

ТРАНСГРЕССИЯ, ГРАНИЦА И МЕТАФИЗИКА В УЧЕНИИ Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ

Статья посвящена анализу феномена границы в учении Г.В.Ф. Гегеля. В отличие от И. Канта, Гегель рассматривает границу не только как основание противопоставления истинного сущего и феноменального мира, но и как условие устранения (снятия) этой базовой для метафизики оппозиции. Если Кант критикует метафизику в плане содержания, сохраняя ее форму («теорию двух миров»), то гегелевская критика направлена на преодоление самой этой формы. Условием такого преодоления является осуществляемый Гегелем переход от горизонта трансценденции к горизонту трансгрессии. Однако в гегелевской философии данная интенция не получает полной реализации в связи с ориентацией Гегеля на тождество и тотальность как на исходный и конечный пункты бытия и мышления. Трансгрессия в учении Гегеля остается подчиненной тождеству. Тем самым осуществляемое им преодоление метафизики имеет относительный характер. Подвергнув критике форму метафизики, Гегель остается верен ей в содержательном аспекте.

Ключевые слова: граница; трансгрессия; трансценденция; метафизика.

Философские взгляды Гегеля во многом сформировались на основе полемики освоения идей Канта. Прежде всего это хорошо просматривается в гегелевской разработке концепта границы и связанных с ним проблем метафизики. В «Науке логики» мыслитель начинает с анализа границы как условия бытия любого нечего: благодаря ей определенное наличное бытие есть то, что оно есть, т.е. существует как позитивная себестождественная предметность или как конечное сущее [1. С. 108–109]. Подобное понимание бытия уходит своими корнями в традиции античной метафизики, согласно которой бытие сущего есть присутствие, наличие, тождество. Однако Гегель обращается и к другой философской тенденции, которая также имела место уже в Античности, но в связи с ориентацией греческой онтологии на присутствие не получила развития и была отодвинута на второй план философских поисков вплоть до полного забвения. Парменидом, а вслед за ним Платоном и Аристотелем, помимо бытия, было обнаружено и «небытие», Ничто, которое в их учениях сразу же оказалось подчинено бытию, понятию как присутствию. Этим выбором была предопределена история западной метафизики вплоть до немецкой классической философии включительно. Как будет показано ниже, философские искания Гегеля базируются на двух противоположных тенденциях. С одной стороны, осуществляется освобождение негативности из-под власти тождества и позитивного наличия, придание отрицательности статуса самостоятельного и фундаментального вектора бытия. С другой стороны, обнаруживается не менее сильная тенденция к подчинению негативности присутствию, тождеству, которая в итоге одерживает верх и становится определяющим моментом гегелевской системы.

Вернемся к проблеме границы. Определив границу как то, что отделяет налично-данное от иного и тем самым осуществляет его позитивность (бытие в качестве определенного нечего), Гегель вскрывает в самом наличном бытии изначально ему присущее стремление к выходу за пределы своей определенности, или стремление не быть тем, что оно есть: «...если нечто определено как предел, мы тем самым уже вышли за этот предел. Ибо некоторая определенность, граница, определена как предел лишь в противоположность к его иному вообще как к его *неограниченному*; иное некоторого предела как раз и есть *выход* за этот предел» [1. С. 116]. То, что находится за границей любого определенного сущего, для Гегеля есть тотальность сущего, с которой

соотнесено и к которой стремится всякое определенное сущее. Эта тотальность позитивна и, собственно, только она может считаться позитивной и подлинно сущей. Отграниченное от нее и посредством нее сущее подлинно есть лишь постольку, поскольку оно отрицает, снимает себя, т.е. выходит за свою границу к своему иному и таким образом достигает тотальности как своей истины. Вне этого отрицательного движения определенное сущее представляет собой лишь гипостазированную абстракцию, то, чего, строго говоря, не существует. В тотальности любое ограничивающее определение условно, любое себестождественное сущее открыто иному и постоянно переходит в него.

Иными словами, налично-данное сущее всегда предполагает выход за свои пределы – к тому, что оно не есть как определенное в данных пределах. Свое бытие оно имеет вне себя, или, как сказал бы Хайдеггер, оно экстатично. А это, в свою очередь, означает, что вообще нет никакого раз и навсегда определенного и устойчивого существования, но есть лишь становление иным, преодоление границ, т.е. трансгрессия. Это утверждение позднее будет детально проработано в экзистенциализме, герменевтике, конструктивизме, перспективизме и постструктурализме. Для классической философии данный вывод нетрадиционен и, тем не менее, он сделан именно Гегелем, а не Хайдеггером или Сартром.

Итак, всякое определенное бытие включает в себя отрицание как переход и становление иным. Подробный анализ этого момента был проведен А. Кожевным, цитату из работы которого мы здесь приведем, дабы не повторять уже сделанного и двигаться дальше: «Тождественность и Отрицательность суть две исходные и всеобщие онтологические категории. Благодаря Тождеству всякое сущее /être/ остается тем же самым сущим, вечно тождественным себе самому и отличающимся от других, или, как говорили греки, всякое сущее в своем временном существовании представляет вечную неизменную “идею”, у него есть данная раз и навсегда “природа”, или “сущность”, за ним закреплено определенное “место” (топос) в упорядоченном от века Мира (космос). Но благодаря Отрицательности себестождественное сущее может отрицать или снимать свою себестождественность и становиться иным, чем оно есть, даже своей противоположностью. Иначе говоря, отрицающее сущее, далекое от того, чтобы непременно “представительствовать” или “показывать” (в виде “феномена”) свою себестождественную

налично-данную “природу”, или “идею”, само может отрицать их, превращать в свою противоположность, “извращать” (“искажать”) становление. Или иначе: отрицающее сущее может разрывать прочную сеть неизменных “различий”, благодаря которым оно отличается от других себестождественных сущих, “освобождаясь” из этих сетей; оно может сойти с назначенного ему места в Космосе. Короче (как говорит Гегель в первом издании “Логики”), Бытие отрицательного, или отрицающего, сущего, подведомственное категории Отрицательности, заключается в том, чтобы “не быть тем, что оно есть, и быть тем, что оно не есть” (“das nicht zu sein, was es ist, und das zu sein, was es nicht ist”)» [2. С. 587].

Кожев в своей интерпретации актуализирует те моменты гегелевской философии, которые в дальнейшем получают свою разработку в экзистенциализме (направлении, к которому можно отнести и самого Жежева). Экзистенциализм представляет собой определенную конфигурацию метафизики, получившую название «Новая метафизика». Для настоящего исследования более важной задачей является экспликация тех аспектов учения Гегеля, которые закладывают основу для поисков неметафизических путей философствования, т.е. обнаруживают свою близость положениям постструктуралистской философии. Включение отрицательности в бытие освобождает налично-данное из-под гнета тождества, т.е. делает свободным от необходимости репрезентировать свою сущность. Освобожденное отрицанием сущее всегда может сойти с назначенного ему пути и выбрать совершенно иное направление, его сущностью не заданное. Бытие такого сущего становится подобным странному аттрактору, задающему не одну, но множество разнородных траекторий развития, хаотичным блужданием по которым и определяется существование объекта. В этом состоит смысл тезиса «не быть тем, что оно есть, и быть тем, что оно не есть». Экзистенциалистская философия делает акцент на плане возможностей: сущее есть *его собственные* возможности, в данный момент не актуализированные (поэтому сущее ими актуально не является), но потенциально присутствующие. В таком понимании данного тезиса сущее сохраняет связь со своей сущностью через время, соединяющее актуальное (настоящее) с будущим.

Экзистенциалисты не идут дальше этого аспекта, хотя у самого Гегеля есть возможность для более радикальных выводов, получивших свою реализацию лишь в постструктурализме, а также в синергетике. «Быть тем, что оно не есть» можно истолковать буквально: быть чем-то другим, точнее, *становиться* другим, уходить от собственной сущности, становиться лишенным фиксированной идентичности, становиться симулякр, сущностью которого можно считать лишь бесконечное становление (или игру восполнений в терминологии Ж. Деррида), удаление от центра вплоть до стирания последнего. В этом плане границы можно рассматривать как точку бифуркации (если пользоваться терминологией синергетики), в которой сущее выводится из состояния равновесия и становится открытым для кардинальных преобразований, для перехода на иной уровень самоорганизации. Гегель подошел к этой идее вплотную, однако сознательно

отказался развить ее до конца, повернув движение отрицания назад к исходному пункту, сделав отрицание способом утверждения налично-данного в его себестождественности путем соотнесения с тотальностью. Мотивы такого поворота могут быть раскрыты только после анализа гегелевской попытки преодоления метафизики.

Кант подверг критике содержание метафизики, однако сохранил ее форму – противопоставление чувственно воспринимаемого и сверхчувственного мира. Критика Гегеля направлена именно на эту форму. Метафизика исходит не из отдельного налично-данного сущего в его отграниченности от иного, но из конечного сущего в целом, в качестве иного по отношению к которому выступает бесконечное. Фундаментальная ошибка метафизики, по Гегелю, состоит в том, что она полагает конечное и бесконечное как два крайних термина, как противоположенные друг другу и находящиеся за пределами друг друга различные области бытия, отделенные непреступаемой границей: «имеются, таким образом, *две* определенности, *имеются* два мира, бесконечный и конечный, и в их соотношении бесконечное есть лишь *граница* конечного и, следовательно, *само* есть лишь определенное, *конечное бесконечное*. <...> Следовательно, когда возвышающийся над этим конечным миром рассудок восходит к своему наивысшему, к бесконечному, этот конечный мир остается для него существовать как некое по-стороннее, так что бесконечное лишь положено *над* конечным, *отделяется* от него и именно этим конечное отделяется от бесконечного. Оба *ставятся в различные места*: конечное как здешнее наличное бытие, а бесконечное, хотя оно и «в-себе», конечно, все же как некое потустороннее перемещается в смутную, недостижимую даль, *вне* которой находится и остается конечное» [1. С. 121–122].

Полемика с кантовской метафизикой в приведенном фрагменте очевидна. Потустороннее бесконечное есть лишь результат отрицания конечного налично-данного или, как говорится в «Феноменологии духа», бегство из царства наличного, бегство из действительного мира [3. С. 166–167]. Будучи противопоставлено конечному бесконечное есть Ничто, чистая негативность, пустота. В таком отрицании само налично-данное остается незатронутым в своем существовании, не преобразованным, поскольку мы просто отворачиваемся от него, обращаемся к другому крайнему термину. Это метафизический нигилизм, о котором позднее будут говорить Ницше и Хайдеггер. Более того, само бесконечное оказывается конечным, поскольку не только конечное ограничено бесконечным, но и бесконечное, в свою очередь, ограничено конечным. Ни одна из двух противопоставленных друг другу бытийных областей, взятая сама по себе, не может считаться действительностью, истинным миром. Обе они суть абстракции, не обладающие самостоятельным существованием, крайние термины, чье бытие всецело определяется границей.

Итак, вместо традиционного для классической метафизики противопоставления истинного и ложного мира мы получаем два ложных мира, каждый из которых есть область отчужденного от себя духа

[3. С. 166]. Посюсторонний мир конечного сущего и потусторонний мир чистой негативности, царство теней по обе стороны платоновской пещеры. Поскольку высший мир, будучи сам зависимым от низшего и им ограничиваемый, более не может считаться основанием последнего, постольку оба мира превращаются в область симулякров. Однако в этом отчуждении, в этом распаде на две лишенных собственного бытия области есть и позитивный момент, суть которого в образовании границы. Распад единого мира на два мира порождает границу, которая не только разъединяет противопоставляемые области, но и выступает в качестве условия их трансгрессии: «Имеется *взаимопреодоление конечного и бесконечного*; конечное конечно лишь в соотношении с долженствованием или с бесконечным, а бесконечное бесконечно лишь в соотношении с конечным. Они неотделимы друг от друга и в то же время всецело иные в отношении друг друга; каждое из них имеет в самом себе свое иное; таким образом, каждое есть единство себя и своего иного и есть в своей определенности наличное бытие, состоящее в том, чтобы *не* быть тем, что оно есть само и что есть его иное» [1. С. 123].

Если у Канта осуществление потустороннего в практическом применении разума равнозначно отрицанию чувственности (конечного), то Гегель усматривает в таком событии лишь абстрактное отрицание, утверждающее конечное в его конечности и отграниченности от иного. Не бесконечное (которое само по себе лишь пустота потустороннего) снимает конечное, но конечное снимает *само себя* в бесконечном. Или, что то же, бесконечное снимает само себя. Трансценденция как выход к лежащему за границей заменяется у Гегеля самотрансценденцией – преступанием самого себя. Самотрансценденция есть собственно трансгрессия: не утверждение потусторонней области с одновременным сохранением исходного пункта, но смещение границ, в результате которого сам исходный пункт преобразуется, переходит в иное. В таком трансгрессивном переходе следует учитывать один очень важный момент, упущение которого приводит к серьезным искажениям, сводящим на нет всю значимость и глубину гегелевского замысла. Трансгрессию не следует рассматривать как простое слияние двух изначально самих по себе сущих противоположностей. Для Гегеля изначально как раз само трансгрессивное движение, становление, в котором противоположности суть только *моменты* этого становления, получающие квазисамостоятельное бытие лишь в качестве абстракций, изъятых из первичного по отношению к ним движения и гипостазированных: «Это определение истинно бесконечного не может быть облечено в уже отвергнутую [нами] *формулу единства* конечного и бесконечного; *единство* есть абстрактное, неподвижное равенство с самим собой, и моменты [также] оказываются неподвижно сущими. Бесконечное же, подобно своим двум моментам, дано по своему существу скорее лишь как *становление*, но становление *более определенное* теперь в своих моментах» [1. С. 129]. Снятие (*Aufheben*) есть, таким образом, не соединение противоположностей, но возвращение к тому, что породило (сконституировало)

эти противоположности посредством первичного отрицания, т.е. отрицание этого отрицания.

Возникает вопрос, к чему возвращается трансгрессивное движение, что для Гегеля является самостью и субстанцией? Здесь мы непосредственно сталкиваемся с отмеченным выше противоречием между двумя определяющими тенденциями гегелевской философии. С одной стороны, Гегель утверждает непрестанное становление, в котором всякое устойчивое существование есть лишь в качестве исчезающего момента движения трансгрессии [3. С. 234]. С другой стороны, Гегель субстанциализирует это движение в качестве Духа и абсолютной реальности [3. С. 234]. Налично-данное не устраняется потусторонним и не сливается с ним, но возвращается к себе самому – к своему бытию в качестве налично-данного, однако теперь оно не изъято из тотальности сущего и его движения, не изолировано, но именно в качестве момента тотальности и движения *присутствует* здесь и сейчас: «Оно *есть* и оно *есть* здесь, в данный момент, налично. Только дурное бесконечное есть *потустороннее*, ибо оно *лишь* отрицание конечного, положенного как *реальное*» [1. С. 130]. Речь, таким образом, идет о движении, но в рамках тотальности и присутствия, о различии и становлении, но в границах тождества. Движение есть круг – истинная бесконечность как бесконечность присутствующего и налично-данного в тотальности, бесконечность и присутствие, не имеющие потустороннего, способные иметь в качестве своего иного лишь самих себя: «истинная же бесконечность, повернутая обратно к себе, имеет своим образом *круг*, достигшую себя линию, которая замкнута и всецело налична, не имея ни *начального пункта*, ни какого-либо *конца*» [1. С. 130]. Абсолютное присутствие или вечное возвращение того же самого – возвращение присутствия и тождества в Логике, возвращение пришедшего к самосознанию духа в Феноменологии, возвращение Империи и Наполеона как частного лица, признанного всеми в своей индивидуальности, – в Истории.

Если кто-то попытается продумать гегелевскую систему так, как мыслил ее сам автор, то он неизбежно должен прийти к завершающему пункту – к кольцу абсолютного присутствия (самосознания), замыкающему движение. Должен будет представить себя в средоточии этого мирового круговорота, признать себя Богом или сойти с ума. Либо система Гегеля может быть уподоблена онтологической карусели – после головокружительного, захватывающего дух движения возвращаешься в исходную точку, к той же самой налично-данной реальности, ставшей, правда, еще более устойчивой. Ибо устойчивость налично-данного, изъятая из становления тотальности, иллюзорна и призрачна, но устойчивость, в своем наличии включенная в движение тотальности, незыблема. Такой реальностью является всеобщее государство, мировая Империя, завершающая, согласно Гегелю, мировую историю: прекращение диалектического движения, абсолютное тождество духа с самим собой.

Тем не менее гегелевский проект преодоления метафизики остается одним из самых значительных и масштабных в истории философии, несмотря на его поражение. Прежде всего, Гегелю удалось превзойти

метафизическую теорию двух миров – именно превзойти, а не просто отказаться от нее, как это сделали позитивисты. Раскрытие потустороннего сверхчувственного мира рассматривается в его учении не как заблуждение еще не созревшего человечества (как у О. Конта), но в качестве необходимого момента становления реальности в ее полноте и истине. Происходит деонтологизация потустороннего мира: он больше не обладает самостоятельным онтологическим статусом и не выполняет функцию основания феноменального мира, но становится тем, что должно быть превзойдено, должно быть снято. Снятие потустороннего приводит к аналогичному снятию посюстороннего – эта бытийная область также деонтологизируется и превосходится в качестве не имеющего самостоятельного бытия момента. Реальность, которая рассматривается в гегелевской философии, не потусторонняя и не посюсторонняя.

На первый взгляд, такой результат близок ницшевскому тезису о преодолении метафизики: «Мы упразднили истинный мир – какой же мир остался? Быть может, кажущийся?.. Но нет! Вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся!» [4. С. 575]. Однако сходство здесь только формальное. Мир, остающийся после упразднения истинного и кажущегося мира, в концепции Гегеля радикально отличается от представлений Ницше. В первом случае это мир абсолютного присутствия с единым центром (самосознание, Дух), обеспечивающим укорененность всего налично-данного в тотальности на правах момента ее становления. Во втором случае речь идет о мире становления, не подчиненного никакой тотальности, о становлении как таковом, смещающем любые центры, разрушающем идентичности и высвобождающем гетерогенные, расходящиеся в разных направлениях линии развития, образующих не сводимое к единству многообразие. При этом ни в первом, ни во втором случае не имеется в виду искоренение становления или тотальности, но вопрос стоит о доминировании одного бытийного модуса и подчинении ему другого. Гегель, оставаясь верным идущей из Античности метафизической традиции, отдает приоритет присутствию и тождеству, рассматривая становление и различие лишь в качестве моментов, движение которых неизбежно приводит к тотальности присутствия. Ницше, напротив, утверждает становление и дифференциацию, полагая всякое устойчивое и завершенное существование в качестве чистого симулякра, в качестве платформы для еще большей дифференциации и децентрации. У Гегеля снимающее себя налично-данное есть момент самосознания или духа как присутствия более высокого уровня, нежели простая определенность как единственное истинное присутствие, подлинное бытие. У Ницше налично-данное – симулякр воли к власти как нивелирования любого присутствия и раскрытия становления, избытка и растра, трансгрессии. Становление как момент тождества и тождество как момент становления – как будто учения Гегеля и Ницше находятся по разную сторону зеркала. Очевидно, что оба мыслителя столкнулись с одной проблемой, но пошли разными путями в ее решении.

Путь, выбранный Гегелем, в свое время был опробован в эпоху Ренессанса Николаем Кузанским, стоявшим перед задачей преодоления средневекового теоцентризма. Кузанский примирил небо и землю, соединив их в едином мире и растворив в этом мире ранее бывшего трансцендентным Бога. Всепроницающее и вездесущее присутствие имманентизированного Бога обеспечило раскрытие сферы абсолютного присутствия, лишенной трансцендентного измерения тотальности. Система Гегеля по своей сути близка возрожденческому пантеизму с тем отличием, что на место Бога ставится разум или сознание: «Разум есть дух, так как достоверность того, что он – вся реальность, возведена в истину; и разум сознает себя самого как свой мир, а мир – как себя самого» [3. С. 233]. С разума снимается печать трансценденции, наложенная на него в кантовской философии, что приводит к упразднению установленных Кантом границ. Разуму больше ничего не противостоит, везде он находит только самого себя – иного нет. Остается только человеческая реальность, сведенная к его разуму и сознанию. Это и есть царство духа. Кант, в отличие от Гегеля, сохраняет иное по отношению к сознанию и человеческой реальности, более того, только в соотношении с этим иным человеческая реальность может осуществляться, может получать свое место в царстве природы и раскрывать свой собственный человеческий мир. У Гегеля человеческая реальность в качестве духа задана изначально, иное образуется лишь в процессе отчуждающего движения этой же реальности, которое затем снимается. Кантовское иное (вещь-в-себе) для Гегеля суть абстракция, как, впрочем, и феноменальный мир.

Гипертрофия человеческого сознания и разума, доведенная в гегелевской системе до самых крайних выводов, дала повод для обширной и разнонаправленной критики в адрес немецкого философа.

Приведем несколько примеров. А. Кожев находит корни подобной инфляции разума в необоснованном распространении антропологической по существу онтологии на природу: «...необходимо различать внутри диалектической онтологии раскрытого Бытия или Духа (категория Тотальности) некоторую недиалектическую онтологию (традиционную, восходящую к грекам) Природы (категория Тождественности) и диалектическую онтологию (восходящую к Гегелю, но впоследствии претерпевшую изменения) Человека или Истории (категория Отрицательности)» [2. С. 602]. Именно смешение двух онтологий, согласно Кожеву, является причиной таких парадоксов гегелевской системы, как абсолютный конец истории и кругообразность знания: только по завершении диалектического движения (как природы, так и общества) становится возможным истинное знание.

На наш взгляд, французский исследователь движется в верном направлении, отмечая источник противоречий системы в подчинении бытия всего сущего одной онтологической перспективе, – это сугубо метафизическая позиция, оставшаяся у Гегеля несмотря на устранение теории двух миров. Однако трудно согласиться, что предлагаемая Кожевным дуалистическая онтология может решить проблему. Предположение, что все многообразие сущего исчерпывается двумя

бытийными сферами (природной и человеческой реальностями), устраняя некоторые затруднения, порождает другие и в целом не дает удовлетворительного результата, поскольку оставляет нас в рамках метафизического нарратива.

Значимое критическое замечание в адрес гегелевской философии мы находим у К.Г. Юнга: «Эпистемология полагала определенные границы человеческому познанию в целом... Философия сражалась против них во имя застарелых претензий человеческого разума на то, что он способен без посторонней помощи вытянуть себя за волосы из трясины и знать достоверно то, что находится за пределами человеческого понимания. Когда Гегель восторжествовал над Кантом, это нанесло весомый удар разуму [то есть здравому смыслу] и всему дальнейшему развитию немецкой и, к сожалению, европейской мысли... Философия, подобная гегелевской, является самооткровением психических предпосылок, а в философском смысле – предположением. Психологически это равнозначно вторжению бессознательного. Своеобразный высокопарный язык Гегеля лишь подтверждает такое мнение: он напоминает выдающий манию величия язык шизофреников...» [5. С. 18–20]. Юнг дает оценку гегелевского учения с позиций психолога, а не профессионального философа, тем не менее поставленный им «диагноз» отличается высокой степенью точности и глубиной проникновения в содержание вопроса. Не допуская существования иной реальности, кроме разума и сознания, человек подвергается опасности «стихийного вторжения бессознательного в сферу разума»: оставленное без внимания иное превращается в деструктивную по отношению к человеческой реальности силу, в полной мере проявившую себя, согласно Юнгу, в национал-социалистической Германии. Признавая реальность сознания лишь островом, окруженным огромным и бушующим океаном, Кант избрал более разумный, хотя и менее впечатляющий путь.

Ницше, в отличие от Гегеля, отдавал себе отчет в том, что покидает сушу и пускается в весьма опасное предприятие, не имея для того достаточно надежных средств. Гегель выбирает веру в безграничную силу разума, не замечая, что имеет дело уже с чем-то совершенно иным, выходящим за рамки тотальности и присутствия как сферы разума: со становлением, трансгрессией, множеством расходящихся линий. Для подчинения иного власти разума Гегелю потребовалось вернуться назад к метафизике, преодолеть которую он пытался, по крайней мере, формально. Он был вынужден субстанциализировать разум, постулировать за-

вершение истории и раскрыть сферу абсолютного присутствия, чтобы пустить освобожденный после снятия кантовской плотины поток трансгрессии по заданному тотальностью и тождеством руслу.

Гегель замыкает систему, сгибая линию в круг, в котором все движение обращено лишь на само себя. Л. Шестов предложил разграничивать в учениях мыслителей два гетерогенных пласта: философию и проповедь [6. С. 207–308]. Философия обращена к скрытой от повседневного мироощущения негативной стороне жизни, к «проклятым вопросам», т.е. к тому, что не укладывается в рамки господствующего нарратива. Проповедь направлена на официальную перспективу и представляет собой нечто подобное защитному поясу научно-исследовательской программы в концепции И. Локатоса. Ее основная функция – скрывать негативную сторону бытия, обеспечивая тем самым неприкосновенность доминирующего дискурса. Данное разграничение вполне приложимо и к учению Гегеля. Его система производит впечатление мощного оборонительного сооружения, непреступной крепости, на пожизненное заточение в которой он сам себя обрек. Кант был мудрее в том, что разработал учение, позволявшее оставаться на твердой почве и одновременно соотноситься с иным, не пускаясь при этом в сомнительные и рискованные предприятия, сохраняя трезвость и ясность ума. Правда, уже А. Шопенгауэр, объявивший себя последователем Канта и вставший на его защиту против Гегеля, нарушил установленное кантовской метафизикой равновесие феноменального и ноуменального мира и погрузился в бездну мировой скорби (Weltschmerz). Гегель испытал мощь трансгрессии как самостоятельного вектора бытия на собственном опыте и выстроил грандиозную систему, чтобы спасти распадающийся и ускользающий мир налично-данного.

Итак, Гегель остается в сфере метафизики присутствия и тотальности, несмотря на успешную деструкцию метафизической теории двух миров. Вместе с тем Гегелю удалось если не сорвать, то хотя бы приподнять завесу тотальности и вскрыть становление, негативность и ускользание в самом наличии. Канту, избравшему другой путь, удалось раскрыть присутствие отсутствия в налично-данном. Некоторые пассажи из гегелевских текстов при изъятии их из контекста сводящей все к единой субстанции системы могут быть рассмотрены как опередившие свое время предвещения способов и стилей философствования таких направлений неклассической мысли, как философия жизни, экзистенциализм, герменевтика, постструктурализм.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб. : Наука, 2005. 800 с.
2. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. СПб. : Наука, 2003. 792 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб. : Наука, 2006. 444 с.
4. Ницше Ф. Сумерки идолов // Ницше Ф. Сочинения. М. : Рипол Классик, 1998. Т. 2. 864 с.
5. Юнг К.Г. О природе психе. М. : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 2002. С. 7–95.
6. Шестов Л. Добро и зло в учении графа Толстого и Ф. Ницше // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М. : АСТ, 2000. С. 207–308.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 9 апреля 2012 г.