

---

---

## О практических чувствах: Гегель против Канта

© 2020 г. С.Н. Мареев

(1941–2019)

*E-mail: e.v.mareeva@yandex.ru*

Поступила 17.01.2020

На основе собственного перевода автор анализирует работу Гегеля «Вера и разум», которая помогает понять становление гегелевской философии. Статья в основном посвящена критике философии Канта, которая, по мнению Гегеля, не выходит за рамки Просвещения. Гегель рассматривает философию Канта как «расширение локкианства», которое Кант не преодолевает, а уравнивает априоризмом. В «Критике чистого разума» Канта чувство и рассудок связаны внешне. Но, как считает автор, Гегель недооценивает кантовскую трансцендентальную способность воображения, в которой уже представлен синтез чувства и рассудка. Воображение у Канта в конечном счете иррационализируется, но схематизм воображения при этом является логической формой. Автор считает, что Гегель не оценил кантовскую характеристику способности суждения вкуса, которая у Канта дается воспитанием, и тем самым преодолевается кантовский априоризм. Кант различает чувство как ощущение (перцепция) и чувство как переживание (апперцепция), где апперцепция – нравственное и эстетическое чувство, любовь, совесть, честь. У Канта вера в пределах практического разума связана с нравственностью, и в этом автор видит предпосылки гегелевского понимания практических чувств человека. В работе «Вера и знание» Гегель осуществляет снятие противоположности между чувственностью и рассудком в их органическом синтезе благодаря категории особенного. Гегель выявляет своеобразие практических чувств, сложность которых заключается в том, что в них ощущение и переживание представлены в единстве. Так, в чувстве красоты, даже не привязанном к восприятию, соединяются зрение как зрительное ощущение, объясняемое физиологией, и красота как видение того, что физиологией необъяснимо, поскольку связано с переживанием мира, втянутого в человеческую деятельность и общение. Практические чувства, как показывает Маркс, возникают лишь в универсальной практике человеческого общения, а не даны нам от рождения.

**Ключевые слова:** Гегель, Кант, практические чувства, рефлексивность чувств, разум, способность воображения, единство ощущения и переживания.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–8–157–165

Цитирование: *Мареев С.Н.* О практических чувствах: Гегель против Канта // Вопросы философии. 2020. № 8. С. 157–165.

# On Practical Sense: Hegel vs. Kant

© 2020      Sergei N. Mareev

(1941–2019)

E-mail: e.v.mareeva@yandex.ru

Received 17.01.2020

Basing on his own translation, the author analyzes Hegel's work *Faith and Reason*, which helps to understand the formation of the Hegelian philosophy. The article is devoted mainly to criticism of Kant's philosophy, which, according to Hegel, does not go beyond the Enlightenment. Hegel considers Kant's philosophy as "an extension of Lockeanism". The latter has not been overpassed by Kant, but has been only counterbalanced with apriorism. In the *Critique of Pure Reason*, sense and reason are linked externally. But, as the author maintains, Hegel underestimates Kant's transcendental force of imagination, which represents the synthesis of sense and reason. In Kant, imagination becomes ultimately irrational, but the schematism of imagination is, at the same time, a logical form. The author believes that Hegel did not appreciate Kant's definition of judgment of taste which is provided by education, so this concept overcomes Kantian apriorism. Kant distinguishes two kinds of sense – sensation (perception) and experiencing (apperception). Apperception is the moral and aesthetic sense, love, conscience, honor. In Kant, within the practical reason, belief is connected with morality, and the author sees here the preconditions of Hegel's conception of practical human senses. In *Faith and Knowledge*, Hegel sublates the opposition between sensitivity and reason in their organic synthesis due to the category of the particular. Hegel exposes the peculiarity of the practical sense, which unites the sensation and experiencing. For instance, a sense of beauty, even if it is not tied to the perception, combines visual sensation, studied by physiology, and beauty as a vision of something inexplicable by physiology, as it is related to the experiencing the world, involved into human activity and communication. The practical sense, as Marx shows, occurs only in the universal practice of human communication, so it is not granted to us at birth.

**Keywords:** Hegel, Kant, practical sense, reflexivity of sense, reason, the force of imagination, the unity of sense and experiencing.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–8–157–165

Citation: Mareev, Sergei N. (2020) "On Practical Sense: Hegel vs. Kant", *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2020), pp. 157–165.

Текст написан в 2014 г. и представляет собой размышления над ранней гегелевской работой «Вера и знание», которую в то время Сергей Николаевич переводил на русский язык. Так совпало, что вскоре был опубликован русский перевод «Веры и знания» Гегеля, выполненный А.А. Иваненко [Гегель 2016].

\* \* \*

Работа Гегеля «Вера и знание» (1802) крайне важна для понимания становления его философии. Она посвящена, если можно так сказать, сведению критических счетов сначала с философией Просвещения, а затем также и с кантовской философией, которая, как считает Гегель, не выходит за рамки Просвещения. Далее идут главы

«Философия Якоби» и «Философия Фихте». Общее направление критики Гегеля состоит в том, что и Просвещение, и Кант выталкивают религиозную веру за пределы разума, или, как сейчас принято выражаться, за пределы рациональности. В этом Кант, по мнению Гегеля, не выходит за рамки Просвещения. Но разница в том, что если для Просвещения религия – обман и мираж, то для Канта она необходимый элемент *практического* разума, без чего нет человеческой нравственности. У Канта практический разум отделяется от теоретического. Получается «два разума», что само по себе парадоксально. Гегель наоборот – хочет задвинуть, если можно так сказать, веру обратно в разум, и именно в *теоретический* разум, объединив его с разумом практическим. Во всяком случае, здесь имеет место линия преемственности, линия развития, без чего невозможно понять не только Гегеля, но и Канта. Анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны.

Кант – родоначальник немецкой классической философии. Это общее место, которое оспаривать или объяснять – неблагодарное занятие. И поэтому когда М. Мамардашвили заявил, что Кант не немецкий, а «французский» философ, то здесь, скорее, расчет на сенсацию, чем претензия на науку. «Я не случайно говорю “французский”, – пишет Мамардашвили, – потому что после Канта начинается эпоха для меня отвратительная, эпоха собственно немецкой философии. Кант, конечно, не немецкий философ, не в том смысле, что он не мыслил внутри немецкого языка, был привязан к своему месту. Но во времена Канта еще не было понятия “нация” и тем более не было национал-философов, т.е. идеологов, которые под барабанный бой своих фраз хотели вести вперед народы, свои, конечно, народы. И среди многих предрассудков, которые мешают нам понять, что говорится со страниц кантовских сочинений, следует числить предрассудок, в силу которого Канта рассматривают как ступеньку к чему-нибудь» [Мамардашвили 1992, 121–122].

В общем, на Канте философия остановилась: вершина и конец. Остальное – молчанье. Две с половиной тысячи лет истории европейской философии, это, получается, топтание на месте без малейшего прогрессивного сдвига. Но Кант – это все же какой-то сдвиг, или это топтание на поле прежней метафизики, которую Кант объявил невозможной наукой? И если сам Кант – не абсолютная истина в последней инстанции, то, видимо, возможно, дальнейшее развитие. Но если дальше идет «идеология», как считает Мамардашвили, то первыми идеологами как раз и были Ваши любимые французы. А француз Наполеон как раз и повел народы, под барабанный бой и пение Марсельезы, в том числе и на Германию, что вызвало в немецком народе националистическую идеологию, включая и национализм И.Г. Фихте, который призывал немцев осознать свою национальную задачу и объединиться против французского нашествия. И, главное, почему не вынести это все за скобки и не рассматривать историю немецкой философии объективно научно. К примеру, покажите, что в работе Гегеля о кантовской и последующей якобианской и фихтевской философии так, а что не так.

Всем известны слова из предисловия ко 2-му изданию «Критики чистого разума» о том, что его автору «пришлось ограничить (*aufheben*) знание, чтобы освободить место *вере*» [Кант 1964, 95]. Переводчики с немецкого здесь оставили в скобках слово *aufheben*, которое означает не «ограничение», а «подъем». Но в гегелевской трактовке такое означает *отрицание с сохранением*. Вот этого и не получается у Канта: он помещает веру не в разум, а за *пределами* чистого теоретического разума. А чтобы не оставлять веру совершенно неразумной, он обосновывает необходимость веры из *практического* разума. С точки зрения чистого разума существование *бога, свободы и бессмертия* невозможно. Но если следовать «чистому» разуму, тогда и нравственность невозможна: если Бога нет, то все позволено, как говорят герои Ф.М. Достоевского. И здесь главный пункт критики Канта со стороны Гегеля. Во всей религии Нового времени, как замечает Гегель, присутствует чувство, что «Бог мертв». Кант пытается «оживить» Бога, соединив его с «практическим разумом». Это не устраивает Гегеля, и он сделает впоследствии «практику» моментом движения самого теоретического разума к Абсолютной идее, а Бога отождествит с Разумом.

Гегель, как и Лютер, вырывает веру из сердца человека и помещает ее в голову. Вернее, он соединяет сердце и разум, делая человеческие чувства разумными, а разум не слепым и формальным рассудком, а разумом чувствующим и волящим. Задача, которую ставит себе Кант в «Критике чистого разума», это соединение чувств и рассудка посредством трансцендентального синтеза. Но он связывает, как скажет потом Гегель, чувственность и рассудок подобно тому, как связывают ногу и деревяшку. Применение абстрактно-всеобщей категории к материи ощущений не может дать, как считает Гегель, *органического* синтеза, не может дать *особенного*. Категории особенного нет в составе кантовских категорий. Но у него есть трансцендентальная способность воображения, которая и связывает «ногу» и «деревяшку».

Поскольку Кант считает природу самой способности воображения неизвестной и непознаваемой, то он и не может показать *конкретно*, каким образом, отдельно и всеобщее, чувственность и рассудок переходят друг в друга, чувственность становится рассудком, а рассудок чувственностью. Противоречие не разрешается, а противоположности остаются застывшими и окостеневшими. То, что кроется в чувственности, или за чувственностью, остается неизвестным, непознаваемой *вещью-в-себе*, которая никогда не становится *вещью-для-нас*. Способность воображения оказывается у Канта лишенной категориального смысла, логической формы, хотя эта форма и выступает в виде «схематизма» воображения. Но этот «схематизм» сам Кант не использует активно.

Кантовская философия, как считает Гегель, пытается из понятия «выколупать» саму реальность. Но это то же самое, что отвергнутое Кантом онтологическое доказательство бытия Бога. И то, что невозможно для теоретического разума, он считает возможным для практического разума. Но и сверхчувственное может быть дано только в чувстве. Если оно не дано ни в каком чувстве, оно вообще не дано. И Бог оказывается чистым понятием, если он не вызывает в нас никакого чувства.

По отношению к таким вещам, как Бог, стоимость, Маркс будет употреблять выражение «чувственно-сверхчувственное». Это выражение вызывало раздражение у советских диалектиков, поскольку они знали только одно чувство – *ощущение*. А поскольку Бога мы ни видим, ни слышим, ни осязаем и на вкус не пробуем, то его и нет. Но тогда нет и стоимости, которую, как замечает Маркс, ни при помощи микроскопа, ни при помощи химического реактива не обнаружишь. Но не обнаружишь таким образом любовь, совесть, честь, хотя они сами по себе есть *чувства, практические чувства*. Эти чувства практические, потому что существуют только в практике человеческого общения: если вы практически не любите, то любви для вас нет. Любовь вы можете чувствовать, но не можете ощущать. А если мы все же можем ощущать любовь, то только наблюдая сцены любви, как в трагедии Шекспира «Ромео и Джульетта». Точно так же для нас практически существует Бог: он существует для нас, если мы в него *верим*. В этом смысле Маркс возражал Канту в связи с его воображаемыми талерами: разве не царствовал Молох, разве Аполлон Дельфийский не был реальной силой в жизни греков.

Примерно так же возражает Канту и Гегель, указывая тому на его эстетику, на его чувство красоты, на его *незаинтересованное созерцание*. Созерцание живописного полотна как эстетическое созерцание не есть просто смотрение, зрительное ощущение. Чувство красоты не есть ни зрительное, ни слуховое и никакое другое ощущение. То же самое и *нравственное* чувство. Эта разница между чувством-ощущением и чувством-переживанием под разными названиями была подмечена уже Лейбницем в терминах *перцепции* и *апперцепции*. Кант тоже употребляет эти термины и примерно в том же значении. Но это различие было подмечено также представителем Шотландской школы нравственной философии Френсисом Хатчесоном. В «Теории нравственных чувств» Адам Смит пишет, что, по мнению Хатчесона, различные чувства или познавательные способности, из которых душа выводит простые идеи, двоякого рода: «одни могут быть названы непосредственными и предшествующими чувствами, другие – чувствами рефлексивными и последующими. Непосредственные чувства суть

способности, с помощью которых мы получаем представление о предметах, не требующее предварительного знакомства с другими предметами. Звуки и цвета суть предметы непосредственных чувств: чтобы слышать звук или видеть цвет, вовсе не требуется предшествующего знакомства с каким-либо качеством или предметом. Чувства рефлектирующие, или последующие, напротив, суть способности, посредством которых душа воспринимает предметы, предполагающие представление о других предметах. Гармония и красота могут служить примером предметов, данных в рефлексивном чувстве. Чтобы почувствовать гармонию звуков и красоту красок, нужно предварительно воспринять сами звуки и цвета. Нравственное чувство можно также рассматривать как способность этого рода» [Смит 1997, 311]. Способность рефлексии, продолжает Смит, из которой, согласно Локку, мы выводим простые идеи человеческих страстей и эмоции, «по системе доктора Хатчесона, есть непосредственное внутреннее чувство; а способность, при содействии которой мы отличаем красоту или безобразие, порок или добродетель в наших страстях и эмоциях, есть внутреннее рефлексивное чувство» [Там же].

Главная трудность в понимании этих вещей заключается в том, что мы не сначала воспринимаем, а потом переживаем. А мы переживаем в процессе самого восприятия. Мы видим дуб и переживаем его могучую красоту. Но чувство красоты, – и в этом специфика всякого человеческого чувства, – не привязано к предмету в пространстве и времени. Я уже не вижу этого дуба, он остался позади, а я все продолжаю переживать. И то же переживание возникает во мне, когда я слышу слова песни: «Растет, цветет высокий дуб в могучей красоте». Когда я читаю строки Некрасова: «Есть женщины в русских селеньях с спокойною важностью лиц, с красивою силой в движеньях, с походкой, со взглядом цариц...», именно воображение рисует мне этих женщин, а тем не менее, я вижу их, и люблюсь ими, как живыми. И в своем воображении я представляю все это даже интересней, чем это могло быть в реальности. В этом сила искусства, основанного на воображении: оно изображает действительность, как выразился где-то Достоевский, действительнее самой действительности.

В чувстве красоты, – и в этом колоссальная проблема, – соединяются в органическом синтезе два разнородных начала: зрение как зрительное ощущение, объясняемое физиологией зрения, и красота, которую мы тоже видим, но это видение не может объяснить никакая физиология. Поэтому это чувство сейчас, как и во времена Гегеля, толкуется как нечто *иррациональное*. Такое толкование намечается уже у Канта, который считает способность воображения, – а всякое чувство красоты с этой способностью связано, – необъяснимой и в этом смысле иррациональной. И Гегель, как суровый рационалист, относится к этому очень осторожно: он не может принять романтическую чувственность романтиков, в том числе своего студенческого друга Шеллинга, у которого в конечном счете «интеллектуальная интуиция» оборачивается католицизмом и христианским *откровением*. Здесь уже сознательный иррационализм, который идет именно от Шеллинга.

Адам Смит тоже осторожно отнесся к «рефлексивным чувствам» Хатчесона, потому что не видел возможности редуцировать их к природным чувствам. Ведь эти чувства, к примеру чувство справедливости, зависят от воспринимаемого предмета и от воспитания. Это, примерно, то же самое, что потом напишет Смит про социальные типы, которые образуются не от природы, а в результате *разделения* труда. «Различные люди, – пишет Смит, – отличаются друг от друга своими естественными способностями гораздо меньше, чем мы предполагаем, и само различие способностей, которыми они отличаются в своем зрелом возрасте, во многих случаях является не столько причиной, сколько следствием разделения труда. Различие между самыми несхожими характерами, между ученым и простым уличным носильщиком, например, создается, по-видимому, не столько природой, сколько привычкой, практикой и воспитанием» [Смит 2007, 78].

Чувства как раз и даются *воспитанием, культурой*, как об этом только догадывается Смит, а Кант почти определенно скажет об этом в своей «Критике практического

разума», заявив, что *вкус* как способность суждения вкуса, – это красиво, это прекрасно и т.п., – дается воспитанием, и преодолет тем самым здесь свой априоризм. Но Гегель боится эвдемонизма и сентиментализма, поэтому не замечает эту сторону учения Канта, то есть ростки того, что должно привести к его собственной философии. «Но конечно то, что называют эвдемонизмом, – пишет Гегель, – должно быть понято как эмпирическое блаженство, наслаждение ощущением, а не как вечное созерцание и душевность».

Эвдемонизм действительно сводит чувство к ощущению, а душевность к наслаждению. «Эвдемонист» – это Федор Карамазов, который хочет иметь удовольствия за деньги, которые он и бережет на это дело. Человек со своим ощущением только лесоруб перед рощей. Этот образ из Горация Гегель приводит для иллюстрации того, что прагматизм убивает чувство. То же самое Маркс выразит своей сентенцией, что чувство обладания убивает всякое человеческое чувство. Но как ощущение становится чувством – вот в чем вопрос. Как человек приобретает *незаинтересованное созерцание*? Как он из «лесоруба» превращается в художника?

То, что без воображения мы не можем высказать элементарного суждения, вроде «Иван – человек», величайшее открытие Канта, значение которого толком не понято до сих пор. Но Кант не только открыл эту важнейшую человеческую способность, но и «закрыл» ее, заявив, что тайну этой способности мы не разгадаем никогда. И в этом также заключен исток кантовского «агностицизма», поскольку именно в способности воображения заключена «тайна» человеческой чувственности. Ведь без способности воображения мы бы не только не могли *сказать* «Иван – человек», но и не могли бы *воспринимать* Ивана как человека. Мы не отличали бы человека от фикуса. И только в очень плоской теории познания считается, что сначала мы воспринимаем, а потом судим, сначала «опыт», а потом «рассудок».

Это выдумка позитивистов, что у человека есть «чистый опыт», то есть опыт, очищенный от всякого понятия. Такой «опыт» есть у животных, но у человека всякий опыт есть *практический* опыт. Всякое человеческое восприятие включает в себе практику в двояком смысле: как материальную деятельность, изменяющую предметный мир, и как общение между людьми. Одно неразрывно связано с другим. И поэтому не только восприятие другого человека всегда эмоционально нагружено, всегда есть не только восприятие, но и *переживание*. Точно так же и восприятие предметного мира, окружающего человека, втянутого в человеческую деятельность и общение, есть *переживание*, моральное и эстетическое. А это значит, что нормальный человек созерцает рощу не только как лесоруб, для которого роща – определенное количество кубометров дров, а ему присуще то, что Кант называет *незаинтересованным созерцанием*.

Гегель рассматривает философию Канта как «расширение локкианства». Иначе говоря, Кант, согласно Гегелю, не преодолевает сенсуализм Локка, не снимает его, а просто как бы уравнивает его априоризмом. Здесь опять-таки «нога» и «деревяшка». Иначе говоря, априоризм Канта – это только протез к эмпиризму и сенсуализму Локка. Кант здесь опять же не владеет категорией *особенного*, в которой «нога» и «деревяшка» становятся чем-то *единым целым*. В развитом воображении категория и чувственная материя уже не «нога» и «деревяшка». Другое дело, что Кант в своей «плоской дедукции» категорий не доходит до органического синтеза соответствующих парных категорий в третьей. Поэтому он не *выводит* категорий, а только *вводит* их посредством формального конструирования, то есть посредством того самого метода, который Гегель назовет *метафизическим*.

Гегель говорит о «созерцании реальности разумом». Все знают, что разумом мы мыслим, а созерцаем глазами и прочими органами чувств. Философы созерцательного направления видели здесь непроходимую грань. Немецкая философия нашла здесь мостик, который она, в лице Шеллинга и Фихте, назвала *интеллектуальным созерцанием*, *intellektuelle Anschauung*. Гегель говорит также о *созерцающей деятельности*. И это тоже, с точки зрения обычной логики, невозможная вещь. Ведь созерцание всегда противопоставлялось деятельности: созерцание – покой и неподвижность, деятельность –

это всегда движение. Получается «неподвижное движение». Непонятно! С этим связан и тезис Маркса о том, что недостаток прежнего материализма состоял в том, что объект, действительность брались им только как созерцание, а не как деятельность, не субъективно. Этот недостаток прежнего материализма и преодолевал немецкий идеализм, начиная с Канта и кончая Гегелем. Но «неподвижное движение» в созерцании всякий может обнаружить, понаблюдав за тем, как мы созерцаем: мы-то неподвижны, а глаз наш при этом совершает ощупывающие движения. И без этого движения мы не могли бы видеть ни объем, ни контур, ни форму вещи.

В противоположность априористическому толкованию категорий Кантом Гегель трактует категории как *объективные формы субъективной человеческой деятельности*. И в мышлении, и в реальности категория есть одна и та же форма. «Форма А как таковая налична и в субъекте, и в объекте. Она положена не одновременно некоторым неоднородным способом, т.е. один раз как субъективное, другой раз как объективное, один раз как единство, другой раз как многообразие, как противоположность и явление должны быть признаны. Не так, что один раз как точка, а другой раз как линия, не как  $1 = 2$ , а так, что если есть субъективная точка, то есть также и объективная точка, если есть субъективная линия, то есть также и объективная линия. Одно и то же самое один раз рассматривается как представление, другой раз как существующая вещь; дерево как мое представление, и как вещь; тепло, свет, краснота, сладость и т.д. как мое ощущение и как особенность некоторой вещи; так же как категория полагается один раз как отношение моих мыслей, другой раз как отношение вещей».

Речь идет о тождестве мышления и бытия, которое у Канта, с одной стороны, является формальным и «плоским», с другой стороны – отсутствие существенного различия того и другого и перехода одного в другое. Кант и не может показать переход от субъективности к объективности. Отсюда – агностицизм.

Гегель критикует также кантовское учение об *идее*. У Канта идея имеет только регулятивное значение. Но тогда она не имеет непосредственно объективного значения. А если идея не имеет объективного значения, то это вообще не идея разума. И разум, как считает Гегель, низводится Кантом до рассудка, а идея до эмпирического понятия. Конечное и бесконечное оказываются по разные стороны: бесконечное оказывается трансцендентным и недоступным познающему субъекту, и ему достается только конечное. Это и есть то, что называют кантовским агностицизмом.

Что касается критики Якоби со стороны Гегеля, то здесь проще, потому что Якоби просто возвращает вере ее трансцендентное значение. Она полностью выходит из-под юрисдикции разума. Это уже традиционный католицизм, и отсюда критика «пантеизма» Спинозы, которого Якоби, по словам Гегеля, третирует, как мертвую собаку.

Но относительно Фихте Гегель, как кажется, не совсем справедлив. Фихте открывает путь к бесконечному познанию через снятие противоречий и, прежде всего, через *деятельность*, через *труд*, которого нет у Канта и Якоби. Позже Гегель отметит ту заслугу Фихте, что это была первая попытка *выводить* категории в противоположность кантовской «плоской» дедукции. Дедукция Фихте не формальная и не плоская, это дедукция *генетическая*, близкая по типу тому историзму, который проявит себя в гегелевской «Феноменологии духа», а потом в «Капитале» у Маркса.

Фихте невозможно обвинить также в эвдемонизме. Напротив, он выступает против эвдемонизма: «Не потребность, – пишет он, – источник порока, она – побуждение к деятельности и к добродетели: леньность – источник всех пороков. Как можно больше наслаждаться, как можно меньше делать, – это задача испорченной природы, и немало попыток, которые делаются, чтобы решить ее, являются ее пороками. Нет спасения для человека до тех пор, пока эта естественная косность не будет счастливо побеждена и пока человек не найдет в деятельности и только в деятельности своих радостей и своего наслаждения» [Фихте 1993, 62]. Радость *преодоления* – вот в чем истинная радость по Фихте. И такой «эвдемонизм» должен был бы приветствовать сам Гегель. Поэтому странны его упреки в сторону Фихте. Они, думается, несправедливы.

Общий итог развития от Канта до Фихте заключается в том, как пишет Гегель, что «в тотальности рассмотренных философских учений, догматизм бытия переплавился в догматизм мышления, метафизика объективности – в метафизику субъективности». «Метафизика субъективности» – это, примерно, то, что в философии Хайдеггера было названо «фундаментальной онтологией» и что несет в себе тоску, «страх» и «заботу», не будучи в силах прорваться к объективности. «Мука лучших натур, – как пишет Гегель, – от этой ограниченности или абсолютного противопоставления выражает себя через тоску и томление, через сознание, что оно есть ограниченность, которую оно не может преодолеть, как вера в погусторонность этой ограниченности. Но как многолетняя неспособность и одновременно невозможность выйти за рамки своей ограниченности и приобрести себе ясную самому себе и беспечальную область разума». Тоска и томление – удел рассудочных и, вместе с тем, сентиментальных романтических натур, которые не могут приобрести себе «беспечальную область разума». Разум есть снятие противоположности между чувственностью и рассудком, их органическое соединении в действии и конкретном понятии, до которого не дорабатывается философия Просвещения.

Гегель считает, что Кант, и следующие за ним Якоби и Фихте, не выработали адекватного понятия разума: разум у Канта только ограничивает притязания рассудка на постижение бесконечного, но не имеет объективной идеи, которая могла быть прорывом в бесконечность универсума, чем разум и должен приобрести себе «беспечальную область». У Якоби «протестантская субъективность возвращается от кантовской понятийной формы к своему подлинному образу, к субъективной красоте восприятия (*Schönheit der Empfindung*) и лирике тоски по раю, то все же вера и индивидуальная красота благодаря существенному ингредиенту рефлексии и сознания этой субъективной красоты выталкивается из непосредственности и грубости, в силу чего она только и способна быть прекрасной, благочестивой и религиозной».

Философия Просвещения, считает Гегель, оправдывает эгоизм и эвдемонизм. Что касается родственности этих понятий, то она должна быть понятна из того, что для эгоиста теряет смысл другой, а поэтому высшим принципом оказывается собственное удовольствие. И к этому философов Просвещения приводит не их собственный эгоизм и эвдемонизм, – по своей собственной натуре они могут быть даже альтруистами и аскетами, – а их философия. Поэтому даже собственное служение людям они склонны оправдывать тем, что это доставляет им удовольствие, как это делали герои романа Н.Г. Чернышевского «Что делать». Кант противопоставляет этой философии эвдемонизма и эгоизма философию долга. Ближнему ты обязан служить не потому, что это доставляет тебе удовольствие, а потому, что ты обязан служить людям. Но Кант не снимает антитезу эгоизма и альтруизма, а одной крайности противопоставляет другую, не выходя тем самым за рамки рассудочности. В чем разумность служения другому? На этот вопрос Кант не отвечает. Он постулирует свой категорический императив, повторяя известную христианскую заповедь: возлюби ближнего как самого себя.

Можно вполне предположить, что другие найдут в предлагаемом тексте Гегеля нечто иное и даже противоположное. Но, главное – то, что теперь есть возможность для более широкого обсуждения тех проблем, которых касается Гегель в работе «Вера и знание».

### **Источники – Primary Sources in Russian Translation**

Гегель 2016 – Гегель Г.В.Ф. Вера и знание, или Рефлексивная философия субъективности в полноте своих форм как философия Канта, Якоби и Фихте / Пер. и прим. А.А. Иваненко // ESSE. Т. 1. 2016. № 1 (1). С. 86–129; № 2 (2). С. 81–134 [Hegel, Georg W.F., *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (Russian Translation)].

Кант 1964 – Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964 [Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (Russian Translation)].

Смит 1997 – *Смит А.* Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997 [Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments* (Russian Translation)]

Смит 2007 – *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Эксмо, 2007 [Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Russian Translation)].

Фихте 1993 – *Фихте И.Г.* Несколько лекций о назначении ученого // *Фихте И.Г.* Соч. В 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993 [Fichte, Johann G., *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (Russian Translation)].

### **Ссылки – References in Russian**

Мамардашвили 1992 – *Мамардашвили М.К.* Кантианские вариации // Квинтэссенция. Философский альманах. 1991. М.: Политиздат, 1992. С. 120–157.

### **References**

Mamardashvili, Merab K. (1922) “Kantian variations”, *Quintessence. The philosophical almanac, 1991*, Moscow, Politizdat, pp. 120–157 (in Russian).