**Проблема долженствования в философии Гегеля**

Т. И. Ойзерман

Гегелевский принцип диалектического тождества противоположностей (бытия и мышления прежде всего), несмотря на то, что он, несомненно, предполагает наличие между ними сущностных различий и противоречий (в этом, собственно, и состоит диалектический характер тождества), является глубинным теоретическим обоснованием не только философского, но и социально-политического пафоса всей системы философа, необходимым выражением которого оказывается идея примирения сознания с действительностью. Правда, действительность трактуется Гегелем как в принципе отличное от просто существующего, как безусловно необходимое в отличие от случайного, которого могло и не быть. Такое разграничение призвано предотвратить бездумную апологию status quo. И тем не менее в гегелевской концепции примирения человеческого сознания с действительностью, несомненно, проявляется консервативная сторона его философской системы, сторона, которая теоретически предопределена абсолютным идеализмом, согласно которому все, что совершается в эмпирической истории человечества, уже осуществлено (правда, лишь идеальным образом) во вневременном бытии «абсолютной идеи». Ведь именно Гегель решительно утверждает:

«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». Отсюда следует вывод, который формулируется еще более категорически: «Осуществление бесконечной цели состоит поэтому лишь в снятии иллюзии, будто она еще не осуществлена»[1].

Приведенное положение, разумеется, не исчерпывает гегелевского понимания действительности, хотя бы уже потому, что она рассматривается как развивающаяся. Соответственно этому и примирение с действительностью, провозглашенное абсолютным идеализмом в качестве высшей задачи философии, следует понимать как примирение с развивающейся действительностью. А поскольку развитие понимается Гегелем как переход от низшего к высшему, от менее совершенного к более совершенному, то речь, следовательно, идет о согласии с необходимым и спонтанно совершающимся прогрессом. Примириться с действительностью значит, с этой точки зрения, не противиться объективному ходу событий, не препятствовать закономерному процессу развития своими субъективными пристрастиями и предубеждениями. Такое понимание примирения сознания с действительностью делает его вполне совместимым с прогрессивной стороной философии Гегеля, с ее несомненной антифеодальной направленностью, которая предполагает не сохранение существующих социальных порядков, а их коренное переустройство. Однако не следует забывать, что прогрессивная сторона гегелевской системы не существует сама по себе, независимо от ее консервативной стороны. Обе стороны системы находятся в единстве; последнее, однако, заключает в себе непреодолимое в рамках системы противоречие, которое проявляется в гегелевской постановке каждой проблемы.

В этой статье предметом рассмотрения является проблема долженствования, в постановке которой особенно рельефно выявляется указываемая выше двойственность, органически присущая абсолютному идеализму Гегеля.

Понятие долженствования образует центральный пункт философии Канта, его учения о практическом разуме прежде всего. Долженствование, согласно Канту, специфическим образом характеризует человека как свободное существо и общество как результат взаимодействия между человеческими индивидами. К природе, указывал Кант, понятие долженствования неприменимо. «Невозможно, чтобы в природе нечто должно было существовать иначе, чем оно действительно существует во всех временных отношениях; более того, если иметь в виду только естественный ход событий, то долженствование не имеет никакого смысла. Мы не можем даже спрашивать, что должно происходить в природе... мы можем лишь спрашивать, что происходит в природе...»[2]

Понятие долженствования трактуется Кантом как основополагающее не только в этике и учении о праве; оно столь же существенно и для философии истории, поскольку последняя исследует прогресс человечества, развитие гражданского общества, становление условий, которые могут в конечном счете сделать возможным устранение войн и дружественный союз между всеми народами нашей планеты. Таким образом, с точки зрения Канта, прогресс человечества немыслим без осознания противоположности должного сущему, без противопоставления должного существующему, без преодоления противоположности между ними. Совсем по-иному понимает прогресс человечества Гегель, который исходит из представления об имманентном, обусловленном «абсолютной идеей» развитии, каждая ступень которого логически вытекает из предыдущей ступени. С точки зрения Гегеля, понятие долженствования, поскольку оно применяется к истории, выражает всего лишь субъективное умонастроение, стремление внести в объективно совершающийся процесс развития свои индивидуальные пристрастия. Философия, утверждает Гегель, имеет дело не с субъективным по своей природе долженствованием, а с объективной действительностью. «Задача философии — постичь то, что есть, ибо то, что есть, есть разум». И если какой-либо мыслитель «строит мир, каким он должен быть, то этот мир, правда, существует, но только в его мнении...[3]

Абсолютный идеализм утверждает, что в мире господствует разум, в силу чего всемирная история представляет собой, в сущности, разумный процесс, осуществление разумного. Все действительное разумно и все разумное действительно, утверждает Гегель. Это идеалистическое основоположение влечет за собой приведенный выше вывод, что действительный мир таков, каким он, собственно говоря, и должен быть.

Кантовский принцип долженствования, т. е. противопоставления должного существующему, отвергается Гегелем, поскольку Кант противопоставляет идеи разума наличной, эмпирической, далекой от совершенства социальной действительности. Гегель же, продолжая платоновскую традицию, считает идеи, понятия не субъективными представлениями людей, а первичными, субстанциальными реалиями, внутренней сущностью вещей. И, разъясняя свое понимание предмета философии, интерпретируемого как предмет абсолютного идеализма, Гегель настаивает на том, что идеи (точнее, идея, абсолютная идея) не есть нечто, противостоящее действительности; она, идея, «не столь бессильна, чтобы только долженствовать, а не действительно быть...»[4]

Мы видим, следовательно, что отрицание противоположности должного сущему глубоко укоренено в основных идеалистических посылках абсолютного идеализма, в его представлении о субстанциальной «абсолютной идее», в лоне которой якобы совершается всемирно-исторический процесс, который лишь внешним, отчужденным образом выражается в эмпирической, творимой самими людьми, истории человечества. Столь же очевиден и консервативный социальный подтекст гегелевской критики кантовской концепции долженствования. Эта критика призвана, выражаясь словами самого Гегеля, «способствовать пониманию того, что действительный мир таков, каким он должен быть, что истинное добро, всеобщий божественный разум, является и силой, способной осуществить себя»[5].

Приведенные выше высказывания Гегеля, отвергающие принцип долженствования, взяты, в частности, из его «Философии права». Однако именно в философском учении о. праве и государстве принципиально невозможно обойтись без разграничения существующего и должного. Ведь философия права, в отличие, скажем, от философии истории, имеет своим предметом не прошлое человечества, т. е. события, которые не могут уже быть иными, а главным образом настоящее, т. е. существующее в данное время социальное устройство, а также перспективы его возможного и необходимого изменения. И тем не менее, определяя предмет своей «философии права», Гегель со всей определенностью заявляет, что она «должна быть дальше всего от того, чтобы конструировать государство таким, каким оно должно быть»[6]. Предметом философского рассмотрения является, как учит Гегель, не то или иное конкретное государство, государственное устройство со всеми присущими ему чертами несовершенства, а идея государства, его высшая, божественная сущность, ибо государство есть земнобожественное существо, шествие Бога по Земле. Такая общая, по существу, абстрактная постановка проблемы государства, которое фактически выступает в системе Гегеля как, в сущности, уже осуществленный идеал (Гегель, правда, говорит не об идеале, а об идее, объективном духе) неизбежно зауживает рамки философского исследования государства и права. Поэтому в гегелевской «Философии права» лишь мимоходом и притом весьма скупо говорится о тех государственных образованиях, которые не соответствуют идеальному понятию государства, понятию земнобожественного существа. Однако невозможно игнорировать тот факт, что существовали (и существуют) государства, которые весьма и весьма далеки от того, чтобы быть осуществлением божественного на Земле. И Гегель вынужден говорить о дурных государствах. Такова, например, деспотия, которую Гегель характеризует как состояние беззакония. Дурное государство не является, по словам Гегеля, действительным, оно «не имеет подлинной реальности»[7]. Тем не менее оно существует, существует вопреки присущей природе государства божественной разумности.

Таким образом, получается, что, несмотря на свое отрицание принципа долженствования, Гегель фактически воспринимает этот принцип путем проводимого им разграничения между действительностью и простым существованием, наличным бытием. Этот же принцип долженствования выявляется и в гегелевском разграничении явлений, соответствующих своему понятию, и явлений, которые своему понятию не соответствуют. Дурное государство, в частности, деспотия есть государство, не соответствующее своему понятию.

Гегелевская философия права обосновывает необходимость конституционной монархии, в которой, согласно Гегелю, в полной мере осуществляется идея государства, важнейшим определением которой является ставшая законом гражданская свобода. Конституционная монархия фактически противопоставляется антидемократическим формам монархического государства. По отношению к этим, исторически предшествующим формам государственного устройства она выступает как высшая ступень развития и вместе с тем как осуществление должного.

Было бы неверно полагать, что идея долженствования как бы подсознательно присутствует в гегелевском философствовании. В той же «Философии права» Гегель разграничивает законы права и законы природы. Первые в отличие от вторых создаются людьми; они не абсолютны, могут быть несовершенны, подлежат улучшению и т. д. В этой связи Гегель замечает: «Здесь, следовательно, возможна коллизия между тем, что есть, и тем, что должно быть...»[8]

Обращение Гегеля к понятию долженствования выступает, во всяком случае на первый взгляд, как явная непоследовательность. В действительности дело обстоит не так. Гегель в полном соответствии со своей концепцией диалектического тождества различает должное и должное, иначе говоря, абстрактное и конкретное долженствование. Несмотря на приведенные выше обобщающие формулировки, относящиеся к предмету философии вообще, к философии права в особенности, Гегель отвергает не всякое признание долженствования, а лишь такое понимание последнего, которое вследствие своей абстрактности и субъективности противополагается историческим реалиям. Именно такую, оторванную от действительности концепцию долженствования Гегель приписывает (увы, без достаточных оснований) философии Канта. Критикуя ее, Гегель развивает свое понимание долженствования, смысл которого состоит в преодолении противоположности между должным и сущим в процессе становления и развития социальной реальности. Гегель, следовательно, рассматривает должное как обусловленную процессом развития реализацию внутренне присущего процессу развития высшего начала, которое становится результатом развития именно потому, что оно изначально (правда, лишь «в себе») наличествовало в этом процессе. С этой точки зрения, то, что должно быть, уже есть, правда, не как завершенное целое, а как его становление. Тем самым как бы преодолевается противоположность между долженствованием и существованием, ибо о должном уже нельзя сказать, что оно не есть и представляет собой лишь априорное требование чистого практического разума.

Следует признать, что гегелевское понимание должного как внутреннего содержания и необходимой ступени действительного развития является неоспоримым достижением диалектического идеализма. Но уместно также поставить вопрос: является ли такая, диалектическая концепция долженствования совершенно чуждой кантовской философии, как это стремится доказать Гегель? Анализ гегелевской критики кантовского понимания долженствования позволяет, на мой взгляд, сделать вывод, что эта критика оказывается в ряде отношений односторонней, следствием чего является упрощение кантовского принципа. Гегель истолковывает кантовское долженствование как оторванное от действительности, беспочвенное, субъективное требование субъективного сознания, как абстрактный и в принципе неосуществимый идеал. Однако кантовское понимание должного, в том числе и идеала, несравненно содержательнее такой интерпретации.

Категорический императив, формулируемый Кантом, есть, несомненно, определение должного как нравственного идеала. Кант неоднократно подчеркивает, что едва ли найдется такой человек, мотивы поведения которого полностью исключали бы воздействие чувственности, т. е. представляли бы собой одно лишь априорное сознание долга, формулируемого категорическим императивом. Нравственный закон является, с этой точки зрения, идеалом, полное осуществление которого недостижимо. Однако любое приближение к этому идеалу возможно, согласно учению Канта. Это значит, что человек способен руководствоваться в своих поступках нравственным законом, т. е. превращать этот закон в определяющий мотив своего поведения. Поэтому можно сказать, что категорический императив хоть и не полностью, но все же вполне осуществимый идеал. Кант настаивает на этом заключении, подчеркивая, что категорический императив лишь потому-то и является нравственным законом, что он выполним, в то время как невыполнимое требование, несовместимое с природой человека, не может быть нравственным законом. В этой связи Кант замечает: «Не было бы долгом стремиться к определенному действию нашей воли, если бы это действие не было возможно и в опыте...»[9]

Таким образом, категорический императив принципиально отличается от «вещи в себе», которая запредельна по отношению к познанию, вследствие чего любой прогресс в познании явлений ни на йоту не приближает нас к познанию трансцендентных «вещей в себе». Совершенно иное дело — категорический императив, выполнение которого полностью во власти человека, т. е. определяется его свободной волей. И если тот или иной человек уклоняется от выполнения категорического императива, то причиной этого оказывается его собственная субъективность, его личный произвол, а не обстоятельства, которые не зависят от его сознания и воли. Без этого была бы невозможна вменяемость, ответственность человека за свои поступки.

На примере категорического императива становится понятным, что кантовское понимание долженствования, вопреки его критике у Гегеля, отнюдь не является умозрительно субъективным, беспочвенным. Противополагая должное существующему, Кант обосновывает реальную возможность и даже необходимость превращения существующего в должное.

Республиканское устройство общества также трактуется Кантом как априорное требование чистого разума, априорное долженствование. Однако Кант вовсе не считает, что развитие общества представляет собой лишь приближение (не более, чем приближение) к осуществлению принципа республиканизма. Суть этого принципа заключается, согласно Канту, в разделении законодательной, исполнительной и судебной властей, причем это разделение возможно и при сохранении монархии, если она ограничена соответствующей конституцией. Некоторые современники Канта склонны были видеть сущность республики в упразднении монархии. Кант не согласен с таким пониманием республиканизма. Сущность последнего он справедливо усматривает в законодательном обеспечении гражданских прав членов общества, которое как раз и достигается благодаря разделению властей. Такое понимание сущности республики не имеет ничего общего с абстрактным, субъективным долженствованием. Кант, как это видно из его сочинений, вполне осознавал, что принципы республиканизма уже осуществляются в ряде стран.

Характеризуя республиканское устройство общества. Кант подчеркивает, что «каждый член общества должен иметь возможность достигнуть в нем каждой ступени того или иного состояния (доступного для подданного), которой он может достичь благодаря своему таланту, прилежанию и удаче; а все прочие подданные не должны стоять ему поперек дороги со своими наследственными прерогативами (как привилегиями определенного сословия) с тем, чтобы навеки держать его и его потомство на низшей ступени». Такое конкретное социально-политическое понимание долженствования убедительно говорит о том, что Кант не ограничивается общей, априорной формулой; он наполняет понятие долженствования вполне определенным, исторически сложившимся политическим содержанием.

В работе «К вечному миру» Кант доказывает, что установление постоянного мира между народами, образование дружественного союза независимых государств является исторической необходимостью и, более того, неизбежностью. Вечный мир между народами есть требование чистого, нравственного по своей природе, разума, требование, непосредственно вытекающее из категорического императива. Но категорический императив не детерминирует хода исторических событий, что вполне осознается Кантом, который неоднократно подчеркивает, что следование этому нравственному закону — дело свободного произвола человеческой личности. Это значит, что вечный мир между народами не может быть следствием нравственных побуждений, свойственных людям.

Необходимым условием прекращения войн между народами является, согласно Канту, республиканское устройство общества. Благодаря такому общественному устройству решение вопроса о войне становится уже не делом правителей, которые не испытывают на себе бедствий войны, а делом народа, вполне сознающего, что война никоим образом не соответствует его потребностям и интересам. Однако республиканское устройство общества все же недостаточно для того, чтобы сделать мир между народами не просто желанным, но также и неизбежным.

Неизбежность вечного мира как исторической перспективы Кант доказывает, анализируя диалектическое взаимодействие тех негативных свойств человеческой природы, которые являются причинами враждебных отношений между индивидами и народами. Не природная доброта человеческой натуры (о которой наивно рассуждали некоторые предшественники Канта), а стихийное развитие противоречий между людьми приведет, в конечном итоге, к преодолению этих противоречий (антагонизмов, по терминологии Канта), Кант пишет: «Средство, которым природа пользуется для того, чтоб осуществить развитие всех задатков людей — это антагонизм их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка. Под антагонизмом я разумею здесь недоброжелательную общительность людей, т. е. их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением»[10].

Таким образом, Кант, обосновывая перспективу установления постоянного мира между народами, нащупывает объективные условия, развитие которых рано или поздно приведет к тому, что войны исчерпают себя, станут фактически невозможными.

Здесь нет нужды подробнее рассматривать это воззрение Канта, поскольку оно выходит за пределы нашей темы. Главное, что следует подчеркнуть: перспективу вечного мира Кант обосновывает указанием на не зависящие от сознания и воли людей условия, стихийно складывающиеся в результате их сознательной деятельности. Не абстрактное долженствование, а развитие общества, человечества положит конец войнам между народами,— такова основная идея Канта, которая приводит его к выводу, что вечный мир «есть не пустая идея, а задача, которая постепенно разрешается и ...становится все ближе к осуществлению»[11].

Выше говорилось о том, что Гегель, подвергая критике кантовскую концепцию долженствования, противопоставляет ей новое понимание должного, как имманентного процесса развития и его закономерного результата, который в зародыше уже содержался в начале этого процесса. Теперь же я могу констатировать, что это новое понимание должного, в сущности, уже намечено в кантовском рассуждении об исторической неизбежности прекращения войн. И хотя даже в наше время, несмотря на все достижения в социально-экономической области, перспектива вечного мира представляется в высшей степени туманной, методологическое значение приведенных выше рассуждений Канта об объективном механизме социального прогресса не подлежит сомнению. Главное в этих рассуждениях — тезис о том, что объективные, независимые от сознания людей механизмы развития создаются самими людьми.

Гегель, несмотря на свою критику кантовской концепции долженствования, является продолжателем обосновываемого Кантом понимания должного как осуществляющегося путем развития противоречий, независимых от сознания и воли людей, хотя и созданных их деятельностью. Это понимание должного, которое уже у Канта было органическим образом связано с идеей развития, прогресса, становится у Гегеля неотъемлемым элементом теории развития, применяемой к человеку, к обществу.

Гегелевская теория развития, разработанная в рамках идеалистической, но в то же время и диалектической системы, носит ярко выраженный телеологический характер. Гегель выступает против упрощенного телеологического истолкования природы, согласно которому, как он остроумно замечает, виноградная лоза произрастает, чтобы было из чего делать вино, а пробковый дуб — чтобы делать из него пробки для затыкания бутылок с вином. Этому поверхностному, вульгарному воззрению Гегель противопоставляет имманентную телеологию, согласно которой отношение целесообразности внутренне присуще процессу развития безотносительно к тому, как этот процесс может быть использован человеком. Имманентная телеология — несомненно идеалистическое учение. Однако целесообразные отношения объективно присущи не только сознательной деятельности людей, но и всей живой природе, начиная с простейших форм живого вещества. Имманентная телеология, несмотря на свои заблуждения, указывает на факт, который безосновательно отвергался материалистами. В этом ее несомненное позитивное историческое значение.

Имманентная телеология как концепция развития истолковывает превращение возможности в действительность как осуществление цели, заложенной в начале каждого процесса развития. Но возможность не существует в единственном числе; существует по меньшей мере несколько возможностей. Действительностью становится определенная, реальная, по Гегелю, возможность благодаря наличию соответствующих условий, а также благодаря деятельности, реализующей эту возможность. И поскольку речь идет о человеческой, целеполагающей и целесообразной деятельности, посредством которой осуществляется развитие, этот процесс характеризуется Гегелем как становление должного.

Человеческий разум, по учению Гегеля, представляет собой как способность познания, так и способность целесообразного изменения мира. Разграничение теоретического и практического разума — одна из основ трансцендентального идеализма Канта, который, однако, сводил практический разум к одному лишь нравственному сознанию. Гегель вслед за Фихте, преодолевшим эту ограниченность учения Канта, раздвигает рамки практического разума, характеризуя его как практическую деятельность человека вообще. И эта деятельность, согласно Гегелю, направлена на осуществление должного. Гегель утверждает: «В то время как интеллект (der Intelligenz) старается брать мир лишь так, как он есть, воля, напротив, стремится к тому, чтобы сделать мир тем, чем он должен быть... Благо должно быть реализовано; мы должны работать над его осуществлением, и воля есть лишь деятельное благо. Но если бы мир был таким, каким он должен быть, то отпала бы как лишняя деятельность воли»[12]

Таким образом, долженствование, которое Гегель подверг критике как субъективное (и субъективистское) умонастроение и пристрастие, обретает, согласно собственному признанию философа, объективную основу: мир не таков, каким он должен быть. Доказательством этого является деятельность воли, поскольку она разумна.

Гегелевское понятие конкретного долженствования является, как это стало, надеюсь, ясным из предшествующего изложения, развитием основополагающего тезиса диалектического идеализма о единстве бытия и небытия, тождества и различия, тождества и нетождества. Различие, внутренне присущее тождеству (бытию, действительности), столь же существенно, как и само тождество. Долженствование и есть это отличие действительности от самой себя, это — становление действительности, осуществляемое человеческой деятельностью. Это значит, что противопоставление долженствования действительности подвергается диалектическому отрицанию вследствие разбития самой действительности.

К. Маркс в своих подготовительных работах к докторской диссертации подчеркивает, что уже Аристотель «глубокомысленно указал на поверхностность метода, который принимает за исходный пункт какой-нибудь абстрактный принцип, но не допускает самоотрицания этого принципа в высших формах»[13]. Диалектика, важнейшей чертой которой является содержательное и поэтому положительное отрицание, принципиально несовместима с таким односторонним и, в сущности, догматическим подходом. И нет поэтому ничего удивительного в том, что Гегель, отрицая долженствование, поскольку оно выступает как абстрактный, противопоставляемый действительности императив, признает и обосновывает конкретное долженствование, снимающее это противополагание. Правда, полемическая заостренность гегелевского изложения, выступающего не столько как продолжение, развитие кантовской концепции, сколько как ее опровержение, не может не порождать обманчивого представления о принципиальной непоследовательности Гегеля. И если ограничиваться простым сопоставлением разных высказываний философа, то такое впечатление вполне подтверждается. Однако этот способ анализа гегелевской философии оказывается лишь упрощением исследовательской задачи.

Суть дела, как уже говорилось выше, состоит в том, что теория развития, поскольку она не ограничивается воспроизведением пройденных ступеней, не может обойтись без понятия долженствования. Эта теория заглядывает в будущее; формулируемые ею законы относятся не только к тому, что было или есть, но и к будущему, как бы ни было оно отлично от настоящего.

Гегель так же, как и Кант, связывает понятие долженствования не с независимой от человека природой, а именно с природой человека, общества, государства. В этой сфере, которая в отличие от внешней природы образует специфическую, человеческую реальность, необходимость не существует сама по себе, она предполагает свою противоположность, свободу, находится в единстве с последней. С точки зрения диалектического идеализма, понимающего свободу как субстанциальное определение духа, необходимость содержится внутри свободы, порождается ею. И это парадоксальное, на первый взгляд, убеждение отнюдь не лишено оснований. Ведь обстоятельства лишь в той мере определяют людей, в какой люди сами творят эти обстоятельства. Объективные условия, определяющие развитие общества (в отличие от других, например, природных объективных условий) создаются самим обществом, людьми. Это значит, что исходное положение материалистического понимания истории предвосхищается, правда, в абстрактной, спекулятивной форме, диалектическим идеализмом.

Единство свободы и необходимости, как осуществление и свободы, и необходимости, немыслимо без реализации должного как внутреннего содержания рациональной человеческой деятельности. С этой точки зрения, учение Гегеля о человеке есть учение о становлении человечности в человеческой особи. Различение человека и человечности, безусловно, необходимо и теоретически оправданно, поскольку человек не рождается членом общества, а становится им в результате индивидуального и общественного развития. «По природе человек,— говорит Гегель, — не таков, каким он должен быть; лишь благодаря процессу преобразования он доходит до истины»[14]. Истина в данном контексте понимается не просто как знание, правильное представление, а как постижение и тем самым самоутверждение подлинно человеческой сущности, которая первоначально наличествует лишь «в себе», т. е. в еще неосуществленной форме, и только благодаря воспитанию и самодеятельности индивида в рамках установившегося в обществе образа жизни становится истинно человеческим бытием, сущность которого образует свобода, как позитивное, диалектическое снятие произвола. «Действительная свобода,— указывает в этой связи Гегель,— не есть поэтому нечто непосредственно сущее в духе, но нечто такое, что еще только должно быть (курсив мой.— Г. О.) порождено его деятельностью»[15]. Таким образом, индивидуальное развитие человеческого существа, если оно совершается свободно, есть становление должного, которое в качестве природных задатков заложено в человеческой природе. Будут ли эти задатки человечности вполне или же не вполне реализованы, в каких формах проявится их осуществление,— все это зависит не столько от внешних, независимых от индивидов условий, сколько от самих индивидов, поскольку каждый из них обладает разумом и волей, причем обе эти субстанциальные способности образуют единство, которое еще Кант определил как практический разум, или свободу. И Гегель следует в этом отношении по пути своего великого предшественника.

В «Философии духа» (раздел: антропология) Гегель характеризует детство человека как состояние естественной гармонии субъекта с окружающим миром и с самим собой. Дитя не сознает еще противоречия между мышлением и бытием, между должным и сущим. Сознание этого противоречия развивается вместе с взрослением человеческого индивида, который в процессе своего становления «должен подняться на такую ступень развития, чтобы противопоставить себя всеобщему как в-себе-и-для-себя-сущему, готовому и устойчивому предмету,— должен постигнуть себя в своей собственной самостоятельности». Такой переход от непосредственного бытия, неразвитой человечности, к опосредованию, благодаря которому индивид становится самосознающей личностью, происходит посредством пробуждающегося в индивидах чувства, что они «еще не есть то, чем они должны быть». Таким образом, индивидуальное развитие человеческого существа есть реализация его сущности или осуществление должного, которое представляет собой субъект-объектный процесс, единство спонтанного, обусловленного самой человеческой природой развития человеческих задатков и субъективной деятельности личности, созидающей себя самое. Юноша, говорит Гегель, абстрактно противопоставляет должное существующему, в то время как зрелый муж постигает должное в том, что есть. Взрослый человек, по словам Гегеля, отказывается от юношеского плана радикального преобразования мира; он создает только то, что уже есть, т. е. продолжает начатое дело. Но, осуществляя свои личные цели в рамках существующих общественных порядков, взрослый человек должен способствовать общественному прогрессу. Это долженствование — необходимое выражение зрелой человечности.

Воля характеризуется Гегелем как практический дух, заключающий в себе «двойное долженствование». С одной стороны, воля как стремление, присущее индивиду, выступающему в качестве отдельного, единичного существования, носит характер ограниченного субъективного стремления. Но, с другой стороны, та же воля, воля отдельного человеческого существа, поскольку она осуществляет имманентно присущую ей разумность, возвышается к всеобщности своих целей, что находит свое адекватное выражение в нравственном поведении, которое следует не просто желанному, но должному. Неудивительно поэтому, что Гегель в конечном итоге приходит, по существу, к кантовской формулировке основной нравственной заповеди: «Я должен исполнить долг ради него самого, и то, что я выполняю и как долг, есть моя собственная объективность в подлинном смысле этого слова: исполняя долг, я нахожусь у самого себя и я свободен». Хотя в этой формулировке Гегель почти буквально повторяет кантовскую формулу категорического императива, следует иметь в виду, что Гегель, в отличие от Канта, связывает этот нравственный закон с развитием личности, с одной стороны, и развитием всего человечества,— с другой. В кантовской философии такой исторический подход к нравственным нормам лишь намечен в его философско-исторических сочинениях, в то время как у Гегеля историзм образует основную черту его метода исследования.

В гегелевской философской антропологии проблема должного и сущего обсуждается также в рамках традиционной для всей философии темы: отношение между душой и телом. Гегель характеризует это отношение как органическую и, более того, интимную связь, которая принципиально отличается от связи живого человеческого существа со всем остальным телесным миром. Однако человеческое тело, именно потому, что оно есть тело, принадлежит также этому внешнему предметному миру, подчиняется его законам. И становление человеческой личности, духовное развитие человека, необходимо предполагает разрешение этого противоречия, что становится возможным благодаря господству индивида не только над внешними предметами, но и над самим собой. Человек, учит Гегель, должен посредством своей собственной деятельности сделаться господином своего тела. «Чтобы стать соответствующей этому своему понятию, душа должна... сделать свое тождество со своим телом таким тождеством, которое положено или опосредовано духом, она должна овладеть своим телом, создать из него податливое и удобное орудие своей деятельности...».

Гегель выступает против тех идеалистических концепций, которые принижают жизненное значение человеческого тела, противопоставляет этим концепциям идею диалектического тождества души и тела. Это тождество, разумеется, предполагает различие, из которого проистекает долженствование души по отношению к телу. Весьма показательно (и это свидетельствует о реалистической тенденции философии Гегеля), что философ связывает реальную свободу человека с реализацией долженствования в отношении тела. Он пишет: «Если я буду вести себя соответственно с законами моего телесного организма, то моя душа будет в своем теле свободна». В таком понимании долженствование выступает как необходимость, превращающаяся в свободу.

Мы рассмотрели некоторые аспекты гегелевского понимания принципа долженствования в его отношении к учению Канта. Вывод, к которому приводит этот анализ, состоит в том, что полемика Гегеля с Кантом, которая, на первый взгляд, выступает как отказ от принципа долженствования, является в действительности дальнейшим развитием этого принципа и притом таким его развитием, которое б ряде отношений продолжает наметившиеся в кантовской философии методологические подходы. С этой точки зрения распространенное в нашей литературе противопоставление Гегеля Канту должно быть подвергнуто определенной корректировке.

**Список литературы**

[1] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 399.

[2] Кант И. Соч. М., 1966. Т. 3. С. 487—488.

[3] Гегель. Философия права. М., 1990. С. 55.

[4] Гегель. Энциклопедия философских наук.. Т. 1. С. 91.

[5] Гегель. Философия истории. Соч. М., 1974. Т. VIII. С. 35.

[6] Гегель. Философия права. С. 55.

[7] Там же. С. 305.

[8] Там же. С. 57.

[9] Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 63

[10] Кант И. Соч. Т. 6. С. 11.

[11] Там же. С. 309.

[12] Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 418.

[13] Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 125.

[14] Гегель. Соч. Т. VIII. С. 395.

[15] Гегель. Соч. Т. III. С. 42.