

УДК 130.3

DOI: 10.17072/2078-7898/2016-2-15-23

**ОТЧУЖДЕНИЕ У ГЕГЕЛЯ*****Бурков Роман Борисович****Пермский государственный национальный исследовательский университет*

В статье рассматривается концепт отчуждения в творчестве Гегеля. Данная парадигма фундирует собой его учение. В каком-то смысле можно сказать, что все учение Гегеля — это одна большая теория отчуждения, где отчуждение — неотъемлемый предикат значительного числа составных элементов его концепции. Поэтому мы эксплицируем ее из единого содержания гегелевской теории с целью восстановления того пути, по которому пошел Гегель в процессе оформления этого концепта. Проводится связь между развитием гегелевских идей и той социально-экономической средой, в которой происходило формирование темы обсуждения. В дополнение рассматривается генетика проблемы отчуждения у ближайших предшественников немецкого мыслителя. Исследуется движение категории «отчуждение», ее отдельные этапы, специфические и всеобщие черты, проводится исторический и сравнительный анализ (в немецком идеализме) понятия. Вскрывается роль данного понятия в самой системе Гегеля, его смысловая связь с группой других родственных понятий. В результате чего мы получаем историко-философское исследование становления категории «отчуждение» в философии Гегеля. Именно Гегель сделал данное понятие универсальным. Он синтезировал две доселе необъединимые сферы его применения, соединив их в одно целое и дав первую всеобщую схематику отчуждения. Его открытия закрепили эти результаты в философии и сделали их неотъемлемой частью ее самой, подготовив дальнейшую революцию в прогрессе данной проблемы, осуществленную основоположниками марксизма.

*Ключевые слова:* Гегель; отчуждение; опредмечивание; диалектика; идеализм; предметность; труд.

**HEGEL'S ALIENATION*****Roman B. Burkov****Perm State University*

The article reveals the alienation concept in heritage of Hegel. This paradigm funds the teaching of Hegel. In some sense, one may say all the teaching of Hegel is one big alienation theory, where alienation is an inseparable predicate of a significant number of contained elements of his conception. Therefore, the author makes explicit its content from a single Hegelian theory with the aim of restoring the path taken by Hegel in the process of forming this concept. The link is set between the development of Hegel's ideas and the socio-economic environment in which this theory formed. In addition genetics of the problem of the immediate predecessors of the German thinker is considered. The article explores the movement of «alienation», its separate stages, specific and universal features, making a historical and comparative analysis (in German idealism). The role of this concept in the system of Hegel, its semantic relationship with the group other related concepts, is revealed. Therefore we get historical and philosophic research of alienation concept in Hegel's philosophy. It is Hegel who made this concept a universal one. He synthesized two of its scope, connecting them together and giving the first universal patterns of alienation. His discoveries have consolidated these results in philosophy and made them an integral part of itself, preparing a further revolution in the progress of this problem, carried out of the founders of Marxism.

*Key words:* Hegel; alienation; thingification; dialectics; idealism; thingness; labor.

**I**

Гегель впервые вводит в философию само понятие «отчуждение» почти в том же смысле, который с определенными дополнениями впоследствии будет применять марксизм. Кроме того, он закрепляет за проблемой отчуждения определенную терминологию.

В понятии отчуждения соединяется все то, что было выработано ранее, в нем синтезируется все разнообразие накопленных философией представлений и перерабатывается в нечто новое. Следы такого синтеза хорошо обнаруживаются, если проследить эволюцию взглядов молодого Гегеля. В бернский период (1793–1796) он эксплуатирует понятие «позитив-

ность», которое обозначало «некое установление или свод мыслей», являющееся «мертвой объективностью», противостоящее субъективности человеческой практики как нечто чуждое [5, с. 583]. Такой позитивностью, по Гегелю, отличалась его современность в противовес эпохе греческой демократии, торжество идеалов которой во Франции, где незадолго до этого случилась Великая французская революция, жаждали в тот период увидеть многие просвещенные европейцы. Они искренне надеялись, что это станет первым шагом человечества на пути к всеобщей свободе. Однако после террора и последующего перерождения Французской республики в империю, после крушения первоначальных надежд многие, в том числе и Гегель, изменили свои взгляды. Если вначале Гегель считал, что отдельный строй или нация могут воплотить в себе идеал счастливой непосредственности и гармонии греков, гармонии индивидуального (человеческого) и общего (в том числе и общественного), то вскоре он переносит центр тяжести на религию. А точнее — на христианство. Именно христианство стало у него средством примирения разрыва между частным и всеобщим и приняло форму синтеза человеческого и божественного начал, который на новом уровне достигает античной целостности, проходя этап иудаизма, где имеется сильнейший разлад между всемогущим Богом и рабствующим в мироздании человеком [6, с. 63]. Вот так немецкая среда и неудача общественной практики на первых порах оттолкнули Гегеля от непосредственной истории. Уже по этому небольшому вступлению видно, что немецкий философ в самом начале своей карьеры шел по пути прежних мыслителей, противопоставляя индивида и общество/государство друг другу, сталкивая свободу личности с «безжизненными» проявлениями общественной машины, имеющей склонность подавлять волеизъявления живых людей. Однако можно заметить и нечто новое: типичная установка Просвещения рассмотрена более глубоко, она затрагивает уже онтологический пласт; кроме того, можно отметить здесь и зачатки того идеализма, который будет присущ более позднему Гегелю. В этом новом моменте чувствуется сильное влияние Фихте: его требование борьбы с диктатом объективного над субъективным. Гегель, хорошо почувствовавший общее движение передовой философской мысли в «Германии», принял на вооружение данный принцип и соединил его с достижениями французских и английских классиков. И, наконец, нельзя не заметить мощную установку на историзм (правда, еще в несколько мистической и спекулятивной форме), но уже смело ассоциирующей отдельные гипотетические состояния человеческого бытия с конкретными фазами развития его истории, понятиями и раскрытыми через религиозное мировоззрение. Это еще не совсем история, это всего лишь [религиозная] история мысли (эту идею Гегель про-

несет через все творчество), но это уже явный намек на действительное движение человечества во времени. К тому же Гегель использовал теологию лишь в качестве декоративного орнамента для своей онтологии, и потому эта теософская обивка не должна смущать нас.

Во франкфуртский период (1797–1800) усиливается «диалектизация» и «историзация» понятия «позитивность». Гегель исследует процесс возникновения и исчезновения связи между общественной практикой и социальными институтами. Он ищет истоки позитивности. В этот период он активно знакомится с произведениями английской классической политической экономии, перерабатывает их содержание под свою доктрину. Это во многом было связано с необходимостью, с одной стороны, оправдать, пусть и неприятные, результаты реальной истории (вырождение революции во Франции), а с другой, найти более фундаментальную опору человеческой культуры, нежели мораль и политика (впоследствии именно это приведет его к пониманию значительной роли труда в истории и позволит подняться над Просвещением). Со временем, по мере развития своей диалектики, Гегель все более отодвигает на задний план понятие «позитивность». Оно сильно изменит смысловой акцент, хотя и будет сохранять некий негативный оттенок. Отказ от понятия в его старом значении не означал, однако, отказа от скрывающейся за ним проблемы отношения человеческой/общественной деятельности к порождаемым ею объектам. Напротив, эта проблема обрастает все новыми дополнениями и наработками. Все сильнее на первый план выдвигается мысль, что человек в своей истории должен неизбежно преодолевать первичную естественность и непосредственность, так сказать, себя в качестве «*tabula rasa*». Оригинальным тут является то, что упор делается не только на общество само по себе с его нормами, требованиями и коллективными действиями (т.е. рассматриваемого непосредственно), но и на генезис этого общества с учетом порождающих его причин и их следствий (т.е. общество впервые берется предметно). Природа как среда сменяется комплексом предметов, порождаемых в процессе труда, в процессе людской орудийной деятельности [5, с. 586]. Именно этот фактор обусловил самовыражение индивида вовне себя через создаваемый им предмет. Этот новый акцент, проводимый через игру терминов и понятий, которую Гегель еще даже в йенский период (1805–1806) продолжал, подыскивая адекватное выражение своим идеям, закрепился в проблеме объективности вовне. В тот период Гегель, помимо чтения классиков английской политэкономии, активно дистанцировался от Шеллинга и продолжал критику субъективного идеализма. И можно с уверенностью сказать, что эта борьба, синтезировавшая все лучшее, что было у оппонентов, породила

«Феноменологию духа» с ее системой понятий, среди которых уже совершенно четко и ясно используются в их чисто гегелевском смысле термины «Entaeusserung» («овнешнение», «опредмечивание») и «Entfremdung» («отчуждение»). Здесь очевидно просвечивает и английское «alienation» («отчуждение»), трактуемое в качестве отторжения товаров от владельца при их сбыте на рынке, а также в классическом ключе философии Просвещения — в качестве присвоения обществом изначальной свободы индивидов, и «Entaeusserung» Фихте в смысле внешнего становления разума в «не-Я», и шеллинговское «обусловливание» как действие, превращающее нечто в вещь, и руссоистские наработки по историческо-трудовому подходу к частной собственности. Но Гегель двинул эту проблему дальше тех, кого он подверг своей «критической критике». Он не остановился, как многие, на констатации оригинального нюанса, необходимого лишь для более контурного очерчивания основных своих идей, а соединил эти нюансы в новую сцепку категорий, ставшую одной из центральных в его теоретических построениях, и добавил к ним некоторые из своих интенций. И, несмотря на то, что Гегель позаимствовал большинство аспектов концепции отчуждения у других философов, синтезировав их в свою доктрину, он придал им совершенно новое качество.

## II

Так что же получилось в результате всех этих логических экспериментов, чего добился Гегель? А получилась новая оригинальная концепция отчуждения, разбросанная по отдельным работам. Эта концепция включает в себя несколько взаимосвязанных, но, в достаточной мере, автономных сторон, которые мы последовательно проследим и раскроем. Начать, наверное, стоит несколько издалека, с более отвлеченного ракурса — с общеонтологической ниши. Данная сторона основополагающая и связана с социальным отчуждением в той же мере, что и Дух по отношению к истории в самой доктрине. У Гегеля она фундирует собой все прочие и по своему месту в структуре данного концепта, и по уровню субстанциальности, и по степени всеобщности. Поэтому ее рассмотрение должно, на наш взгляд, предшествовать всему остальному, несмотря на то, что исторически Гегель, судя по всему, вел исследование проблемы отчуждения человека и Духа параллельно друг другу.

Итак, во-первых, Гегель понимал под отчуждением объективацию абсолютной Идеи. Понимание необходимости такого шага было уже у Фихте. Вместе с тем Фихте столкнулся с так до конца и не разрешенным им парадоксом: выводением сущности мира из сущности идеального. «Не-Я» суть объективация нашего «Я», его эманация, истечение. Но у немца оно оказывается слишком непосредственным,

слишком прямым. Оно неспособно найти компромисс с миром, слишком велика между ними разница, чтобы требовать от них родства. «Не-Я» напрямую следует из «Я» и, значит, границы первого должны подразумеваться последним. Однако Фихте так и не смог обосновать этого положения. Весь ход изложения этого перехода дает понимание того, что природа («не-Я») обладает слишком большой автономией, слишком мало похожа на сознание. Изнутри Духа невозможно полностью объяснить это движение вовне чувств. Итог этого движения невозможно редуцировать к его началу, а начало — к итогу. Здесь встают сложнейшие проблемы конечного и бесконечного, покоя и движения, субъекта и объекта. Фихтеанское «Я» не может оставаться завершенным в чувственном мире, оно не способно сохранить свою конечность, неподвижность и идеальный характер вовне себя, слишком плохо объясняет сущность материальной действительности и не обладает необходимыми свойствами для синтеза в себе противоречивых характеристик, которые оно с неизбежностью обязано аргументированно пояснить, если предполагается, что они выводятся из самого этого «Я». Одним словом, у него нет потенциала для генетического единства с природой и для диалектического движения к себе через свою противоположность. Оба акта этого движения оказываются чуждыми себе. Как и оба его исходных пункта. Отчуждение («овнешнение») оказалось тут чрезмерным. Фихте и сам понимал этот свой недостаток, внося постоянные изменения в свою доктрину и даже стремясь найти новый абсолют, сумевший бы заменить ему «Я», например «знание» [4, с. 136], но, тем не менее, не сумел вывести мир из *субъективного* субъект-объекта. Поэтому Шеллинг с Гегелем двинулись в сторону *объективного* субъект-объекта. Но без грамотного разрешения возникших противоречий даже это решение могло дать лишь частичный эффект. И оттого нет ничего удивительного в том, что Шеллинг, оказавшийся неспособным разгадать загадку кантовских антиномий, ударился в иррациональное, чувственное смешение субъективного и объективного Духа. Его философия тождества имела своим результатом дистанцирование от действительных различий вещей, разбавление существенных атрибутов их обобщенно-безразличными суррогатами [4, с. 193]. Гегель, стремившийся к конкретике в своих исследованиях и сильно тяготивший к рационализму, очень скоро разочаровался в шеллингианстве, что в дальнейшем привело к разладу в отношениях между бывшими друзьями. Как пошутил сам Гегель, абсолют Шеллинга подобен «ночи, в которой все кошки серы» [4, с. 136]. Сам он увязывал движение Идеи с необходимостью решения кантовских апорий, что было реализовано им через его диалектический метод. Его Дух переходит

в природу потому, что только в движении он и существует. Только в беспрестанном самопорождении и самовосстановлении он может иметь свое бытие. Каждая отдельная его форма и фаза неполна и стремится в «свое иное». Будучи противоположностью, она является односторонней и неизбежно переходит в свою противоположность. Так Дух формирует свою бесконечность, свою истинную субъект-объектность, свой движущийся покой — через непрерывные акты изменения и превращения одной формы в другую. Идея, понятие могут теперь не «бояться» своей непохожести на мир, так как их несходство и предполагает их взаимное единство и неизбежность перетекания в «свое другое». Новая диалектическая ситуация позволяет Духу быть бесконечным в связи со всем содержанием конечного, а не в качестве его простого отрицания («дурная бесконечность»), она позволяет ему сохранять свой покой не абсолютно, а увязывать его с движением своих форм, наконец, она делает его действительной субстанцией, которая проходит ряд субъект-объектных перевоплощений. Так понятие природа и история уже просто обязаны быть непохожими на Идею, так как только в этом случае они и смогут быть ее выражением. И такая природа вполне может породить из себя новую форму. В основе такого решения — закон отрицания отрицания, предполагающий существование Духа (=самодвижения) в три стадии: 1) бытие-в-себе; 2) инобытие; 3) бытие-в-себе-и-для-себя. Помимо диалектики, как уже было сказано, Гегель исходил также из *объективного* понятия, что позволяло ему преодолевать затруднения Фихте, связанные с переходом из «головы» в мир, ибо они (переходы) теперь все с самого начала осуществлялись объективно. Таким образом, кратко резюмируя сказанное, можно обнаружить, что диалектика и объективный идеализм стали для Гегеля способом преодоления сложнейшего затруднения со времен античного кризиса философии и, так сказать, средством «снятия» Канта и Фихте.

Итак, отчуждение у Гегеля, как видно из вышеизложенного, глубоко вплелось в его диалектику и стало выходом из непростой философской ситуации. Оно не только создавало диалектическую оппозицию в противовес сущности взаимодействующих противоположностей, но и выводило ее из самой природы философских реагентов: Гегель не пожелал сталкивать диалектичность мира с метафизичностью его явлений, он вместо внешнего навязывания раскрыл сам мир как глубоко диалектичный. То есть вместо прежних поисков «сущих вещей», коими занимались новоевропейские «натурфилософы» мысли, он занялся поиском субстанции, обнаружив помимо прочего и субстанцию диалектики — одностороннюю предметность, отчуждение. Оно стало обозначать такое овеществление и объективацию

Духа, которое, в отличие от фихтеанского, предполагало переход в полную свою противоположность с признанием всей полноты этой противоположности, но при наличии у них обеих единого основания. Фихте, как ни крути, пытался приписать природе сознание, подавив ее специфичность, сделав ее относительной и кажущейся, и поэтому в итоге природа, непонятая, гордо осталась стоять в стороне. Гегель, напротив, смотрит на природу как на природу, оставляя ее собой (хотя и он не обошелся без некоторых нюансов, к примеру, лишив природу времени и активности). Его отчуждение есть неотделимая часть его диалектики, отрицания отрицания, которая предписывает формам переходить в чужеродное для себя состояние, предполагаемое узостью их наличного бытия, а затем «возвращаться к себе», т.е. снова подвергать себя переходу в чуждое относительно предшествующего состояния. Это инобытие есть действительно инобытие. Оно предполагает переворот ключевых особенностей первичного этапа, при котором субстанция (ее воплощение) функционирует в прямом противоречии с тем, как она действовала прежде. Вот что Гегель говорит о природе: «Это ... становление духа, природа, есть его живое непосредственное становление; она, отрешенный дух, в своем наличном бытии есть не что иное, как это вечное отрешение от своего устойчивого существования» [1, с. 433]. Таким образом, речь идет здесь о предельно философском смысле понятия «отчуждение», об овеществлении, об опредмечивании (именно так лучше переводить термин «Entausserung»), о становлении предметности в мире и самого предметного мира как необходимого этапа на пути движения абсолюта к самому себе. Об опосредовании Духа своим вещественным воплощением. (Кстати, немного отступив от темы, заметим, что термин «опосредование» («Vermittlung») есть чуть ли не прямое заимствование Шеллинга «обусловливания» («Bedingen».) Этим термином Шеллинг описывал процесс превращения нечего в вещь, которая становилась благодаря этому «обусловленной», т.е. опредмеченной, овещенной (сравните с гегелевским «опосредованием» Духа). Вообще сам термин «Bedingen» происходит от слова «Ding» (вещь, предмет, дело, условие). Таким образом, мы получаем весьма многозначное определение, которое может быть переведено как «обусловливание», «опредмечивание» или даже «от-дел-ывание» (в смысле отделения от чего-либо). Сам Шеллинг очень искусно играет словами, используя многозначность для усиления одного или другого момента. Так, на основании процесса обусловливания он делает вывод о невозможности безусловных (то же, что «непредметных», «неотделенных») вещей и, следовательно, что ничто не может быть положено как вещь через самое себя, а только через свое дру-

гое. То ли Шеллинг гегельянствует, то ли Гегель шеллингианствует! ... На беду Шеллинга он не сумел использовать открывшуюся возможность и запутался в собственных противоречиях, тогда как Гегель, напротив, очень тонко оценил глубокое чутье своего коллеги). То есть фактически о принципе любого движения любой вещи, который предполагает на определенном этапе отделение сущности от существования. При этом предполагается, что предметность, обладающая собственной непосредственной сущностью, будет носителем и выражением другой сущности, содержание которой она будет передавать лишь формально, диалектически. «В непосредственном наличном бытии духа, в сознании, есть два момента: момент знания и момент негативной по отношению к знанию предметности. Так как дух развивается и раскрывает свои моменты в этой стихии, то им свойственна эта противоположность и все они выступают как формы сознания. ... Но дух становится предметом, ибо он и есть это движение, состоящее в том, что он становится для себя чем-то иным, т.е. предметом своей самости, и что он снимает это инобытие» [1, с. 19]. Такое понимание опредмечивания Гегель переносит и на все прочие формы действительного движения, а потому оно (опредмечивание) оказывается матрицей для объяснения социального отчуждения.

Во-вторых, отчуждение понимается Гегелем в качестве отчуждения человека. Здесь нужно сделать небольшое отступление и сказать, что в данном пункте немецкий философ вышел за рамки того, что предполагалось немецким идеализмом для проблемы отчуждения, и даже по многим направлениям ушел далеко вперед французских просветителей. Обычно традиция проблемы социального отчуждения в немецкой классике до Гегеля ограничивалась незначительным числом вторичных онтологических мазков на холсте своей теории, а также, для особого изыска, она могла быть дополнена непродолжительными разговорами о следствиях для человека становления субъекта внешним. Гегель первым столь радикально поставил вопрос о существовании социального отчуждения. А для этого он должен был прежде уразуметь для себя природу самого социума более глубоко, чем это делала вся догегелевская мысль. Его первоначальная установка на труд и орудийную (предметную) деятельность, почерпнутая им из трудов политэкономической теории и из происходивших в современной ему Англии грандиознейших преобразований в экономике (рождение капитализма), повлекших за собой ускорение темпов развития и появление новых реалий, а также из философии субъекта (опредмечивание Духа, абсолюта, Я), привели его к идее изменения характера труда (и человеческой предметности) во времени — к истории. С другой стороны, интересно, что ступень природы,

по Гегелю, не обладает атрибутом времени, а существует лишь в пространстве, в отличие от ступени общества («Философия Духа»). Поэтому эволюционизм немца оказывается не всеобщим, а общественным, минуя натурфилософию [2, с. 119].

Итак, Гегель исходит из труда (хотя в основу его, естественно, кладет все ту же субстанцию — Дух, сознание). Он подробно анализирует этот вопрос в «Феноменологии Духа» в главе «Господство и рабство» [1, с. 99–106]. Начинается все с самосознания, которое оказывается и самостоятельным и несамостоятельным одновременно. Такое положение становится возможным благодаря обществу, где сознания существуют отдельно. Но ввиду тенденции самосознания к целостности в своем движении, оно стремится соединиться с собой (со своим инобытием) и преодолеть разрыв. Оно жаждет сделать другое сознание (человека) своим предметом. И каждое сознание подчинено такой потребности, идет навстречу другому, ибо только через подобное соединение оно и способно достичь себя (стать собственно самосознанием). Однако здесь скрывается сложность: чтобы достичь ступени самосознания, отдельные сознания вынуждены подчиняться его логике и разделиться на предмет и субъект (самосознания), на активное и пассивное начала. Но в таком взаимодействии их обоюдная истина (для-себя-бытие, их самосознание, их знание о самих себе) выражена в чужой предметности, так как они еще не могут познавать себя прямо, а могут только признавать другое и через него себя, а другое — внешний предмет. Осознание другого (первичное преодоление до-самосознательного бытия) для них возможно лишь в качестве отрицания своего предметного модуса (т.е. другого). А это связано с отрицанием всякого наличного бытия, жизни. И тут Гегель делает остроумный спекулятивный переход от логики к человеку: обоюдное отрицание «жизни» другого сознаниями (абстракциями самосознания) становится у него движением людей к чужой смерти. Они как бы обречены на смертельную борьбу друг с другом во имя достижения гносеологической истины Духа, ради логического подтверждения самих себя. Все это сопряжено с риском для жизни — это критерий ориентации элементов системы «субъект-объект», «раб-господин». Презирающий смерть (и жизнь), идущий на риск — становится господином, ценящий жизнь — рабом. Первый есть самостоятельное сознание (для-себя-бытие), второй — подчиненное (бытие для другого), он лишь обрабатывает вещь, а владеет ей — господин. С другой стороны, господин также зависит от раба, которого он ставит между собой и вещью в посредники, теряя с ней контакт. Он имеет абстрактное отношение к социальной действительности, занимается лишь потреблением вещи, предоставляя самостоятельную сторону

вещи рабу, а сам сталкивается исключительно с ее несамостоятельностью. Раб, напротив, содержательно преодолевает природную непосредственность через дисциплину. И поэтому данные противоположности переворачиваются: истина (сущность) господина — раб, раба — господин. Так, благодаря труду («образованию», «подавленному желанию») раб познает в-себе и для-себя самостоятельность, так как снимает свою противоположность в предмете (самостоятельность вещи). Таким образом, самосознание достигается в акте взаимного признания. Это происходит в «нравственном мире», т.е. в мире отчуждения. Этот же мир именуется еще «образованием». Здесь осуществляется создание сословного, классового общества с отчужденным индивидом, которое, что очень важно, творится самим этим индивидом в его практике. Значит, все социальное бытие вместе с его иерархическими нишами — прямое следствие человека и его особой активности. И тем самым Гегель связывает субъективное и объективное в истории, преодолевает разрыв необходимости и свободы в философии общества, связав их в диалектическом единстве в нечто цельное [5, с. 588]. То есть, пожалуй, впервые умудряется соединить прежде несоединимую частную деятельность человека с историей всего человечества. Перенос онтологического отчуждения всякой предметности на историю позволяет немцу констатировать два новых типа отчуждения: самоотчуждение человека (оторванность сознаний друг от друга), становление его сущности внешней по отношению к себе в другом индивиде и, как следствие, отчуждение человека от человека в процессе его практики (понятой субъективно через оцивилизовывающее «образование» = воспитание интеллекта индивидов + экономическая деятельность). Кроме того, «старое» отчуждение индивида от рода дополнено принципиально новым моментом: социальной предметностью. Теперь всякий вступает в конфликт с коллективом не только на уровне моральных и законодательных норм (или, в лучшем случае, посредством феномена собственности), а через «овнешвленный» предмет труда. Мир предметов труда порождает самостоятельную силу, опосредующую как отдельных лиц, так и всякого человека с его родом. А потому Гегель, разбирая на новом уровне отчуждающие функции общественных институтов (собственности, законов, государства), подчиняет их всех воле внешней социальной предметности (всей материальной культуре) — вещиности («Dingheit»), — так как теперь сама предметность и обладание ей — важнейшие источники отчуждения. И поэтому он сводит институты отчужденного коллектива к двум: государству и богатству (просто имуществу), как выражению обладания определенными трудовыми сущностями [1, с. 265].

Примечательно, что Гегель ставит во главу угла субъективную совокупную деятельность людей, функцией которой становится история. Деятельность эту, вслед за английскими экономистами, он именуем трудом, но, в отличие от них, понимает под этим термином не сугубо экономическую активность, а весь спектр специфически человеческой деятельности. Причем деятельность эта является отчужденной от индивида, юридически отторгнутой от него. Это, с одной стороны, безусловный плюс (Гегель первым вскрыл особый человеческий способ бытия человека), с другой, минус, поскольку отсутствие содержательной дифференциации этой деятельности не позволяет ему выделить ее фундаментальные основания и сущностные формы. Поэтому он ставит в основу труда другую сущностную силу человека — сознание, которая, с его позиции, детерминирует существо внешних проявлений человека. В конечном счете у Гегеля получается, что за трудом стоят потребности «самосознания» (т.е., в сущности, Духа). Однако, несмотря на перевертывание действительного характера взаимоотношений сторон сущности человека, Гегель велик уже тем, что поставил их рядом и рассмотрел как именно стороны одной и той же сущности. Труд отныне получает постоянную прописку в философии истории.

Остается рассмотреть еще один важный вопрос — собственность. Гегель видел в ней «сущее личности», опредмеченное выражение воли индивида, в котором объективируется «право человека на присвоение всех вещей», «внешнюю сферу свободы» личности, которая нужна ему, «чтобы быть как идея». Это отражение межчеловеческих отношений в отношениях природы и человека [1, с. 70–96]. Феномен собственности у Гегеля историчен, хотя историчность его несколько своеобразна ввиду того, что «современное» состояние он считает регрессом по сравнению с эпохой греческой демократии и Римской империи, когда воля отдельных лиц не требовала обязательного отчуждения. Однако это не отменяет самого факта изменения отношений владения и присвоения во времени. Но существует в них и нечто устойчивое — это необходимость собственности для человека, без которой тот не сможет понять и познать свою волю и себя как личность. Гегель не видит в собственности ничего дурного. Наоборот, все гражданское общество существует исключительно на ее основе и только посредством нее в нем осуществляется взаимодействие: собственники обмениваются владениями, заключают договора, т.е. предлагают друг другу «признание». Законы государства, подтверждающие данное положение дел, являются «овнешвленными» человеческими потребностями и потому его учреждения и установления есть конечная цель граждан. По сути, здесь философ защищает дворянское землевладение и систему сословного права. И это имеет под собой

то основание, что Гегель замечал рост богатства и одновременно с тем нищеты и специализации в английском обществе, желая отгородиться от этих пагубных явлений передового социума в более однородной среде отсталой производительной системы немецких земель. Таким образом, проявления отчуждения не вызывают у Гегеля стремления к их преодолению, более того, в своих устаревших формах они превозносятся в качестве идеала и даже альтернативы передовой современности. Его интересует лишь сама суть отчуждения, а это, считает он, закабаление духа предметностью, объективностью (типичная парадигма немецкого идеализма). Отсюда и рецепт снятия отчуждения — возврат Духа к себе, его «бытие-в-себе-и-для-себя». Применительно к человеку же это означает необходимость освободить его самосознание от власти вещественности посредством осознания этой вещественности как сферы отчужденного Духа. Такое освобождение реализовано в философии Гегеля, как высшей форме проявления Духа. Философия же эта — венец государства. Так Абсолют проходит путь через свое иное к самому себе посредством перерождения на различных ступенях и, в итоге, при возврате в самого себя, распредмечиваясь и «освобождая» человека в сфере его истинной жизни — в мысли, оставляя за бортом свободу его действительного человеческого бытия.

### III

Теперь, когда мы изучили оба аспекта понятия «отчуждение», можно указать на разницу между терминами «Entaeusserung» и «Entfremdung». Оба они используются у Гегеля как синонимы. Более того, он их вообще не различает даже в качестве неких нюансов. Повсюду у него можно встретить выражения типа «entfremdete Geist» (отчужденный Дух), «veraessere Selbstbewusstsein» (отрешенное/опредмеченное самосознание) при описании одних и тех же метаморфоз. А вот весьма показательное место: «seine Substanz ist also seine Entaeusserung selbst, und die Entaeusserung ist die Substanz» (субстанция также есть опредмечивание себя, а опредмечивание есть субстанция) [7, S. 345]. То есть все (внеисторическое) движение субстанции со всеми ее переходами называется опредмечиванием, и все это описывается в главе «отчужденный Дух», где в самом названии употреблено слово «entfremdete». В связи с приписыванием субстанции Духу, Идеи и так далее эти предикаты очень часто дублируют друг друга без какой-либо существенной разницы. Поэтому позволю себе не согласиться с Э.В. Ильенковым, который также исследовал разницу терминов «Entaeusserung» и «Entfremdung» и пришел к выводу, что первое является более емким, тогда как второе фиксирует лишь момент или этап первого. Ситуация «Entaeusserung», по нему, не обязательно создает ситуацию «Entfremdung». Отчуждение явля-

ется якобы лишь частным случаем опредмечивания у Маркса и Гегеля [3, с. 143]. На самом деле подобное верно лишь в отношении Маркса, тогда как Гегель совершенно не обнаруживает в них никаких отличий, поскольку для него объективация Духа есть переход в нечто чуждое. Более того, именно сам Гегель ввел в философию термин «Entfremdung» в дополнение к позаимствованному им фихтеанскому «опредмечиванию», стремясь, таким образом, усугубить изначальный смысл чужеродности перехода в свое другое. И только Маркс первым проведет водораздел между опредмечиванием человеческих качеств и их отчуждением от их же создателя. Хотя и он сделал это далеко не сразу.

### IV

Гегель в вопросе о способе формирования проблемы отчуждения обнаруживает сильное сходство с Платоном относительно его теории идей-эйдосов. Как первый, так и второй в большей степени занимались заимствованием и синтезом. Однако этот синтез был произведен обоими в рамках совершенно новой программной парадигмы и предлагал новые, во многом нестандартные решения и приемы. Данное сравнение позволяет подтвердить давно известную тривиальную истину о том, что целое не сводится к сумме и, тем более, к отдельно взятым частям, составляющим его. Ведь целое как раз-таки и может быть отнесено на счет принципа кооперации частей. Но, несмотря на эти комбинационные новшества, Гегель, широко используя теорию отчуждения, видит ее лишь в качестве дополнительного компонента своей философии абсолютной идеи. Да, это центральное дополнение, как бы странно ни звучало данное словосочетание, это важный аспект движения Идеи (и Духа), раскрывающий субстанциальный момент ее природы, а также сильно обновляющий представления о человеке и его истории. Но при всем этом тема отчуждения лишь одна из многих. Она тонет в массиве фактов и парадигм «Науки Логики». Возможно, дело здесь в первоначальной затее — в желании создать Энциклопедию с большой буквы, системный научный свод человеческих знаний, в котором даже такой серьезный принцип не устоит перед величественным объемом самой системы? Возможно, со стороны и может так показаться, однако все несколько сложнее. Дело в том, что система должна базироваться на некотором фундаментальном основании. Во времена Гегеля философия, столкнувшаяся с тяжелейшим кризисом познания (который поставил под сомнение в буквальном смысле все, что касалось философии), выраженным и сформулированным, прежде всего, в работах Юма и Канта, с неизбежностью вынуждена была начинать с самых исконных своих оснований. Она оказалась перед необходимостью заново осуществлять то, что прежде уже было сделано. Вновь

искать ответ на вопрос о первоначале, об отношении мышления и бытия, о способе нашего познания. И в силу определенных обстоятельств — невозможности выведения природы из сознания, а сознания из природы при имеющихся исходных посылах (таков итог философии Нового времени) — основание это стали искать в едином субъект-объекте (Шеллинг, Гегель), т.е., по сути, в платоновской идее, сущей в мире и в человеке. Она была присуща всему и мистическим образом преодолевала старый дуализм идеи и материи. Механикой ее онтологии и объясняли наше познание: мир есть идея, которая воспроизводится в нашем уме и потому мы верно отражаем объективную реальность; структура нашего мышления и мировой идеи одинакова в силу закона единства исторического и логического в знании (у Гегеля). То есть пришли к старому, как сама философия, буквальному метафизическому отождествлению мышления и бытия при неизбежной в такой ситуации редукции одного из них к другому. А в силу фундаментальных открытий Юма — о невозможности сведения содержания сознания к ощущениям (в XX в. эту теорию подтвердила физиология, на основании которой был сформулирован психофизиологический парадокс) — и Канта — о формировании нашего опыта не столько ощущениями, сколько трансцендентальными структурами (Гегель назвал их категориями) — становится понятным, почему субъект-объект стал не Материей, а Идеей. В тех условиях только такой подход обеспечивал философии право претендовать на истину. Это и стало фундаментом системы Гегеля. Все прочее, как бы разумно оно ни было, только мешало выполнению данной задачи. И вследствие этого, несмотря на верный принцип опосредования всяких противоположностей (диалектика Гегеля, которая разрешила вопрос антиномий Канта), Гегель никак не мог действительно опосредовать мышление и бытие, даже если бы захотел, потому что это разрушило бы всю его философию. А потому и вышло, что у него бытие стало чистым человеческим мышлением. Ведь для того чтобы остаться верным своей основной идее в своем самом важном пункте и при этом не нарушать прочих установлений, требовалось нечто, что действительно могло бы опосредовать мышление и бытие, стать их золотой серединой, их единством, быть их истиной. Такой истиной, как нам известно из истории философии, могла стать лишь сама история. Но история к тому времени еще недостаточно сильно проявилась в общественном бытии, и как бы ее не привлекали для своих целей многие мыслители (и даже сам Гегель), они не могли использовать ее по назначению, ибо не понимали до конца ее истинного значения (к этому придет лишь Маркс). Они использовали ее лишь частично и по частным поводам, в полном соответствии с характером ее раскрытия. А потому и проблемы истории не

могли стать центральными до тех пор, пока основной задачей для философов оставалась борьба за спекулятивные понятия. То есть за абстракции, за отвлечения, а не за конкретно-всеобщие проблемы, более или менее прямо связанные с практической деятельностью людей. Отсюда становится ясным, почему Гегель использует тему отчуждения как важный, но прикладной концепт, необходимый лишь для того, чтобы объяснить движение идеи и раскрыть ее метаморфозы.

#### Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Сочинения: в 14 т. М., 1959. Т. IV. 440 с.
2. Дворцов А.Т. Гегель. Жизнь, деятельность, учение. М.: Наука, 1972. 178 с.
3. Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. 464 с.
4. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия. М.: Высшая школа, 2003. 438 с.
5. Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987. 616 с.
6. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб.: Петрополис, 1994. Т. IV. 880 с.
7. Hegel G.W.F. *Phaenomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 1987. 597 S.

Получено 29.01.2016

#### References

1. Hegel G.W.F. *Sochineniya: v 14 t.* [Oeuvre: in 14 vol.]. Moscow, 1959, vol. 4, 440 p. (In Russian).
2. Dvortsov A.T. *Gegel. Zhizn, deyatelnost, uchenie* [Hegel. His life, activity and doctrine]. Moscow, Nauka Publ., 1972, 178 p. (In Russian).
3. Il'enkov E.V. *Filosofiya i kultura* [Philosophy and culture]. Moscow, Politizdat Publ., 1991, 464 p. (In Russian).
4. Kuznetsov V.N. *Nemetskaya klassicheskaya filosofiya* [German classical philosophy]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 2003, 438 p. (In Russian).
5. Lukach D. *Molodoy Gegel i problemy kapitalisticheskogo obschestva* [Young Hegel and the capitalistic society problems]. Moscow, Nauka Publ., 1987, 616 p. (In Russian).
6. Reale D., Antiseri D. *Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashikh dnei*. [Western philosophy. From genesis to present days]. Saint Petersburg, Petropolis Publ., 1994, vol. IV, 880 p. (In Russian).
7. Hegel G.W.F. *Phaenomenologie des Geistes* [The Phenomenology of Spirit]. Stuttgart, Reclam Publ., 1987, 597 p. (In German).

The date of the manuscript receipt 29.01.2016

**Об авторе**

**Бурков Роман Борисович**  
аспирант кафедры философии

Пермский государственный национальный  
исследовательский университет,  
614990, Пермь, Букирева, 15;  
e-mail: roman555@mail.ru

**About the author**

**Burkov Roman Borisovich**  
Ph.D. Student of Department of Philosophy

Perm State University,  
15, Bukirev str., Perm, 614990, Russia;  
e-mail: roman555@mail.ru

**Просьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:**

*Бурков Р.Б.* Отчуждение у Гегеля // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2016. Вып. 2(26). С. 15–23. doi: 10.17072/2078-7898/2016-2-15-23

**Please cite this article in English as:**

*Burkov R.B.* Hegel's alienation // Perm University Herald. Series «Philosophy. Psychology. Sociology». 2016. Iss. 2(26). P. 15–23. doi: 10.17072/2078-7898/2016-2-15-23