, и формируется субъект спекулятивной философии.

Методология исследования включает такие общенаучные подходы, как дескриптивный метод, метод категоризации, метод анализа, наблюдения, синтеза, диалектический метод, позволившие автору достаточно подробно исследовать эволюцию осмыслиния сфер сознания, социального бытия и культуры в сочинении Гегеля «Феноменология духа».

Актуальность статьи определяется обусловлена тем, что «Феноменология духа» остается одной из самых трудных для понимания фундаментальных философских сочинений, которое не теряет своего значения и в наши дни. Открытый Гегелем путь перехода от «относительного» сознания к «абсолютному» (субъекту спекулятивной философии) может рассматриваться не только как некая находка, обусловившая построение очередной «индивидуальной» философской системы, но и как обоснование фундаментального притязания философии на признание в качестве завершения осмыслиения того периода истории культуры, порождением которого она явилась.

Научная новизна статьи выражается в том, что автор выявляет связь гегелевского метода с монадологией Лейбница, а также предвосхищение автором «Феноменологии духа» основную установку структурного метода. Тем самым, он устанавливает роль и значение гегелевского подхода для немецкой философии. Автор указывает, что Гегель решает отнюдь не «камерную», специфическую, проблему собственной «системы», а стремится ответить на вопрос о возможности рационального метода самопознания, то

есть на вопрос, с размышлении над которым началось развитие всей новоевропейской «философии субъекта». Автор обосновывает мысль о том, что без понимания раскрываемой Гегелем связи между способом раскрытия самосознания и обращением к рассмотрению социально-исторического бытия и культуры трудно было бы объяснить, почему в последующем влияние Гегеля распространялось, преимущественно, на социальную мысль. Социальные исследования оказались последним текстом, в которых классическая философия искала объяснение механизмов познания и деятельности субъекта.

Статья написана научным языком, претензий к стилю изложения нет. Структура соответствует требованиям, предъявляемым к научному тексту. Библиография содержит 21 источник, включая труды Гегеля, других представителей классической немецкой философии, а также труды исследователей философии Гегеля.