

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ОПЫТ У ГЕГЕЛЯ

АЛЕКСАНДР ТИМОФЕЕВ

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

Гегель, дух, деятельность, опыт, перформативность, парадигмальность, сознание, самосознание.

*Доктор философских наук, доцент
Факультета технологического
менеджмента и инноваций Санкт-
Петербургского национального
исследовательского университета
информационных технологий,
механики и оптики.*

Адрес: Кронверкский пр., д. 49,
197101, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: timalex52@gmail.com

В статье гегелевская концепция опыта проанализирована сквозь призму взаимодействия сознания и самосознания действительного индивида. Используются аналитический и сравнительно-исторический методы анализа. Основной вопрос для Гегеля заключается в том, как неслучайным образом в опыте соотносить идеальное и реальное, логическую необходимость и чувственную достоверность, социальные и индивидуальные аспекты бытия человека. С его точки зрения любое содержание сознания есть результат деятельности или, говоря более современным техническим философским языком, перформативности духа как в форме единичного субъекта, так и в форме всеобщей самости. Показано, что феноменологический анализ опыта дает некоторые образцы действия, которые ведут к реализации имплицитно заложенной в нем цели. В этом смысле опыт имеет в себе парадигмальную, а не системную основу. Опыт здесь имеет более фундаментальный характер, чем метод, в том смысле, что логическая необходимость как основа метода не может быть действительной вне опыта. В итоге результатом действия в опыте является произведение,

точнее произведения многих индивидуальностей и они, с одной стороны, составляют содержание духа, а с другой — дают импульс к взаимодействию индивидуальностей. Это то, что можно назвать парадигмальной перформативностью. Сообразно такой трактовке сделан вывод, что ценность гегелевского истолкования опыта состоит в том, что интерпретируется опыт действительных субъектов духовной деятельности. Момент единичности (индивидуальности) как отрицательного единства опыта является необходимым элементом процесса этого опыта. Таким образом формируются методы и методология осмысления реальной негативности, реальных различий и противоречий. Гегелевское понимание опыта позволяет не только дать обозрение опыта субъекта сознания, но и соединить социально-психологическое рассмотрение, раскрывающее деятельность отдельных индивидов, с постижением определенной последовательности духовной деятельности во всех трех формах духа — субъективного, объективного и абсолютного, показать необходимость для единичного сознания стать на точку зрения всеобщего самосознания.

Определение феномена состоит в том, что явления, попадая в сферу опыта, должны быть сведены к единству, и они поэтому истолковываются как феномены. Таким образом, с точки зрения уяснения природы знания основной вопрос для Гегеля заключается в том, как неслучайным образом соотносить идеальное и реальное, логическую необходимость и чувственную достоверность, социальные и индивидуальные аспекты бытия человека. Эта двойственность непосредственно проявляется уже на уровне гегелевского изложения проблемы опыта в «Феноменологии духа» (1807) и «Философии духа» (1817).

«Феноменология духа» представляет собой анализ того, как субъект движется в своем познании к целостному знанию в облике науки, в отличие от «Философии духа», где эта целостность знания уже не просто предположена, а обоснована как реально осуществляемая, и речь идет о том, чтобы проанализировать систему видов и форм духа как знающей себя идеи. Требуется отметить, что это различие сам Гегель очень ясно осознавал уже во время создания «Феноменологии духа» (1805–1806 гг.). Он отмечал:

Если в феноменологии духа каждый момент есть различие между знанием и истиной и есть движение, в котором это различие снимается, то наука, наоборот, не содержит этого различия и его снятия, а поскольку момент обладает формой понятия, то он соединяет в непосредственном единстве предметную форму истины и знающей самости. Момент выступает не как движение перехода — из сознания или представления в самосознание и обратно, а его чистая форма, освобожденная от его явления в сознании, чистое понятие и дальнейшее движение последнего зависят единственно от его чистой *определенности* (Гегель 1959, 432–433).

Далее мы попытаемся раскрыть методологическую значимость и понятийную определенность категории «опыта» в контексте указанной двойственности ее концептуализации в гегелевской системе философии. Тема эта не нова и, по существу, постоянно находится в поле зрения современного гегелеведения, так что дать исчерпывающий обзор работ по ней практически не возможно, а потому мы сразу приступим к изложению проблемы, сославшись лишь на несколько имен зарубежных и отечественных авторов, таких как М. Хайдеггер с его «Введением» в «Феноменологию духа», М. Ф. Быкова, К. Дюзинг, В. Маркс, Н. В. Мотрошилова, О. Пеггелер, исследованиям которых мы, несомненно, многим обязаны в нашей работе¹.

ВРЕМЯ В ОПЫТЕ

Как уже было отмечено, феноменологический опыт для Гегеля — это способ взаимодействия сознания и самосознания, способ снятия их различности. Сознание как содержательное многообразие здесь соотносится с самосо-

1 Для точности указания сошлемся на следующие их тексты: Хайдеггер 2015; Быкова 1996; Дюзинг 2010; Düsing 1980; Marx 1981; Мотрошилова 1984; Pöggeler 1973.

знанием как единством. Предмет (многообразное) должен мыслиться единым т. е. тождественным единству самосознания. Таким образом — это опыт относительно предмета и это опыт относительно себя (субъекта), поскольку самосознание есть сознание себя, где «предметом» выступает сам субъект. При этом сам процесс осознания единства сознания и самосознания является историческим и, так или иначе, одновременно выступает как субъективный процесс осознания самостоятельности субъекта в собственном опыте.

Только опыт находится в основании познавательной деятельности действительного эмпирического субъекта. Если субъект берется лишь в его разумной ипостаси, т. е. всеобщим образом, то проблемы опыта как проблемы отождествления бытия и мышления нет, их тождественность понимается как уже имеющаяся предпосылка. В этой связи Гегель, указывая на то, что дух разворачивается во времени, писал:

На этом основании следует сказать, что не *познается* ничего, чего нет в *опыте*, или, выражая то же самое другими словами, — познается только то, что имеется налицо как *прочувствованная истина*, как вечное, *внутренне данное в откровении*, как *составляющее предмет веры* священное, или какие бы еще выражения мы ни употребляли. Ибо опыт в том и состоит, что содержание — а оно есть дух — есть *в себе*, есть субстанция и, следовательно, предмет сознания. Но эта субстанция, которая есть дух, есть *становление* его тем, что он есть *в себе*; и лишь как это рефлектирующееся в себя становление дух в себе поистине есть дух. Он есть в себе движение, которое есть познание, превращение указанного *в-себе*[-бытия] в *для-себя*[-бытие], субстанции — в субъект, предмета *сознания* — в предмет *самосознания*, т. е. в предмет в такой же мере снятый, или в *понятие*. Это движение есть возвращающийся в себя круг, который свое начало предполагает и только в конце его достигает. — Поскольку, следовательно, дух необходимо есть это различие внутри себя, его целое, будучи созерцаемо, противостоит своему простому самосознанию; и так как, следовательно, целое есть то, что различено, то в нем различают его созерцаемое чистое понятие, *время*, а также содержание или *в-себе*[-бытие]; субстанция как субъект заключает в себе лишь *внутреннюю* необходимость проявить себя в самой себе как то, что она есть *в себе*, [т. е.] *как дух*. Лишь завершённое предметное проявление есть в то же время рефлексия субстанции или превращение ее в самость (Гегель 1959, 429–430).

По этой причине, говоря о смысле опыта, хотелось бы сразу обратить внимание на его антропологическую составляющую, заключающуюся в том, что субъект опыта у Гегеля рассматривается в своем исходном статусе как индивид в модусах его существования, а не только сущности. В начале «Феноменологии духа» Гегель подчеркивает, что «...индивид есть абсолютная форма, т. е. *непосредственная достоверность* себя самого и, — если бы этому выражению было оказано предпочтение, — он есть тем самым безусловное бытие» (ibid., 13). Речь идет о чувственной достоверности как исходном пункте становления сознания и переживания, т. е. эмоции вкупе с некоторым смыслом, в качестве исходного пункта становления самосознания. С одной стороны, чувственность

дает содержание сознанию, а с другой — в определенном чувстве себя присутствует пока еще не выделенная форма для-себя-бытия — «материальная» рефлексия, которую можно полагать исходным пунктом самосознания. Этот момент для-себя-бытия индивида в снятом виде присутствует во всем гегелевском исследовании развития духа, поскольку решается проблема: как и почему индивид должен стать на точку зрения науки. Эта мысль в «Феноменологии духа» формулируется очень отчетливо:

Пусть наука сама по себе будет чем угодно, но она по отношению к непосредственному самосознанию выступает в качестве чего-то превратного в отношении к нему (*ein Verkehrtes*); или: так как для непосредственного самосознания принцип его действительности заключается в достоверности его самого, то наука, — ввиду того, что оно для себя существует вне ее, — носит форму недействительности. Поэтому наука должна соединить с собой такую стихию или, вернее, должна показать, что эта стихия присуща ей самой и как она ей присуща. Лишенная такой действительности, наука есть лишь содержание в качестве *в-себе*-[бытия], *цель*, которая есть пока лишь нечто *внутреннее*, не в качестве духа, всего лишь духовная субстанция. Это *в-себе*-[бытие] должно выразиться внешне и становится *для себя* самого, — это значит лишь то, что оно должно определить самосознание как тождественное с собой (*ibid.*, 14).

Таким образом, с одной стороны, в индивидах наука становится действительной, а с другой — индивиды поднимаются в своем понимании реальности на точку зрения знания общих законов и отношений. По мысли Гегеля, это двойное движение как раз и совершается в опыте, или иначе — оно и есть опыт.

В таком определении смысла понятия «опыт», без сомнения, Гегель во многом зависит от Канта. Анализ опыта в философии ведется еще с античных времен, но это был, прежде всего, психологический анализ: личностные особенности и т. д. Вопрос о необходимом характере опыта поставил Кант, и он, соответственно, стал рассматривать его формы и ввиду этого искать необходимость в соотношении сознания и самосознания действительного субъекта. Исходным в этом его анализе является рассмотрение времени как чистой формы внутреннего созерцания.

Время как основная форма внутреннего чувства находится на грани «Я» и «пред-Я», самосознания и пред-самосознания. Пространство является таковым относительно внешних чувств. В классической немецкой философии используется термин «созерцание» (*Anschauung*), который обозначает форму деятельности субъекта в отношении чувственности как таковой. Кант, видимо, был первым, кто стал анализировать время с точки зрения того, как следует понимать необходимым образом соотношение формы и содержания чувственности, т. е. соотношение самосознания и сознания единичного эмпирического субъекта.

Следует заменить, что еще Декарт, ближайший предшественник Канта, не видел для себя такого объекта анализа. Субъектом у Декарта является душа.

Будучи субстанцией, она обладает основным свойством — мышлением. В «Началах философии» он пишет:

Под словом мышление (*cogitatio*) я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить (Декарт 1950, 429).

Таким образом, к мышлению Декартом были отнесены не только традиционные интеллектуальные процессы (разум), но и ощущения, чувства, представления — все, что осознается. Тем самым прежнее структурирование души на разум, волю и чувства — будь то в платоновском, будь то в аристотелевском вариантах — отвергалось. Вся деятельность души была сведена к мышлению: душа как субъект, по Декарту, существует исключительно за счет мышления. Акт мыслящего самосознания непосредственен, и, как отмечал Ж. Делёз,

Потому-то Декарт и мог противопоставить определение человека как разумного животного своему же определению человека как Когито: ибо если первое требует развернутого определения означаемых понятий (что такое животное? что такое разумное?), то последнее понимается тут же, как только высказывается (Делёз 1995, 29).

Исходя из этого, с точки зрения Декарта, бессознательных форм душевной деятельности не существует. Иметь представление или чувство и сознавать его в качестве содержания мысли — одно и то же.

Здесь следует обратить внимание на то, что Декарт, положивший в основание субъективности интеллектуальную рефлексию, тем самым вообще устранил созерцание как вид самосоотнесения субъекта с самим собой. Постулирование им *cogito ergo sum* как чистой формы, безотносительно к содержанию чувственности, не давало возможности понимать формы чувственности в их внутреннем единстве. Соответственно проблема непрерывности временного ряда в опыте субъекта выносилась вовне субъекта. Субъект у Декарта сам не может обеспечить временную непрерывность своего существования. Требуется участие абсолютного субъекта. В связи с этим, например, К. Ю. Токмачев отмечает:

...из установленного факта существования «я» не следует, что существующее теперь «я» будет существовать и дальше. Разделенные во времени две части «я» не завязят друг от друга и никогда не существуют вместе. Как возможна преемственность между ними? «Я» сохраняется или воспроизводится согласно некой причине. Этой причиной не может быть ни мышление («я» мыслится в текущий момент), ни протяжение («я» вообще не протяженно), следовательно, этой причиной является Бог. В метафизике Декарта время, понимаемое как непрерывность человеческой жизни, необъяснимо без божественного вмешательства (Токмачев 2009, 80).

Таким образом, Декарт абсолютизирует момент дискретности, а момент непрерывности поэтому можно ввести только внешним образом. При этом все

особенное и индивидуальное в представлениях субъекта, по сути, относится к сфере разнообразных предрассудков и заблуждений. Содержательная сторона человеческой субъективности возникает как *deus ex machine* в виде врожденных идей, и она необходимым образом не связана с формой рефлексии единичного субъекта.

Напротив, в «Критике чистого разума» Кантом исследуется, прежде всего, объективная составляющая самосознания, механизм мышления, с помощью которого объективное многообразие чувственной данности может быть сведено к единству самосознания. Соответственно, в фокусе внимания находится время как внутреннее созерцание, но соотносимое с содержанием внешнего созерцания. Кенигсбергский философ подчеркивает:

Время само по себе есть ряд (и формальное условие всех рядов); поэтому в нем в отношении данного настоящего следует *a priori* отличать *antecedentia* как условия (прошедшее) от *consequentia* (от будущего). Следовательно, трансцендентальная идея абсолютной целокупности ряда условий для данного обусловленного относится только ко всякому прошедшему времени. Согласно идее разума все протекшее время необходимо мыслится как данное в качестве условия данного мгновения. Что же касается пространства, в нем самом по себе нет никакого различия между прогрессом и регрессом: оно образует *агрегат*, но не *ряд*, так как его части существуют все в одно и то же время. Настоящий момент я могу рассматривать в отношении прошедшего времени только как обусловленное, но не как условие его, потому что это мгновение возникает лишь благодаря протекшему времени (или, вернее, благодаря протеканию прошедшего времени) (Кант 1964, 393–394).

Тем самым Кант соотносит необходимость в последовательности времени с необходимостью вывода условно-категорического силлогизма *modus ponens*, т. е. с логическим выражением движения рассуждения от оснований к следствиям.

Время в своем облике объективной составляющей самосознания мыслится Кантом как представление времени, и, следовательно, противоречие здесь можно мыслить последовательно, а не одновременно. Кант особо отмечает:

Здесь я прибавлю только, что понятие изменения и вместе с ним понятие движения (как перемены места) возможны только через представление о времени и в представлении о времени: если бы это представление не было априорным (внутренним) созерцанием, то никакое понятие не могло бы уяснить возможность изменения, т. е. соединения противоречаще-противоположных предикатов в одном и том же объекте (например, бытия и небытия одной и той же вещи в одном и том же месте). Только во времени, а именно *друг после друга*, два противоречаще-противоположных определения могут быть в одной и той же вещи (*ibid.*, 137).

При обдумывании приведенной мысли возникает такой вопрос. В качестве примера противоречаще-противоположных понятий Кант приводит понятия бытия и не-бытия одной и той же вещи в одном и том же месте. Но, с точки

зрения самого Канта, бытие не есть предикат вещи. Даже если полагать, что это предикат, то это всеобщее определение, в котором, по существу, исчезает различие между контрарным и контрадикторным. Кроме того, если говорить строго, нельзя говорить о бытии или не-бытии одной и той же вещи в одном и том же месте — можно рассуждать о ее существовании. В чем здесь разница? Существование определяется через контингентальность, т. е. через закон достаточного основания как основания возможности сущего в качестве действительного сущего, и тем самым снимается противоречие между дискретным и непрерывным, которое возникает, когда возможность и необходимость вещи соотносятся непосредственно. По Канту, вещь возможна, если она мыслима хотя бы в какое-то время, но необходимая вещь мыслима во всякое время. Для первого случая достаточно указать тождественность (непротиворечивость) вещи и то, что она не-тождественна другим вещам (дать ее отрицательное определение по отношению к другим вещам); для второго случая требуется не только ее непротиворечивость, но и ее положительное соотнесение со всеми другими вещами, а значит — во временном интервале опыта в целом. Пытаться же мыслить интервал в целом, исходя из того, что моменты следуют *друг за другом*, можно лишь посредством контингентальности.

Это, в свою очередь, предполагает не только субординацию моментов временного ряда в сознании, но и агрегацию разнородного, и координацию, если речь идет о действительном сущем. Таким образом, становится ясным, что синтез требует интуитивной предпосылки, требует интуитивной аксиомы, которая дает возможность объединения действительных содержаний представления, а не только созерцания временного ряда как формы. Однако Кант в «Критике чистого разума» стремится все свести к субординации, к формальному, поскольку это дает конституитивность познания. Как справедливо и глубоко замечает В. Ф. Асмус,

Из области рассудка Кант исключает все, что могло бы характеризовать рассудочное познание как познание *предметное*. В связи с этим *наглядное представление* Кант относит не к сфере рассудка, но только к сфере чувственности. По Канту, рассудок совершенно не способен иметь наглядные представления. <...> А так как, по Канту, помимо наглядного представления существует только один способ познания, именно через понятия, «то познание всякого, по крайней мере человеческого, рассудка есть познание через понятия, не интуитивное, а дискурсивное» («Критика чистого разума», стр. 69²). <...> Так как рассудок «все познает исключительно посредством понятий» (там же, стр. 373), то, по Канту, даже тогда, когда, начиная с широких родовых понятий, мы — путем последовательных подразделений нисходим к понятиям все более низшим, — рассудок — сколько бы он не производил подразделений — «никогда не может познать просто посредством наглядных представлений, а всегда посредством низших понятий» (там же, стр. 373) (Асмус 1928, 141).

2 В. Ф. Асмус цитирует «Критику чистого разума» по ее первому изданию в русском переводе Н. О. Лосского: Кант 1907.

Такое истолкование времени дает методологический инструментарий, с помощью которого происходит понимание процесса связывания многообразного. Он рассматривается Кантом в «Аналитике основоположений», и поэтому стоит выявить главные принципы ее построения: без этого невозможно понять, как, исходя из явления, можно мыслить необходимым образом основания, ведь в условно-категорическом силлогизме при движении от следствий к основаниям необходимый вывод дает только отрицательный *modus tollens*, который гласит, что если не было следствия, то необходимым образом не было и основания. Но, однако, из наличия следствия необходимо не следует наличие определенного основания.

Время полагается в виде ряда, поэтому многообразное понимается однородным. Отсюда способ связи количественного, т. е. однородного, многообразия принимает вид аксиомы, и количество понимается в виде экстенсивной величины. Синтез качественного многообразия, казалось бы, предполагает агрегацию этого многообразия, но для Канта это неприемлемо, поскольку тогда в сознании должна была бы имплицитно содержаться некая идея целого. Он находит выход из этой коллизии через понятие антиципации, называя ее удивительной способностью, т. е. подразумевает чудо. Главную роль здесь играет понятие интенсивной величины. Количественные различия экстенсивны — это бесконечный открытый ряд, а вот интенсивные величины внутри своей интенсивности замкнуты и могут рассматриваться как предполагаемое целое. Кант приводит пример с 13 талерами, которые равны полуфунту серебра, эти полуфунта внутри себя непрерывны. Качество ощущений внутри себя может бесконечно возрастать или уменьшаться, но поскольку схватывание (*apprehension*) происходит одновременно, постольку субъект воспринимает его как целую интенсивную величину, имеющую лишь степень, т. е. непрерывную величину. В связи с этим антиципация предполагает некоторое априорное содержание. Кант полагает две такие идеи:

Чистые же определения в пространстве и времени как в отношении фигуры, так и в отношении величины можно было бы назвать антиципациями явлений, потому что они представляют *a priori* то, что всегда может быть познано в опыте *a posteriori* (Кант 1964, 242).

И завершая рассмотрение антиципации, он еще раз отмечает: «...хотя все ощущения, как таковые, даны только *a posteriori*, но то свойство их, что они имеют степень, может быть познано *a priori*» (*ibid.*, 248). Как мы видим, Кант определяет отношения количества и качества через рефлексию во времени, но эта рефлексия имеет количественный характер, и поэтому различия внутри всего многообразия качества сводятся к различению величины и фигуры, т. е., по сути, к однородному. Единство в определении величины и фигуры дает антиципация целостности отдельного предмета. Таким образом, основоположения количества и качества рассматриваются Кантом исключительно на основе связи однородного, и как таковые они называются им математическими.

В свою очередь, категории, выражающие отношения, неизбежно должны связывать разнородное, потому они и называются динамическими, — ведь, очевидно, что силу можно узнать только по проявлениям, причину — по следствиям и т. д. В связи с тем, что условно-категорический силлогизм, как уже говорилось, имеет лишь два правильных модуса, то переход от следствий к основаниям не обладает характером необходимости: он не необходим. Мышление здесь происходит по аналогии. Следствия не могут не быть похожими на основания, поэтому можно провести аналогию.

В «Аналогиях опыта» Кант устанавливает подобие между действительностью как явлением и мыслимым единством. В основе аналогий опыта лежат три модуса времени: постоянность, последовательность и одновременное существование, — соответствующие логическим отношениям симметричности, транзитивности и рефлексивности, которые, в свою очередь, могут быть корреспондированы с тремя основными логическими законами — тождества, достаточного основания и исключенного третьего. Закон противоречия здесь не присутствует, так как он, по Канту, имеет аналитический характер. Закон тождества — это синтетическая ипостась закона противоречия, и наоборот. То, что является противоречивым, не может быть себе тождественным, и наоборот. Таким образом, в трансцендентальной схеме отношения логическое соотносится с материальным и появляется возможность связи того и другого.

Кант использует термин «аналогия», чтобы выразить мысль о том, что предмет не тождественен понятию. Объем понятия, как экстенсивную величину, можно полагать только в пределах опыта, а содержание понятия, как единство в определении, интенсивно относится к ноуменальной сфере. Аналогия регулятивна, а не конститутивна: она пытается выразить действительный порядок, а не мыслимый закон. Регулятивность аналогии возникает потому, что в фундаменте аналогий опыта находится время, полагаемое в виде ряда, а ряд не имеет объективной целостности. Вместе с тем аналогии опыта имеют принципиальное значение именно потому, что они базируются на рефлексии во времени. Без них невозможно было бы говорить о когерентности опыта, каким-то образом сводить его к всеобщему, непротиворечивому единству. Тем самым было бы невозможно в принципе даже ставить вопрос о трансцендентальных идеях.

Поэтому в «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука» Кант ее оценивает более чем высоко:

Такое познание (от следствия к причине. — А. Т.) есть познание *по аналогии*, что не означает, как обычно понимают это слово, несовершенного сходства двух вещей, а означает совершенное сходство двух отношений между совершенно несходными вещами (Кант 1965, 181).

В «Критике способности суждения» отмечается, что в аналогии все-таки много неясного, но там речь идет о телеологической аналогии³. В ней время не

3 См. в первую очередь важнейшие параграфы Введения в «Критику способности суждения»: III. О критике способности суждения как средстве, связывающем две части философии

используется. В Третьей Критике кантовская мысль двигалась в направлении признания рефлексивных определений самостоятельными элементами логического мышления, как это произошло у Гегеля.

От логической рефлексии — а речь сейчас шла именно о ней — Кант отличает трансцендентальную рефлексию. Данному вопросу посвящен знаменитый раздел «Об амфиболии рефлексивных понятий, происходящих от смешения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным» «Критики чистого разума». Следует отметить, что этот раздел оформлен им в виде приложения к главе, трактующей вопрос об основаниях различения всех предметов вообще на *phenomena et noumena*, а это означает, что он не играет самостоятельной роли в структуре работы в целом. Здесь говорится о рефлексии как состоянии души, т. е. предполагается, что она имеет и психологическую составляющую, а не только логическую. В связи с этим целью трансцендентальной рефлексии является отделение психологического от рассудочного с тем, чтобы точно определить границы возможностей рассудка.

Принципиальное отличие аналогий опыта от рефлексивных понятий, содержащих амфиболию, состоит в том, что аналогии строятся, исходя только из всеобщих определений времени как формы, и потому они в принципе общезначимы. Кант особо подчеркивает:

Следовательно, это *синтетическое единство* временных отношений всех восприятий, *определенное* а priori, есть закон, гласящий, что все эмпирические определения времени должны быть подчинены правилам общего определения времени, и аналогии опыта, которыми мы занимаемся теперь, должны быть такими правилами (Кант 1964, 250).

В построении же рефлексивных определений, содержащих амфиболию, время в виде объективной формы не участвует. Такие построения исходно психологичны, т. е. движение мысли начинается, исходя из психологического состояния души отдельного индивида. В рефлексивных определениях, содержащих амфиболию, речь, собственно, также идет об отношениях подобия, но одновременно с отношениями неподобия, т. е. одновременно устанавливается, в чем предметы сходны и в чем они различны, одновременно устанавливаются отношения бытия и не-бытия — мыслится противоречие. Напрашивается вывод, что логическое и то, что Кант считал психологическим, находятся в некотором упорядоченно взаимосвязанном отношении. Здесь также речь идет о времени, но в его качественной ипостаси, как взаимосвязи трех его областей — прошлого, настоящего и будущего. Эта ипостась времени также имеет свою логику, хотя, с позиций Канта, множества взаимосвязанных определений данной ипостаси времени не могли бы образовать науку (*Wissenschaft*), а только учение (*Lehre*), поскольку строятся на принципах психологии, а не логики.

в одно целое; IV. О способности суждения как а priori законодательствующей способности; V. Принцип формальной целесообразности природы есть трансцендентальный принцип способности суждения (Кант 1966а, 174–185).

Не трудно заметить, что, если взять те понятия, которые содержатся в аналитике основоположений и в разделе об амфиболии рефлексивных понятий, то вместе они составят содержание того, что в вольфианской школе подразумевалось под онтологией как вводной частью метафизики. У Хр. Вольфа и его последователей считалось необходимым, прежде чем исследовать собственно метафизические проблемы, дать понятие о том мыслительном инструментарии, с помощью которого можно постичь метафизические предметы: душу, универсум, бога. Это был своеобразный «стандарт» для метафизического трактата. Кант, создавая свою аналитику основоположений, преследовал те же цели. Однако, с его точки зрения, в вольфианской онтологии непозволительно смешивались логические и психологические моменты, а это вело к тому, что логическое необоснованно получало статус онтологического, и то, что имело лишь бытие-в-возможности мыслилось как действительное. Отделение логической рефлексии от психологической, по его мысли, должно было открыть правильный путь метафизических размышлений.

Этот путь лежал через аналогии опыта, рассмотрение которых было призвано продемонстрировать метод, каким можно было бы осуществить исходящее из идеи целого осознание единства многообразного. Как справедливо указывает Г. Хольц, «...“диалектические выводы чистого разума” Кант развивает, опираясь исключительно на три “анalogии опыта”, оставляя в стороне другие основоположения разума» (Хольц 1984, 50). Эти диалектические выводы строятся на логическом основании, и тем самым состояние души (вера) субъекта, производящего такую рефлексию, во внимание не принимается. Поэтому вводная, методологическая часть «Трансцендентальной диалектики» Канта скорее напоминает учебник по формальной логике. В ней делается акцент на то, что исследование будет проводиться строго логически. Опираясь на логику, Кант выводит состав триады трансцендентальных идей из тройственного состава умозаключений разума. Следующим важным моментом полагается и то, что разум оперирует универсально всеобщими понятиями, которые позволяют проводить субсуммацию, с помощью которой субординируются признаки в направлении оснований, т. е. к далее неделимым понятиям. И еще одним существенным положением является то, что эта субсуммация возможна только в форме просиллогизма от обусловленного в сторону целокупного ряда условий. Эписиллогизм не может быть средством метафизического анализа, поскольку прогрессивное движение от рода к виду в кантовской логике не может быть завершено, ибо низшего видового понятия нет⁴. Легко заметить, что просиллогизм соответствует временному ряду настоящее — прошлое, а эписиллогизм — ряду настоящее — будущее. Эти ряды разнородны, поэтому формально-логическими средствами их нельзя объединить.

4 См. второй отдел «Критики чистого разума» «Трансцендентальную диалектику», особенно Введение, книгу первую «О понятиях чистого разума» и раздел «О регулятивном применении идей чистого разума» Приложения к трансцендентальной диалектике.

В связи с этим необходимо обратить особое внимание на место настоящего в кантовской философии, его специфику среди «модусов» времени. Кантовское истолкование настоящего совсем не похоже на его понимание, например, у Аврелия Августина, для которого настоящее — это трудноуловимая точка, скользкая между прошлым и будущим. Рассуждая о способности обозначения в своей «Антропологии с прагматической точки зрения», Кант пишет:

Способность познания настоящего как средство соединения представлений о предвиденном с прошедшим есть *способность обозначения*. Действие души по осуществлению этого соединения есть *обозначение* (signatio); оно называется также сигнификацией (Signalieren) (Кант 1966б, 428).

Эту мысль Канта, видимо, можно истолковать так, что настоящее есть система понятий или вообще знаний. Теоретические знания выражают смыслы прошедшего опыта, а практические — смыслы будущего опыта. Имея связанный характер, знания образуют систему через наиболее общие понятия, в частности трансцендентальные идеи, которые поэтому присутствуют как в практическом, так и в теоретическом знании. В отличие от высших родовых понятий, в которых скорее присутствует формальная сторона этой связи (то, что эта связь есть вообще), в трансцендентальных идеях более выражен содержательный момент (как может реализовываться эта связь). Поэтому здесь можно провести параллели между трансцендентальными идеями и аналогиями опыта. Первые играют ту же роль в мире ноуменов, какую вторые играют в мире феноменов. Таков в общем виде подход Канта к пониманию роли времени в опыте. По существу, он разделяет объективный и субъективный момент временной определенности опыта, а момент их единства предстает у него только на уровне проблематической идеи единства знания.

Эпистемологическую специфику этой проблемы можно проиллюстрировать на примере парадокса, представленного в 1908 г. научной общественности английским философом Д. Мак-Таггартом⁵. Он обратил внимание на тот факт, что в обыденном языке порядок событий во времени описывается двумя различными способами: 1) согласно первому способу описания одно событие берется как то, что произошло раньше другого, но позже, чем третье; 2) однако точно так же можно отнести одно событие к прошлому, другое — к настоящему, а третье — к будущему. В первом случае отношение между событиями остается закрепленным раз и навсегда. Такие ряды событий Мак-Таггарт определил как их В-серии. Во втором случае упорядоченность во времени оказывается подвижной. Любое событие, сегодня принадлежащее настоящему, вчера было будущим, а завтра окажется прошлым. Эти ряды событий, по Мак-Таггарту, дают А-серии. Мак-Таггарт пришел к выводу, что разделение времени на прошлое, настоящее и будущее существеннее, чем разделение по принципу «раньше» или «позже»; В-серии он считал производными от А-серий. Но

5 См. подробнее: McTaggart 1908.

с другой стороны, — рассуждал философ, — располагая события в А-ряды, мы пытаемся обнаружить порядок во времени, между тем как этот порядок неустойчив, он изменяется с течением самого же времени, и в этом обстоятельстве явно заключено противоречие.

Конечно, Мак-Таггарт апеллирует к очевидному факту, но парадокса здесь, по-видимому, нет. В-серия — это то определение времени, которое человек имеет в своем сознании, а А-серия — это облик времени в самосознании. А если говорить точнее, то В-серия — способ упорядочивания событий в объективной составляющей самосознания, а А-серия — в субъективной.

Для глубинных пластов кантовского мышления вопрос о различении объективного и субъективного времени имел принципиальное значение, хотя сам Кант и не формулировал его как некоторое противоречие и, соответственно, не стремился осмыслить взаимосвязь этих форм представления времени. Как отмечает К. Дюзинг, «...Кант дает прежде всего новое истолкование объективного времени, но не выводит ни субъективное время из объективного времени, ни объективное из субъективного. Напротив, он их мыслит в их самостоятельных определениях, причем эти определения и их отношения друг к другу базируются на критических трансцендентально-философских принципах» (Düsing 1980, 2). Дюзинг, говоря об объективном времени, имеет в виду, что Кант ориентировался на предметные моменты сознания, а истолкование времени с точки зрения самосознания не принимал во внимание. Также отсутствует у Канта понимание связи времени и пространства.

Напротив, Гегель, трактуя время как один из моментов опыта, с одной стороны исходит из самосознания, а с другой — стремится связать субъективные и объективные моменты времени. У Гегеля пространство и время являются формами созерцания, при этом созерцание представляет собой «...знание, относящееся к непосредственно *единичному* объекту, имеющее как бы *материальный* характер...» (Гегель 1977, 267). Соответственно, эти формы имеют не только субъективный, но и объективный смысл. В «Философии духа» эта мысль выражена Гегелем однозначно:

Если мы, однако, сказали, что содержание ощущения получает от *созерцающего духа* форму пространственного и временного, то это положение не следует понимать в том смысле, будто пространство и время суть *только субъективные* формы. Такими хотел сделать пространство и время *Кант*. Однако в действительности вещи *сами по себе* пространственны и временны; упомянутая двоякая форма внеположности вносится в них не односторонне нашим созерцанием, но уже искони заложена в них в-себе-сущим бесконечным духом, вечной творческой идеей. Если поэтому наш созерцающий дух оказывает определениям ощущения ту честь, что придает им абстрактную форму пространства и времени и тем самым в такой же мере делает их подлинными предметами, в какой и уподобляет их себе, то при этом отнюдь не происходит того, что имеет место по мнению субъективного идеализма, — именно, что мы будто бы имеем здесь дело лишь с нашей *субъективной*

деятельностью определения, а не с определениями, присущими самому объекту (ibid., 275–276).

Важным моментом в гегелевской трактовке пространства и времени является то, что

Обе формы абстрактной внешности в том, однако, тождественны между собой, что как та, так и другая *в себе* безусловно дискретны и вместе с тем безусловно непрерывны. Их непрерывность, заключающая в себе абсолютную дискретность, состоит как раз в проистекающей из духа абстрактной, ни до какого *действительного* разъединения не развитой еще *всеобщности* внешнего (ibid., 275).

Эту мысль можно истолковать, видимо, и так, что при конкретизации абстрактной всеобщности пункт «действительного разъединения» полагается самим субъектом в соотношении с объективными условиями и обстоятельствами. Он в своей рефлексии устанавливает границы дискретности и непрерывности. И, например, настоящее полагается не как трудноуловимая граница между прошлым и будущим, а как то, что находится внутри акта рефлексии, и это может быть как мгновение, так и вечность. Именно так и интерпретируются Гегелем в «Философии природы» отношения, связывающие понятия «настоящего» и «вечности»: «...вечность существует не до или после времени, ни до сотворения мира, ни после его гибели, а вечность есть абсолютное настоящее, есть “теперь” без “до” и “после”» (Гегель 1975а, 27). Такой подход позволил Гегелю понять рефлексии в опыте как рефлексии сфер измерений времени, находящихся в контрадикторно-контрарных отношениях, и, соответственно, использовать строгую дизъюнкцию, дающую в выводе необходимость.

Гегель понимал измерения времени не как ряды, а скорее как целостные сферы, имеющие четкие границы. Важно обратить внимание, что сфера прошлого и сфера настоящего непосредственно «соприкасаются» друг с другом и не включают никакого третьего. Хотя их противоположность имеет контрарный характер, поскольку в обеих наличествуют положительные признаки, объемы сфер прошлого и настоящего (в данном случае это содержания, данные в форме чувственной достоверности) полностью исчерпывают общую сферу времени, и поэтому их рефлексия обладает логической необходимостью. Необходимость имеет и логический (невозможность быть иначе), и содержательный (поскольку охватывает весь временной объем опыта) характер, между настоящим и прошлым нет третьего, третье не дано. Без этой особенности темпоральной составляющей опыта движение от чувственной достоверности к науке было бы в принципе невозможным.

Вместе с тем в этом движении к истине может присутствовать и момент заблуждения. Он состоит в том, что деление единого созерцания на сферы (раздвоение единого) производит «этот» субъект, «этот» индивид, и необходимость существует именно посредством «его» деятельности, — в итоге заблуждение оказывается имплицитно в самой структуре опыта. Оно снимается

в интериндивидуальном взаимодействии, но таким образом, что становится заблуждением эпохи или тем, что можно назвать определенной парадигмой опыта⁶.

По этой причине Гегель видит во времени как форме чувственности момент отрицательности: именно во времени субъект начинает рефлексировать соотношение с другим, два промежутка времени благодаря рефлексии в себя и в другое осознаются как различные, и, как следствие, наличное бытие осознается как созерцаемое становление. Посредством такой рефлексии проявляет себя возможность возникновения общих понятий и реализуется переход от чувственности к мышлению. Наряду с внешней реальностью речь здесь идет и о действительности самого субъекта, — в этом смысле время лежит в основе самосознания, а значит и опыта. Гегель пишет:

Время есть тот же самый принцип, что, «я» = «я» чистого самосознания, но время есть это «я» = «я» (или простое понятие) еще во всей его внешности и абстрактности как созерцаемое голое *становление*, чистое в-себе-бытие, взятое всецело в качестве выхождения вне себя (ibid., 52–53).

Видимо, в этом фрагменте речь идет о самосознании, которое находится на стадии самосозерцания и самодостоверности. Гегелевские пояснения относительно этого этапа развития самосознания можно найти в «Философии духа»:

То обстоятельство, что *всеобщее* может быть *ощущаемо*, кажется противоречием, ибо ощущение как таковое имеет, как мы знаем, своим содержанием только единичное. Это противоречие не распространяется, однако, на то, что мы называем *чувствующей* душой, ибо эта последняя не находится во власти *непосредственного чувственного ощущения* и независима от *непосредственной чувственно воспринимаемой наличности*, как не относится она, с другой стороны, и к постигаемому посредством чистого *мышления всецело всеобщему*, но имеет скорее такое содержание, которое не развилось еще до разделения всеобщего и единичного, субъективного и объективного. Что я ощущаю, стоя на этой ступени, *есть я*, и, что я есть, то я и ощущаю. Здесь я *непосредственно* и в настоящее время *присутствую* в том самом содержании, которое лишь позднее, когда я становлюсь объективным *сознанием*, является как *самостоятельный* по отношению ко мне мир (Гегель 1977, 128).

Это единство души представляет собой именно концентрированное созерцание, в котором еще нет различения внутреннего и внешнего, а настоящее время представляет собой непосредственную актуальность без отличия от прошлого или будущего. Это непосредственный факт собственного бытия, чувство собственного бытия, которое представляет собой, так сказать, концентрированное самосозерцание.

6 См. подробнее: Тимофеев 2000, 194–197.

Исходя из этого положения, понятна и мысль Гегеля о том, что поскольку пространство и время — это формы созерцания, то в них еще нет отчетливого выделения субъективного и объективного. Гегель отмечает:

Время подобно пространству есть *чистая форма чувственности, или созерцания*, нечувственное чувственное. Но как для пространства, так и для времени не имеет никакого значения различие между объективностью и ее субъективным сознанием. Если бы мы стали применять эти определения к пространству и времени, то мы должны были бы сказать, что первое есть абстрактная объективность, а последнее — абстрактная субъективность (Гегель 1975а, 52).

Речь идет о том, что одного переживания времени недостаточно для осознания субъектом своей действительности, требуется еще рефлексия в себя и другое в некотором единстве.

Для гегелевского понимания роли времени в опыте значимым является концепт «снятого времени». В «Феноменологии духа» анализ времени в явном виде присутствует лишь при рассмотрении сознания как чувственной достоверности, а затем — на более высоких стадиях развития сознания — о нем речи вроде бы нет. Однако на любом уровне опыта оно как момент, в несамостоятельном виде, присутствует. Гегель в «Философии природы» поясняет это, анализируя понятие закона:

Но и самое превосходное длится; длится не только неживое, неорганическое, всеобщее, но также и другое всеобщее, конкретное в самом себе — род, закон, идея, дух. Ибо мы должны различать между тем, что представляет собой процесс в целом, и тем, что представляет собой лишь некий момент процесса. Всеобщее как закон тоже обладает процессом в самом себе и живет лишь как процесс; но оно не есть часть процесса, не находится в процессе, а содержит в себе свои две стороны и само непроцессуально. Взятый со стороны явления, закон вступает во время, так как моменты понятия обладают видимостью самостоятельности; но в своем понятии исключенные различия ведут себя как примиренные, как обретшие снова мир. Идея, дух, стоит над временем, потому что она составляет понятие самого времени (*ibid.*, 55).

Тем самым сознание на уровне рассудка содержит время в снятом виде, в виде момента действительности закона.

Существенность взаимодействия сознания и самосознания в опыте в аспекте созерцания выражается и в том, что время и пространство следует понимать, с точки зрения Гегеля, в единстве. Одно без другого трактоваться не может именно потому, что в опыте имеются реальные различия и отношения, а они не могут быть только пространственными или только временными. Действительный процесс предполагает единство того и другого:

Истиной пространства является время; так пространство становится временем. Таким образом, не мы субъективно переходим к времени, а само пространство переходит в него. В представлении пространство и время совершенно

отделены друг от друга, и нам кажется, что существует пространство и, кроме того, *также* и время. Против этого «также» восстает философия (*ibid.*, 52).

Время в опыте выступает постоянным моментом развития духа: опыт в существенном смысле является продуктом их отношений, поскольку опыт всегда представляет собой разновидность духовного опыта, в котором та или иная составляющая духа испытывает себя. На этот момент пристальное внимание обращает М. Хайдеггер когда в «Бытии и времени» пишет о понимании Гегелем времени следующее:

Поскольку непокой развития духа, ведущего себя к своему понятию, есть *отрицание отрицания*, ему оказывается присуще в его самоосуществлении владение «во время» как непосредственное *отрицание отрицания* (Хайдеггер 1997, 434).

Хайдеггер соотносит субъективную форму чувственности с общим развитием духа. Определенный опыт индивидов, происходящий в определенной форме чувственности, соотнесен и с осознанием развития всеобщей самости объективного духа, которое выражает себя в облике истории. Отрицание отрицания является общим способом снятия как времени в общем для того или иного народа или целой эпохи представлении, так и истории в облике представляемой данности событий.

Таким образом, гегелевское понимание роли времени в опыте основано на том, что сознание и самосознание должны истолковываться в их необходимой связи. Это дает возможность путем рефлексии контрарно-контрадикторных противоположностей подниматься от чувственной достоверности к понятийной истине. При этом отрицание отрицания позволяет связать реальный и идеальный моменты опыта и в конечном итоге получить положительно-разумное, или иначе — спекулятивное, понимание действительности в форме абсолютного знания. Вместе с тем опыт совершается в пространстве и времени, но его форма во всех моментах духа опосредована исторически определенной парадигмой, которая по-своему сводит в некоторую целостность все многообразие чувственной данности.

ОТНОШЕНИЕ СПЕКУЛЯТИВНОГО И ПАРАДИГМАЛЬНОГО МОМЕНТОВ ОПЫТА

Если рассматривать философию Гегеля, прежде всего, как логическую конструкцию, то спекуляцию нельзя трактовать как момент, поскольку с его точки зрения «Спекулятивное, или разумное и истинное, заключается в единстве понятия, или единстве субъективного и объективного» (Гегель 1977, 248). В феноменологии, напротив, речь не идет об уже ставшем единстве мышления и бытия, о единстве субъективного и объективного. Здесь в опыте как раз делается попытка полагания такого единства. Поскольку эта деятельность носит целенаправленный характер, постольку указанное единство предполагается. Спекулятивное осуществляет момент внутреннего

положительно-разумного единства, которое находится в основании деятельности, опыта.

Дух необходимым образом имеет внутреннее непосредственное единство, и оно, раздваиваясь, становясь отрицательно-разумным, движет развитием противоречий и должно в облике конечной цели снять опосредования сознания. Это движение представляет собой замыкающийся круг: оно начинается с некоторого единства, которое раздваивается, и это раздвоение в опыте, в деятельности, снимается, и тем самым реализуется возврат к единству.

Субъективный дух как единичная самость имеет в себе, с одной стороны, мыслящее единство сознания как самосознания, а с другой — чувствующее единство души. В опыте эти два вида единства работают «синергетически». В опыте, например, абсолютная свобода и ужас существуют синхронно и синергетично. Это так, поскольку «Я» само есть снятая чувственность. Гегель пишет:

Только после того как душа отрицательно положит многообразное, непосредственное содержание ее индивидуального мира, сделает его простым, *абстрактно всеобщим*, — когда таким образом нечто *безусловно всеобщее* окажется существующим для *всеобщности* души и последняя, именно вследствие этого, разовьется до *для-себя-сущего, для самого себя предметного «я»*, этого к самому себе относящегося всецело всеобщего, развития которого душе как таковой еще недостает, — только тогда, следовательно, после достижения этой цели, душа из сферы своего *субъективного чувствования* дойдет до истинно *объективного сознания*; ибо только для-себя-самого-сущее, от непосредственного материала (в начале хотя бы абстрактным образом) освобожденное «я», представляет и материалу свободу существования *вне «я»* (ibid., 130–131).

Можно сказать, что «я» есть положительно-разумное единство в моменте своей всеобщности, своей формы, и отрицательно-разумное в моменте своей особенности, своего содержания. Далее:

Каждый индивидуум есть бесконечное богатство определений со стороны ощущений, представлений, знаний, мыслей и т. д.; и тем не менее я представляю собою нечто совершенно *простое*, лишенное всех определений вместительности, в котором все это сохранено, хотя и не обладает существованием (ibid., 132).

Тем самым внутренняя форма субъекта и как чувствующего, и как мыслящего предшествует опыту и с точки зрения формы полагаемого единства определяет его. Она есть его субстанциальная основа, которая тем не менее разворачивается в многообразный мир содержания, который, в свою очередь, особым образом реализует эту свою основу. Особенная деятельность как раз и имеет парадигмальный характер, поскольку в разнообразии своих, по видимости, не связанных друг с другом, аспектов реализует единую внутреннюю субстанциальную основу. При этом парадигма не тождественна методу, поскольку

в основе метода находится теория, а в основе парадигмы может находиться созерцание или представление общего, но еще не его понятие⁷.

Отдельно следует остановиться на том, каким образом с помощью термина «парадигма» можно анализировать формы духа, о которых Гегель пишет в главе «Дух» своей «Феноменологии духа». Парадигма предполагает тот способ действия, который индивид считает необходимым для того, чтобы сделать действительным свое единство с социальным миром, или иначе, — чтобы отождествить «я» и «мы». При этом очевидно, что в параграфе «А. Истинный дух, нравственность» трактуется способ деятельности по установлению связи между индивидуальным и общественным, характерный для античного мира. Второй параграф «В. Отчужденный от себя дух, Образованность» посвящен анализу этой деятельности в христианскую эпоху. Этот параграф заканчивается подпараграфом, который называется «Абсолютная свобода и ужас». Если сравнивать условную хронологию «Феноменологии духа» с реальной хронологией гегелевской «Философии истории», то окажется, что подпараграф «Абсолютная свобода и ужас» соответствует главе «Просвещение и революция», которой завершается «Философия истории» и которая трактует философский смысл Великой французской революции. Возникает вопрос: какому же времени тогда посвящен параграф «Дух, обладающий достоверностью себя самого. Моральность», которым завершается глава «Дух». Ответ состоит в том, что он посвящен будущему времени, возможно, тому, которое сегодня определяется как «эпоха постправды», «эпоха духовного животного царства». Новая форма отношения индивидуального и общественного во времена Гегеля только начала свое становление, но тем не менее парадигмальный подход позволил осознать основное направление будущего движения духа.

Феноменологические формы духовной деятельности, так или иначе, основываются на более глубоких спекулятивных формах. Гегель пишет о трех таких последовательно переходящих друг в друга основных формах реализации субъективности. В срезе теоретическом дух, будучи интеллигенцией, может иметь следующие формы отношения к реальности: созерцание, представление и мышление. В «Философии духа» Гегель так поясняет смысл субъективации предмета в опыте:

Интеллигенция, превращая предмет из *внешнего* во *внутренний*, и самое себя делает внутренней. Эти два факта — превращение предмета во внутренний предмет и сосредоточение духа в самом себе — есть одно и то же. То самое, о чем дух имеет разумное знание, становится именно в силу того, что оно познается разумно, разумным содержанием. Интеллигенция отнимает, следо-

7 Возможно, на методологический подход Гегеля при осмыслении феноменологии духа оказала влияние категория «прафеномена», которой пользовался И. В. Гете. Прафеномен предстает как первоструктура, общая для всех будущих формообразований данного типа, как универсальная праформа, наделенная витальной силой, энергией, волей к будущим самоосуществлениям. «Первофеномен» не остается неизменным, он выражен в метаморфозах изначального типа. См., например: Свасьян 2001, 87–117.

вательно, у предмета форму случайности, постигает его разумную природу, полагает ее тем самым субъективно и преобразует таким путем одновременно и субъективность до формы объективной разумности (ibid., 266).

Реализация, деятельность, опыт позволяет перейти от разумности как возможности к разумности как действительности.

В мышлении объективная реальность постигается как целостное единство необходимых отношений предметности, и поэтому объективное единство реальности становится равным субъективному единству познающей интеллигенции. Гегель отмечает:

В этом со своим предметом тождественном мышлении интеллигенция достигает своего *завершения*, своей *цели*; ибо отныне она *на деле* есть то, чем она лишь *должна* была бы быть в своей непосредственности, — *сама себя знающая истина, сам себя познающий разум*. Знание составляет теперь *субъективность* разума, и *объективный* разум положен теперь как *знание*. Это взаимное проникновение мыслящей субъективности и объективного разума есть конечный результат развития теоретического духа, проходящего через предшествующие чистому мышлению ступени созерцания и представления (ibid., 310).

Следует пояснить, каким образом это работает в реальном опыте индивида или «этого Я». Может ли индивид мыслить в опыте спекулятивно, и если может, то при каких обстоятельствах это происходит? По словам Гегеля,

Спекулятивно мыслить означает разложить (*auflösen*) действительное и противопоставить его себе таким образом, чтобы различия были противоположны друг другу по их мыслительным определениям, а предмет постигался как единство обоих. <...> Задача спекуляции и состоит в том, чтобы постигать все предметы чистой мысли, природы и духа в форме мысли и тем самым как *единство различий* (Гегель 1975б, 221–222).

Однако прежде уже сам опыт разложен на противоположности, поскольку единство сознания и самосознания, бытия и мышления еще только предположено. Индивид, совершающий опыт, как бы занимает место... или выражает одну из сторон раздвоенной действительности и, по крайней мере, в начале движения опыта предполагает ее за нечто истинное, а другое за нечто ложное. В связи с этим возникает вопрос о том, как может индивид постигать единую спекулятивную суть, которая представляет собой субстанцию, если он находится на точке зрения обособленности?

Тождество мышления и бытия, единство внутреннего и внешнего, единство духа может стать действительным для такого индивида только в той форме, в какой он существует как субъект и полагает как предметы сознания, так и самосознания. По Гегелю — это может быть или предмет созерцания, или представления, или мышления, который является сознанию в виде некоторого исходного прообраза. Это формообразование представляет собой результат всеобщего самосознания духа и становится действительным для сознания

в религиозно-мифологическом виде. Форма и содержание благодаря этой основе приобретают как бы замкнутую внутри себя целостность, и эта целостность как раз и имеет парадигмальный, а не спекулятивный характер.

Видимо, ее можно сравнить с концептом «гештальт» (Gestalt), который Гегель использовал в своей философии природы. Однако важное различие состоит в том, что парадигма развивается благодаря определенному знанию индивидов, которое реализуется в их деятельности и тем самым определяет их самосознание. Гештальты природы не содержат в себе ни знания, ни самосознания.

ПЕРФОРМАТИВНОСТЬ И ТОЧКА ЗРЕНИЯ ИНДИВИДА В ОПЫТЕ

Три формы субъективного духа — созерцание, представление и мышление, последовательно развивающиеся во времени, представляют собой некоторую всеобщую субъективную сферу (вместилище), в которой наличествует в виде идеальной модели объективная реальность, — и все ее содержание можно представить в виде обособлений во всеобщем, его разложение (auflösen), его разъятие (Diremtion). В «Философской пропедевтике» Гегель определяет характер отношений этих обособлений следующим образом:

Все обособления всеобщего, т. е. определения, имеющие одну и ту же всеобщую сферу, равно как и единичные [определения], подчиненные одной и той же особенности или всеобщности, *координированы друг с другом*; точно так же и подчиненное *субординировано* тому, чему оно подчинено (Гегель 1973, 124).

Определенность предмета, по Гегелю, основана на отрицательности, на различии. При этом выделяются два основных вида отрицательности:

Координированные особенные определения всеобщего противоположны друг другу. В том случае, когда одно из них берется только как негативное определение другого, они *контрадикторны*; когда же второе определение тоже обладает позитивностью, вследствие чего они оба подпадают под одну и ту же всеобщую сферу, они противоположны лишь *контрарно* (ibid., 124–125).

В опыте имеют место оба вида определенности и определения. Вместе с тем эвристическую ценность представляют определения, данные в контрарных противоположениях, поскольку их взаимодействие позволяет продуцировать новую форму отношения субъекта к реальности. Поэтому логичен следующий вывод Гегеля:

Вместе с контрарным определением, которое безразлично к противоположности позитивного и негативного, совершается переход к тому, чтобы *не быть определенным благодаря чему-то другому*, к тому, чтобы *быть определенным в себе и для себя*, вследствие чего общность сферы исчезла и налицо единичность, определения которой различны, не имеют всеобщей сферы и существуют внутри единичности как в себе и для себя определенные (ibid., 125).

Здесь становится возможным переход от сознания к самосознанию, рефлексия противоположностей и осознание общей им формы, которая реализуется в отношении между ними.

Как утверждает Гегель в «Лекциях по философии религии» различие устанавливает отношение, если «Различие есть полагание неких двух, не имеющих иного определения своего различия, чем именно эти самые моменты. Различие, которое тем самым становится *отношением...*» (Гегель 1975б, 369–370). Отношение является положительным результатом деятельности самосознания, оно устанавливает новую форму различающихся противоположностей. Там, где имеется отношение различного, «Основное определение есть аффирмативное отношение сознания, которое есть только как отрицание отрицания, как *снятие себя определениями противоположности*, которые в рефлексии рассматривались как *постоянные*» (ibid., 366). Это отношение будет тем основанием, которое содержит в единстве различное и наиболее общие контрарные различия. Здесь различия положительного и отрицательного пропадают, и они начинают мыслиться во взаимопереходе, как такое различие, которое не есть различие⁸, как различие, которое становится всего лишь точкой зрения, образом мысли. Здесь субъект переходит с твердой почвы сознания в зыбкую ладью самосознания. При этом следует заметить, что различия контрарности и контрадикторности в определенной степени нивелируются, поскольку наиболее общие контрарные определенности охватывают весь объем, или иначе: занимают всю сферу субъекта и описываются теперь дизъюнктивным суждением. Таким образом,

Тождество содержания, имеющееся в категорическом суждении, и *связь* противоположностей или различий, имеющаяся в гипотетическом суждении, объединены в *дизъюнктивном* суждении. В последнем субъект является всеобщей сферой или рассматривается в качестве того, что образует предикат (Гегель 1973, 132).

Тем самым через необходимость отрицания отрицания происходит снятие реального и эксплицируется идеальное как для-себя-бытие, и здесь важно иметь в виду, что реальное — это предмет сознания, а для-себя-бытие — это внутреннее отношение самосознания.

Для Гегеля было очень существенным различие диалектической и эмпирической дизъюнкции, поскольку вывод в соответствии с первой содержит логическую необходимость, а со второй — нет. В третьей книге «Науки логики» он дает следующие указания на этот счет:

А так как понятие есть всеобщее, и положительная, и отрицательная целокупность особенного, то оно *само* именно поэтому непосредственно есть также *один из своих дизъюнктивных членов*; другим же членом служит эта всеобщность, растворенная в *своей особенности*, иначе говоря, определенность

8 Подробнее см. последние страницы главы «Сознание» в «Феноменологии духа»: Гегель 1959, 88–92.

понятия как *определенность*, в которой именно всеобщность представлена в качестве целокупности. — Если разделение рода на виды не достигло еще этой формы, то это — доказательство того, что оно еще не возвысилось до определенности понятия и не следует из него. — «Цвет бывает или фиолетовый, или темно-синий, или голубой, или зеленый, или желтый, или оранжевый, или красный»; в такой дизъюнкции сразу же бросаются в глаза ее эмпирическая смешанность и нечистота; рассматриваемая с этой стороны, она уже сама по себе должна быть названа варварской (Гегель 1972, 97).

Действительно, это так, поскольку в примере со спектром, если использовать терминологию Д. Локка, речь идет о вторичных качествах, а не о сущностной объективности универсума.

В результате этих действий субъекта по своему самоопределению становится действительной новая форма как предметов сознания, так и предметов самосознания. Можно сказать, что «хитрость разума» производит снятие противоположностей через их синтез тогда, когда они достигают своих предельных экстремальных значений. Эта сложная мысль выражена в очень общей форме при рассмотрении спекулятивного понятия религии в «Лекциях по философии религии». Гегель здесь дает четкую схему соотношения реального и идеального в мышлении:

Духовное есть абсолютное единство духовного и природного, тем самым природа лишь положена духом, лишь удерживается им. Идея содержит следующие моменты: а) субстанциальное, абсолютное, субъективное *единство* обоих моментов, идея в своей самой себе равной аффирмативности, б) *различение духа* в самом себе, при котором он полагает себя как сущее для этого им самим — посредством его самого — положенного различения, с) само это различение, будучи положенным *в этом* — указанном в моменте *а* — *единстве аффирмативности*, становится отрицанием отрицания, бесконечной аффирмативностью, *абсолютным для-себя-бытием*.

Оба первых момента суть моменты *понятия*, способ и характер отношения духовного и природного в понятии. Однако, далее, они — не только моменты понятия, но сами составляют *обе стороны различения*. Момент различения есть в духе то, что именуется *сознанием*. Различение есть полагание неких двух, не имеющих иного определения своего различия, чем именно эти самые моменты. Различение, которое тем самым становится отношением... (Гегель 1975б, 369–370).

Чтобы пояснить этот перформативный механизм обращения сознания в опыте, следует показать на примере, как он «работает» в «Феноменологии духа». Возьмем раздел «Истинный дух, нравственность». В начале движения субстанция как всеобщая сфера духа действительна в облике раздвоения на два особенных формообразования: человеческий закон и божественный закон. Индивид стоит на точке зрения истинности одного из этих особенных формообразований, другое, соответственно, полагается им ложным. В своем опыте своим действием (поступок) он пытается утвердить истинность одной

особенности и продемонстрировать ложность другой. В результате опыта оказывается, что безотносительная истинность или ложность трансформируются в относительные точки зрения, и то, что в исходной точке опыта полагалось как предмет сознания, в результате опыта становится точкой зрения самосознания, а значит — лишь явлением. Тем самым отрицание отрицания реальных различий их снимает и полагается для-себя-бытие субъективности (идеального).

Представленная модель опыта была фундаментальной для Гегеля. Она «работает» в реальном опыте, в духовной деятельности, как механизм перемещения субъективных определений сознания в реальное наличное бытие. Анализ целенаправленной деятельности субъекта позволяет объяснить, каким образом через противоречия он реализует общие смыслы, и показать, что форма субъективности в опыте развивается, и то, что вначале было задатком, в результате опыта становится развитой действительностью. В «Философии духа» Гегель этот момент отмечает, указывая на то, что дух «...не есть нечто сущее, непосредственно завершенное, но скорее нечто само себя порождающее, — чистая деятельность...» (Гегель 1977, 259). В этом смысле любое самоопределение перформативно, поскольку оно невозможно без собственного действия субъекта, исходящего из самосознания.

СПЕКУЛЯТИВНЫЙ И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МОМЕНТЫ ОПЫТА. СПОСОБ АНАЛИЗА ОПЫТА. ОПЫТ С ДВУХ ТОЧЕК ЗРЕНИЯ

Видимо, можно сказать, что Гегель выделяет три модуса отношения мысли к действительности: понятие, идею и дух. Понятие представляет собой чистую абстракцию, которая задает формальную онтологию движения действительности. Идея являет собой единство понятия и реальности. Реальность понимается в общем виде как непосредственная сущая определенность, нечто противопологающееся отрицанию и поэтому находящееся в процессе становления. Например, жизнь, понимаемая как внутренне единая идея, имеет в виде реальности многообразие живых индивидов, находящихся в постоянном становлении и прехождении. Идея, таким образом, понимается как раздваивающаяся, ибо она есть единство, всеобщность и при этом множество живых индивидов, которые являются ее действительностью как единством сущности и существования. Дух же представляет собой знающую себя идею, т. е. речь идет о том, что индивиды обладают как сознанием объективного мира, так и сознанием себя, и, исходя из этого, они образуют некоторое единство благодаря своей деятельности, определяемой тем, в какой форме они знают себя и противостоящую им объективную реальность.

Таким образом, феноменологический анализ отличается от логического движения, которое представляет собой «движение чистых существенностей», тем, что в нем рассматриваются эти существенности в их существовании для индивида, т. е. в их явлении. Без существования нет единства рефлексии в себя и в иное, и поэтому сущность как внутреннее единство не может стать действительной.

Спекулятивный момент существования индивида есть его внутреннее единство, которое в своем идеальном облике существует как «Я». В общем-то, это совершенно пустое единство, но оно действует как всесильная форма мышления, полагающая многое как единое. Этот спекулятивный момент внутреннего единства субъекта выступает как цель, противостоящая неизбежной раздвоенности сознания существующего и поэтому выходящего за свои пределы «Я». В «Феноменологии духа» Гегель пишет:

Но столь же необходимо, как и последовательность поступательного движения, знанию ставится *цель*; она — там, где знанию нет необходимости выходить за пределы самого себя, где оно находит само себя и где понятие соответствует предмету, а предмет — понятию. Поступательное движение к этой цели посему также безостановочно, и ни на какой более ранней стадии нельзя найти удовлетворения. <...> Но сознание для себя самого есть *понятие* себя, и благодаря этому оно непосредственно есть выход за пределы ограниченно-го и, поскольку это ограниченное принадлежит ему, то и за пределы самого себя... (Гегель 1959, 45–46)

В данной цитате можно усмотреть двойное присутствие спекулятивного момента в опыте: сам субъект опыта раздвоен, так как он есть в себе всеобщее, но содержательно он ограничен, и это противоречие его движет, — однако он осознает ограниченное, предмет своего сознания; другой момент состоит в том, что для автора, который истолковывает действия субъекта опыта, их смысл явлен в уже осознанном виде, и это осознание дает понимание необходимости протекания опыта. Спекулятивное в опыте как бы спрятано внутри диалектического, оно является его тайной необходимой пружиной.

Гегель указывает: «Сознание знает и имеет понятие только о том, что есть у него в опыте; ибо в опыте есть только духовная субстанция, и именно как *предмет* ее самости» (ibid., 19). Поскольку позиция индивида, совершающего опыт, имеет самостоятельное значение, постольку, с тем чтобы ее анализ был адекватным, требуется эту позицию представить так, как ее понимает сам «этот» индивид. Здесь, соответственно, требуется презентовать предмет его сознания так, как полагает его он сам, и такими способами, какими он намеревается установить истинность своего предмета опыта. Надо рассматривать материал, «...предоставив содержанию возможность двигаться согласно его собственной природе, т. е. при помощи самости как его собственной самости, рассматривать это движение» (ibid., 32).

Требуется истолковать то, каким образом индивид полагает свою субъективность, и в каких формах он может ее объективировать. Это даст адекватное понимание относительно того, какова его позиция в опыте. Исторковать — не значит вмешиваться, поскольку внешнее вмешательство исказит процесс опыта, и поэтому

...какое-либо добавление с нашей стороны излишне не только в том отношении, что понятие и предмет, критерий и то, что подлежит проверке, находятся

в самом сознании, но мы избегаемся также от труда сравнивать то и другое и *осуществлять* проверку в собственном смысле слова, так что и в этом отношении нам остается лишь простое наблюдение, поскольку сознание проверяет само себя (ibid., 48).

Это совсем не значит, что в опыте индивида нет внутренней логики. Она есть, но вопрос в том, насколько индивид, совершающий опыт в определенной форме может его осознать. Логика его собственного опыта находится как бы позади сознания индивида. Метод анализа, соотносящий позицию индивида, находящегося на точке зрения диалектической раздвоенности целостной спекулятивной идеи и поэтому совершающего опыт, похож в гегелевской феноменологической развертке истории духа, с одной стороны, на концепцию Августина о единстве свободы и предопределенности, в которой индивиды понимаются как действующие свободно, но при этом реализуют общую, предопределенную Богом, идею; а с другой — в этом методе явно эксплицированы конструктивные предпосылки, характерные для организации полифонических романов Ф. М. Достоевского⁹, в которых и голос автора, и голоса героев имеют самостоятельное значение.

Следует отметить, что Гегель в границах такой методологии выходит на уровень понятия, а не только общих представлений, и это позволяет ему выявить механизм соотношения сознания и самосознания реального индивида как субъекта деятельности. К слову необходимо заметить, что уже у Фихте есть эти два уровня рефлексии, и это им выражено достаточно определенно: «В первом случае имеет место простая рефлексия над явлением — рефлексия наблюдателя; во втором случае осуществляется рефлексия об этой рефлексии — рефлексия философа о способе наблюдения» (Фихте 1993, 152). Несомненно, это обстоятельство является следствием того, что Фихте в несколько другой форме, нежели Гегель, пытается понять развитие взаимосвязи сознания и самосознания «Я».

9 Гегеля и Достоевского объединяет то, что они оба уже принадлежали к парадигме духа, обладающего достоверностью себя самого. Поэтому думается, что прав В. А. Бачинин, который считает, «...что сходное звучание темы отчужденного человеческого бытия у Гегеля и Достоевского не есть результат непосредственных влияний гегелевских идей на творчество русского писателя. Скорее речь должна идти о влияниях иного уровня, более сложных, опосредованных» (Бачинин 1978, 14) Вместе с тем следует отметить, что Достоевский воспринимал философию Гегеля из вторых рук, от людей (Н. Н. Страхов), которые духовно были еще в парадигме образованности, в ее последней эпохе — Просвещении. В связи с этим и у современных авторов можно найти противопоставление понимания противоречия у Гегеля и Достоевского, так В. П. Хютт пишет: «Противоположности у Достоевского не этапы, а станы; противоречие разрешается не на пути простого линейного “снятия”, т. е. поглощения одной противоположности другой, а в результате нарастания напряженной конфронтации на более высоком уровне их единства — на уровне, включающем как скрытую позицию самого автора, так и актуально совершающееся понимание читателя» (Хютт 1987, 95). Для Гегеля как раз «снятие» и дает переход к новой, более высокой форме духа. То же самое, как мы видим из интерпретации Хютта, происходит и у Достоевского.

Немецкий исследователь творчества Гегеля В. Маркс в главе «Роль феноменолога и генезис понятия науки» своей работы о «Феноменологии духа» детально прослеживает роль автора в истолковании смысла опыта в движении от чувственной достоверности к абсолютному знанию. Ее, в общем виде, он характеризует следующим образом:

Мы, — феноменологи, должны обращать внимание на необходимость движения, ибо в ней лежит легитимация того, чтобы уже изображение опыта сознания — путь, который только и ведет к науке в собственном смысле этого слова, — определить как некоторую «науку» (Marx 1981, 100).

Детализируя эту общую задачу, он выделяет пять основных моментов в авторской работе по истолкованию опыта:

Феноменолог ... является, во-первых, тем, кто анализирует являющееся знание; во-вторых, тем, кто выступает инициатором движения истории опыта и при этом — диалектической истории опыта; в-третьих, феноменолог обзревает с помощью своего размышляющего знания диалектическое движение опыта и лежащую в его основании категорию необходимости, которая делает возможным и при этом «оправдывает» экзотерическое изображение в противоположность естественному сознанию; в-четвертых, для феноменолога возникает в виде результата предшествующей истории опыта синтез, понятый как позитивный принцип; в-пятых, он может быть тем, «кто указывает путь» для являющегося знания (ibid., 107).

В любом случае в парадигме духа, обладающего достоверностью себя самого, а к ней принадлежал и сам Гегель, «...индивид есть абсолютная форма, т. е. непосредственная достоверность себя самого...» (Гегель 1959, 13), он является, так сказать, точкой отсчета любого акта мысли и действия, — и иной способ представления взаимосвязи сознания и самосознания для данного этапа развития духа не был бы естественным. Этот дух знает себя самого, он осуществил круг рефлексии и поэтому полагает, что знает и другие формы духовности и что реальность этих форм — это опыт совершенный индивидами, их опыт. Способность отделить свое самосознание от своего же сознания дает возможность понять внутреннюю жизнь предмета, как бы «забыться в нем»¹⁰.

Разделение, а затем соотнесение, спекулятивного и диалектического моментов опыта позволяет понять его внутреннюю логическую необходимость в полном объеме, хотя для самого субъекта опыта она будет понятной, например, в форме представлений о божественном предопределении.

10 Следует сказать, что в парадигме духа, обладающего достоверностью себя самого, истолкование является необходимым, поскольку действующими лицами этой «пьесы» выступают самосознающие индивиды, т. е. каждый из них ставит свои цели и понимает цели другого исходя из своего собственного самосознания. Эта активность в интерпретации сегодня становится повсеместной как на обыденном уровне, так и на уровне экспертных оценок.

Гегель исходит из того, что опыт предполагает раздвоенность субъекта. Он пишет:

Это *диалектическое* движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета — *поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет*, есть, собственно говоря, то, что называется *опытом* (ibid., 48).

Раздвоенность состоит в том, что субъект, или «Я», находится здесь в двойном отношении: он относится к внешнему предмету как сознание и к внутреннему предмету как сознание себя, т. е. самосознание. Это порождает фундаментальное различие в способах полагания истинного для сознания и для самосознания: «Сознание знает *нечто*, этот предмет есть сущность или *в-себе*[-бытие]; но он и для сознания *в-себе*[-бытие]; тем самым выступает двусмысленность этого истинного» (ibid.). Двусмысленность состоит в том, что по-разному трактуется смысл истины в сознании и самосознании и при этом отмечается диалектический характер определенной, конкретной истины.

Кроме рассудочного понимания истины как корреспонденции, когда понятие должно соответствовать предмету, характерного для сознания, должна быть представлена еще и когеренция понятия с самим собой, требуемая самосознанием. Гегель подчеркивает: «То, что истинное действительно только как система, или то, что субстанция по существу есть субъект, выражено в представлении, которое провозглашает абсолютное *духом*...» (ibid., 12). Можно сказать, что своей концепцией опыта он связывает в некоторое целое концепцию истины как корреспонденции и концепцию истины как когеренции. Истина скорее понимается как последовательное (ступенчатое) согласование сознания и самосознания. Для пояснения этого приведем следующую гегелевскую мысль из «Философской пропедевтики»:

Сознание есть определенное отношение Я к предмету. Если исходить из предмета, то можно сказать, что сознание различается в соответствии с *различием предметов*, которыми оно обладает.

В то же время, однако, и предмет по сути дела определен соответственно сознанию. Различие предмета можно поэтому, наоборот, рассматривать как зависящее от *развития сознания*. Эта обоюдность выступает в сфере явлений самого сознания... (Гегель 1973, 80–81)

При этом происходит идеализация предметности, тем самым она приводится в движение как система отношений и тем самым понимается как все более разумная. И опыт — это процесс идеализации, целью которого является для себя бытие субъекта как индивида. Такое движение включает в себе разумность и логическую необходимость, состоящую в том, чтобы быть в своем бытии своим понятием.

Исходя из этого, следует сказать, что Гегель глубоко понимает значение негативного (заблуждения) для движения к истине, а, точнее говоря, для истины как процесса. В Малой логике он поясняет экзистенциальный смысл этой идеи:

В рамках конечного мы не можем испытать или увидеть подлинное достижение цели. Осуществление бесконечной цели состоит поэтому лишь в снятии иллюзии, будто она еще не осуществлена. Добро, абсолютное добро осуществляется вечно в мире, и результатом этого является то, что оно уже в себе и для себя осуществилось и ему не приходится ждать нас для этого. В этой иллюзии мы живем, и вместе с тем только она является побуждением к деятельности, она одна заставляет нас интересоваться миром. Идея в своем процессе сама создает себе эту иллюзию, противопоставляет себе нечто другое, и ее деятельность состоит в снятии этой иллюзии. Лишь из этого заблуждения рождается истина, и в этом заключается примирение с заблуждением и с конечностью. Иноебытие, или заблуждение как снятое, само есть необходимый момент истины, которая существует лишь тогда, когда она делает себя своим собственным результатом (Гегель 1974, 399).

Собственно, заблуждение, по сути, не есть заблуждение, а лишь одна из сторон диалектической раздвоенности.

В «Лекциях по философии религии» Гегель специально отмечает:

Какое бы дальнейшее содержание, относящееся к воле или интеллекту, я ни обнаружил в разумном, субстанциональным всегда остается одно — необходимость того, чтобы «я» знало содержание как обоснованное в самом себе, чтобы «я» имело в нем *сознание понятия*, т. е. не только уверенность, достоверность и соразмерность с другими утвержденными в качестве истин положениями, которым я подчиняю его, но чтобы «я» в этом содержании обрело истину в *качестве истины*, в *форме истины* — в форме абсолютно *конкретного*, полностью и совершенно гармоничного в себе (Гегель 1975б, 324).

Думается, что здесь идет речь не о непосредственной субстанциальности истины как чего-то вечного, неизменного и неподвижного, в духе мира идей Платона; не имеется в виду и голая функциональность, когда истина подчинена прагматике, — позиция, по сути, тождественная релятивизму; речь идет о том, что истина как конкретная гармонизированная совокупность элементов действительности требует единства моментов всеобщности, особенности и единичности, т. е. понятия. Такое единство как раз и будет критерием истины на каждом уровне развития сознания. Это единство необходимым образом имеет свою форму, посредством которой субъект рефлектирует, сводит в единство противоречия определенного уровня сознания. Например, для уровня чувственной достоверности критерием выступает очевидность чувственных данных, скажем того, что Солнце вращается вокруг Земли; для рассудка важен объективный закон, и здесь уже утверждается, что Земля вращается вокруг Солнца, — а самосознание полагает предыдущее как точки зрения и показывает их относительность.

Таким образом, если брать теоретический аспект опыта, то истина в ее глубинном измерении возникает не как простое соответствие субъективного образа объекту, а в результате реального взаимодействия в опыте

противоположных и ограниченных способов понимания субъектом объекта и понимания субъектом себя.

Здесь существенно важно обратить внимание не гегелевское понимание критерия истины. Этот критерий имеет для субъекта внутренний характер:

Сознание в себе самом дает свой критерий, и тем самым исследование будет сравнением сознания с самим собою... В сознании одно есть *для некоторого* иного, или: ему вообще присуща определенность момента знания; в то же время это иное дано не только для него, но также и вне этого отношения, или *в себе*; это момент истины. Следовательно, в том, что сознание внутри себя признает в качестве *в-себе*-[бытия] или в качестве *истинного*, мы получаем критерий, который оно само устанавливает для определения по нему своего знания (Гегель 1959, 47).

Способ признания самосознанием чего-то в качестве истинного представляет собой ту форму, в которой субъект устанавливает отношение к внешнему предмету. Так, например, для чувственной достоверности — это форма непосредственности, и все, что видится непосредственным, признается за истинное. Соответственно, когда опыт показывает, что непосредственный предмет чувственной достоверности в себе является опосредованным, то сознание берет за истинное форму опосредствования предмета внутри него самого и в соответствии с ней полагает истинное. Гегель выделяет для сознания три последовательно используемых в опыте критерия истины: непосредственное тождество, опосредованное равенство, целостность как единство непосредственного и опосредствования.

Реальный прогресс в опыте как раз и заключается в выработке следующей новой формы отношения субъекта к предмету, а значит и к себе самому. Полнота форм обеспечивается тем, что каждая последующая форма вырабатывается путем снятия предыдущей формы.

Вопрос о том, каким образом происходит это снятие, был уже рассмотрен. Можно еще раз обратить внимание на то, что различие должно быть контрастным и тем не менее охватывать весь объем содержащей соответствующие различия смысловой сферы. Тогда через отрицание отрицания различие становится отношением, т. е. новым способом существования предмета для сознания, который пока неотделим от данного предмета. Так, например, полагая, что «бывшее не есть», мы различаем его от настоящего, отрицаем, что оно есть настоящее, и поскольку оно для нас существует как бывшее, то мы отрицаем его отрицание и тем самым устанавливаем отношения между настоящим состоянием предмета и его прошлым состоянием, и тем самым предмет уже полагается как нечто внутри себя идеализированное. Отрицание отрицания, видимо, и есть то движение в опыте, которое Гегель называет «обращением (Umkehrung) сознания».

Феноменологический опыт — это сама себя конструирующая и самосогласующаяся система понятий. Истина выступает в этом случае как отношение равенства, к которому приводится имеющееся в наличном многообразии

содержания неравенство. Это наличное многообразие само может иметь различные формы, что определяет характер устанавливаемого равенства, и оно как критерий истины будет вытекать из определенности равенства. Способы самосогласования системы знания зависят от самой системы, от уровня ее развития, хотя в конечном итоге абсолютное знание представляет собой целостность его объективных и субъективных моментов.

Феноменологический опыт присутствует и выполняет свою конструирующую роль во всех моментах деятельности духа. В нем можно выявить определенные различия в зависимости от того, какой момент духа будет проанализирован, и этот анализ дан в «Феноменологии духа». Но в любом случае процесс опыта протекает безостановочно во всех сферах духа, который по определению есть деятельность, и его покой есть лишь видимость.

Ценность гегелевского истолкования опыта состоит в том, что интерпретируется опыт действительных субъектов духовной деятельности. Момент единичности (индивидуальности) как отрицательного единства является необходимым элементом процесса этого опыта. Таким образом, формируются методы и методология осмысления реальной негативности, реальных различий и противоречий. По сути, достоверность служит отправной точкой не только анализа опыта сознания, т. е. опыта познания предметности, она так же взята и как отправная точка анализа самосознания как опыта самообъективации индивида. Противоречие между достоверностью единичности в виде чувственности, вожделения, богатства и других возможных видов для-себя-бытия и всеобщностью в виде знания, труда, служения, благоговения и т. п. как раз и дает энергию для самоосуществления духа как позитивной целостности.

То, что дух понимается Гегелем как целостность, обусловлено, прежде всего, единым алгоритмом опыта. Однако, поскольку этот опыт есть «обращение сознания», то, видимо, можно говорить о некоторой его цикличности в том смысле, что или сторона сознания, или сторона самосознания полагается приоритетной на каком-то определенном этапе духовной деятельности. Это можно увидеть в гегелевской трактовке субъективного, объективного и абсолютного духа. Если говорить о двух последних, то периоды каждого цикла взаимообращения сознания и самосознания могут занимать целые исторические эпохи. Например, если рассматривать движение объективного духа, то можно сказать, что в период, названный Гегелем «Истинный дух, нравственность», предметность сознания трактуется индивидами как нечто непосредственно наличное и незыблемое; напротив, следующий период — «Правовое состояние» — мыслится Гегелем состоящим в духовном плане из множества точек зрения, и, соответственно, основную роль здесь играет самосознание. Также и период, названный «Абсолютная свобода и ужас», трактуется как не имеющий устойчивого понимания предметности, а представляющий собой образ мыслей, а значит самосознание.

Некоторые исследователи полагают, что гегелевское истолкование опыта было впоследствии как бы «переоткрыто» другими мыслителями. Так, М. А. Кисель пишет:

Короче говоря, «опыт сознания» заключается в том, что человек, осмысливая свои представления, сознавая как следует их действительное содержание, приходит к выводу о том, что предмет (действительность, реальный мир) иной, чем ранее представлялся. Тем самым субъект вынуждается принять более высокую точку зрения на действительность, более высокую потому, что она уже вырастает из знания (а не простого мнения), знания о несостоятельности прежней позиции. Но эта вторая позиция точно так же подвергается самоотрицанию, как только субъект рефлексивно охватывает ее содержание, и т. д. вплоть до окончательной точки зрения абсолютного духа. Примерно сто лет спустя после появления «Феноменологии духа» Гуссерль, не зная Гегеля, интуитивно натолкнулся на аналогичный механизм в поисках философского обоснования чистой логики. Этот механизм он назвал «тематизацией интенций». Первоначально объект дан сознанию лишь «интенционально», т. е. он лишь подразумевается, «имеется в виду», «мнится». Работа сознания — осознание — заключается в превращении подразумеваемого в актуально данное для интеллекта, в предметно мыслимое. Это он и назвал «тематизацией интенций», т. е. превращение простой «интенции» как мнения о предмете в рассмотрение наличного предмета, уже не подразумеваемого, а действительно *предстоящего* сознанию. Этот процесс Гегель и называл «опытом сознания» (Киссель 1982, 114–115).

Возможно, данный тезис и является верным. Однако, прежде всего, важно то, что гегелевское понимание опыта позволяет не только дать обозрение опыта субъекта сознания, но и соединять социально-психологическое рассмотрение, раскрывающее деятельность отдельных индивидов, с постижением определенной логики духовной деятельности во всех трех формах духа, показать необходимость для единичного сознания стать на точку зрения всеобщего самосознания и в конечном итоге абсолютного знания, а значит стать на точку зрения науки.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Düsing K. (1980) «Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und ihrer modernen kritischen Rezeption». *Kant-Studien*. № 71. Heft 1. S. 1–34.
- Marx W. (1981) *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in «Vorrede» und «Einleitung»*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- McTaggart J. E. (1908) «The Unreality of Time». *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. Vol. 17. Issue 4. P. 457–474.
- Pöggeler O. (1973) *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg; München: Verlag Karl Albert.
- Асмус В. Ф. (1928) «Общая и трансцендентальная логика Канта». *Под знаменем марксизма*. № 11. С. 130–175.
- Бачинин В. А. (1978) «Достоевский и Гегель: к проблеме “разорванного сознания”». *Достоевский. Материалы и исследования*. Л.: Наука. Т. 3. С. 13–20.
- Быкова М. Ф. (1996) *Мистерия логики и тайна субъективности. О замысле феноменологии и логики у Гегеля*. М.: Наука.

- Декарт Р. (1950) «Начала философии». Декарт Р. *Избранные произведения*. М.: Государственное издательство политической литературы. С. 409–544.
- Делёз Ж. (1995) *Логика смысла*. М.: Издательский центр «Академия».
- Дюзинг К. (2010) «Идеалистическая история самосознания в гегелевской концепции “Феноменологии духа”». «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. М.: «Канон-плюс» РООИ «Реабилитация». С. 220–236.
- Гегель Г. В. Ф. (1959) «Феноменология духа». Гегель Г. В. Ф. *Соч.:* в 14 т. Т. 4. М.: Соцэкгиз.
- Гегель Г. В. Ф. (1971) «Философская пропедевтика». Гегель Г. В. Ф. *Работы разных лет*. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 40). С. 5–209.
- Гегель Г. В. Ф. (1972) *Наука логики*. В 3 т. Т. 3. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 48).
- Гегель Г. В. Ф. (1974) *Энциклопедия философских наук*. В 3-х т. Т. 1. *Наука логики*. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 63).
- Гегель Г. В. Ф. (1975а) *Энциклопедия философских наук*. В 3-х т. Т. 2. *Философия природы*. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 64).
- Гегель Г. В. Ф. (1975б) «Лекции по философии религии. Введение. Часть первая. Понятие религии. Часть вторая. Определенная религия». Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 66). С. 203–530.
- Гегель Г. В. Ф. (1977) *Энциклопедия философских наук*. В 3-х т. Т. 3. *Философия духа*. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 75).
- Кант И. (1907) *Критика чистого разума*. Пер. с нем. Н. О. Лосского. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича.
- Кант И. (1964) «Критика чистого разума». Кант И. *Соч.:* в 6 т. Т. 3. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 6).
- Кант И. (1965) «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука». Кант И. *Соч.:* в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 14). С. 67–210.
- Кант И. (1966а) «Критика способности суждения». Кант И. *Соч.:* в 6 т. Т. 5. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 16). С. 161–527.
- Кант И. (1966б) «Антропология с прагматической точки зрения». Кант И. *Соч.:* в 6 т. Т. 6. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 17). С. 349–588.
- Киссель М. А. (1982) *Гегель и современный мир*. Л.: Изд-во ЛГУ.
- Мотрошилова Н. В. (1984) *Путь Гегеля к Науке Логике. Формирование принципов системности и историзма*. М.: Наука.
- Свасьян К. А. (2001) *Философское мировоззрение Гете*. М.: Evidentis.
- Тимофеев А. И. (2000) *Исследование оснований бытия человека в классической немецкой философии*. СПб.: Изд-во ГУАП.
- Токмачев К. Ю. (2009) «Понятие времени у Декарта». *Судьба европейского проекта времени*. Отв. ред. О. К. Румянцев. М.: Прогресс–Традиция. С. 80–93.
- Фихте И. Г. (1993) «Основа общего наукоучения». Фихте И. Г. *Сочинения в двух томах*. Т. 1. СПб.: Мифрил. С. 65–337.
- Хайдеггер М. (1997) *Бытие и время*. М.: Ad Marginem.

- Хайдеггер М. (2015) «“Введение” в “Феноменологию духа”» (1942). Хайдеггер М. Гегель. 1. *Негативность. Разбирательство с Гегелем в ракурсе вопроса о негативности* (1938–1939, 1941). 2. «Введение» в «Феноменологию духа» (1942). СПб.: Владимир Даль. С. 119–273.
- Хольц Г. (1984) «Об “аналогиях опыта” у Канта». «Критика чистого разума» Канта и современность. Отв. ред. В. А. Штейнберг. Рига: Зинатне. С. 49–54.
- Хютт В. П. (1987) «Гегель и Достоевский: к вопросу о влиянии идей Гегеля на творчество Достоевского». *Ученые записки Тартуского государственного университета*. Вып. 787. К истории восприятия западной философии в России (Труды по философии. № 33). С. 91–103.

PHENOMENOLOGICAL EXPERIENCE ACCORDING TO HEGEL

Alexander Timofeev

Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Faculty of Technological Management and Innovations of the Saint Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics.

Address: 49 Kronverksky Pr., St. Petersburg 197101, Russia.

E-mail: timalex52@gmail.com

KEYWORDS: *Hegel, Spirit, activity, experience, performativity, paradigmality, consciousness, self-consciousness.*

In the present paper, the Hegelian concept of experience is analyzed through the lens of interaction of consciousness and self-consciousness of the actual individual. For this purpose, the analytic method and comparative-historical method have been applied. For Hegel, the core issue is in how to correlate the ideal and the real, the logical necessity and the sense certainty, the social and individual aspects of being of the human in experience in non-casual way. From his point of view, any content of consciousness is a result of activity or, if speaking more up to date technical philosophical language, performativity of the spirit both in the form of a singular subject and in the form of universal selfness. We tried to manifest that the phenomenological analysis of experience delivers some patterns of action leading to realization of the objective which is implicitly built in it. In this sense, the experience includes within itself a paradigm but not systematic basis. That means, the experience is more fundametal here than the method, in the sense that the logical necessity as a basis of the method can not be actual beyond the experience. In the end, the result of the action in the experience is production, or, more precisely, productions of many individualities, which, on the one hand, constitute the content of the spirit, while on the other hand, they give an impulse to interaction of individualities. This is what could be titled “paradigm performativity”. Compliant to such interpretation, a conclusion follows that the value of Hegelian understanding of experience is in that the experience of actual subjects of spiritual activity is interpreted. The moment of singularity (individuality) as negative unity of experience appears a necessary element of the process of this experience. Thus, the methods and methodology of reasoning the real negativity, real differences and contradictions is formed. The Hegelian understanding of experience allows not only to review the experience of the subject of consciousness, but also to unite the sociopsychological observation disclosing the activity of separate individuals, with comprehension of definite subsequence of spiritual activity in all the three forms of the spirit, subjective, objective and absolute. It exposes the necessity for a singular consciousness to stand on the viewpoint of the universal self-consciousness.

REFERENCES

- Asmus V. F. (1928) "Obshchaya i transcendental'naya logika Kanta" [General and transcendental logic of Kant]. *Pod znamenem marksizma*. № 11 [Under the banner of Marxism. No. 11]: 130–175. (in Russian).
- Bachinin V. A. (1978) "Dostoevsky i Hegel: k problem 'razorvannogo soznaniya'" [Dostoyevsky and Hegel: notes on the problem of 'disrupted consciousness']. *Dostoevsky. Materialy i issledovaniya*. T. 3 [Dostoyevsky. Materials and studies. Vol. 3]. Leningrad: Nauka: 13–20. (in Russian).
- Bykova M. F. (1996) *Misteriya logiki i tajna sub"ektivnosti. O zamysle fenomenologii i logiki u Hegelya* [Mystery of logic and secret of subjectivity. On design of phenomenology and logic according to Hegel]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Descartes R. (1950) "Principia philosophiae". Descartes R. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury: 409–544. (in Russian).
- Deleuze G. (1995) *Logique du sens*. Moscow: Izdatel'skiy centr "Akademiya". (in Russian).
- Düsing K. (1980) "Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und ihrer modernen kritischen Rezeption". *Kant-Studien*. Nr. 71. Heft 1: 1–34.
- Düsing K. (2010) "Idealisticheskaya istoriya samosoznaniya v gegelevskoy koncepcii 'Fenomenologii duha'" [Idealistic history of self-consciousness in Hegelian conception of "Phenomenology of Spirit"]. *"Fenomenologiya duha" Hegelya v kontekste sovremennogo gegelevdeniya* ["Phenomenology of Spirit" in the context of modern Hegelian studies] (ed. by N. V. Motroshilova). Moscow: "Kanon-plyus" ROOI "Reabilitaciya": 220–236. (in Russian).
- Fichte I. G. (1993) "Grundlage des gesamten Wissenschaftslehre". Fichte I. G. *Sochineniya v dvukh tomakh*. T. 1 [Works in two volumes. Vol. 1]. St. Petersburg: Mifril: 65–337. (in Russian).
- Hegel G. W. F. (1959) "Phänomenologie des Geistes". Hegel G. W. F. *Soch.:* v 14 t. T. 4 [Works in 14 vol. Vol. 4]. Moscow: Sotsekgiz. (in Russian).
- Hegel G. W. F. (1971) "Philosophische Propädeutik". Hegel G. W. F. *Raboty raznykh let*. V 2 t. T. 2 [Miscellaneous Works in 2 vol. Vol. 2]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 40 [Philosophical Heritage. Vol. 40]): 5–209. (in Russian).
- Hegel G. W. F. (1972) *Wissenschaft der Logik*. V 3 t. T. 3 [In 3 vol. Vol. 3]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 48 [Philosophical Heritage. Vol. 48]). (in Russian).
- Hegel G. V. F. (1974) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Erster Teil. *Die Wissenschaft der Logik*. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 63 [Philosophical Heritage. Vol. 63]). (in Russian).
- Hegel G. V. F. (1975a) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Zweiter Teil. *Die Wissenschaft der Natur*. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 64 [Philosophical Heritage. Vol. 64]). (in Russian).
- Hegel G. W. F. (1975b) "Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Erster Teil. Der Begriff der Religion. Zweiter Teil. Die bestimmte Religion". Hegel G. W. F. *Filosofiya religii*. V 2 t. T. 1 [Philosophy of religion. In 2 vol. Vol. 1]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 66 [Philosophical Heritage. Vol. 66]): 203–530. (in Russian).
- Hegel G. V. F. (1977) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Dritter Teil. *Die Wissenschaft des Geistes*. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 75 [Philosophical Heritage. Vol. 75]). (in Russian).
- Heidegger M. (1997) *Sein und Zeit*. Moscow: Ad Marginem. (in Russian).
- Heidegger M. (2015) "Erläuterungen der 'Einleitung' zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'" (1942). Heidegger M. *Hegel. 1. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität (1938–39, 1941)*. 2. *Erläuterungen der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"* (1942). St. Petersburg: Vladimir Dal: 119–273. (in Russian).

- Holz H. (1984) "Ob 'analogiyah opyta' u Kanta" [On "analogies of experience" by Kant]. *"Kritika chistogo razuma" Kanta i sovremennost'* [Kant's "Critique of Pure Reason" and modernity] (ed. by V.A. Steinberg). Riga: Zinatne: 49–54. (in Russian).
- Hutt V. P. (1987) "Hegel i Dostoevsky: k voprosu o vliyaniy idej Gegelya na tvorchestvo Dostoevskogo" [Hegel and Dostoyevsky: On the issue of influence of Hegel's ideas on Dostoyevsky's creative work]. *Uchenye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta*. Vyp. 787. K istorii vospriyatiya zapadnoj filosofii v Rossii (Trudy po filosofii. № 33) [Bulletin of Tartu State University. No. 787. On the history of reception of the Western philosophy in Russia (Works on philosophy. No. 33)]: 91–103. (in Russian).
- Kant I. (1907) *Kritik der reinen Vernunft* (tr. by N. O. Lossky). St. Petersburg: Tipografiya M. M. Stasyulevicha. (in Russian).
- Kant I. (1964b) "Kritik der reinen Vernunft". Kant I. *Soch.*: v 6 t. T. 3 [Works in 6 vol. Vol. 3]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 6 [Philosophical Heritage. Vol. 6]). (in Russian).
- Kant I. (1965) «Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können». Kant I. *Soch.*: v 6 t. T. 4. Ch. 1 [Works in 6 vol. Vol. 4. Part 1]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 14 [Philosophical Heritage. Vol. 14]): 67–210. (in Russian).
- Kant I. (1966a) «Kritik der Urteilskraft». Kant I. *Soch.*: v 6 t. T. 5 [Works in 6 vol. Vol. 5]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 16 [Philosophical Heritage. Vol. 16]): 161–527. (in Russian).
- Kant I. (1966b) «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht». Kant I. *Soch.*: v 6 t. T. 6 [Works in 6 vol. Vol. 6]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 17 [Philosophical Heritage. Vol. 17]): 349–588. (in Russian).
- Kissel M. A. (1982) *Hegel i sovremenniy mir* [Hegel and modern world]. Leningrad: Izd-vo LGU. (in Russian).
- Marx W. (1981) *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung"*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- McTaggart J. E. (1908) "The Unreality of Time". *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. Vol. 17. Issue 4: 457–474.
- Motroshilova N. V. (1984) *Put' Hegelya k Nauke Logike. Formirovanie principov sistemnosti i istorizma* [Hegel's way to "Science of Logic". Formation of principles of systematicity and historicism]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Pöggeler O. (1973) *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg; München: Verlag Karl Albert.
- Svasyan K. A. (2001) *Filosofskoe mirovozzrenie Gete* [The philosophical world view of Goethe]. Moscow: Evidentis. (in Russian).
- Timofeev A. I. (2000) *Issledovanie osnovanii bytiya cheloveka v klassicheskoi nemetskoj filosofii* [Examination of the grounds of being of the human in the classic German philosophy]. St. Petersburg: Izd-vo SUAI. (in Russian).
- Tokmachev K. Yu. (2009) "Ponyatie vremeni u Dekarta" [The notion of time by Descartes]. *Sud'ba evropejskogo proekta vremeni* [The fate of European project of time] (ed. by O. K. Rumyantsev). Moscow: Progress–Tradiciya: 80–93. (in Russian).

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 4. No. 2. 2019. P. 98–133.

© Alexander Timofeev, 2019