

DOI 10.25991/VRHGA.2022.5.4.005

УДК 1(091)

*Д. В. Масленников, иером. Димитрий (Д. Е. Самойлов),
игум. Силуан (А. А. Туманов)**

РОБЕРТ ПИППИН О ЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ ИДЕИ ЖИЗНИ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Согласно подходу Р. Пиппина, «Наука логики» определялась немецким философом не только как учение о формах мышления, но и как исследование содержания философского мышления. Поэтому ее можно рассматривать одновременно и как обновление логики, и как развитие традиционной метафизики. Р. Пиппин исследует гегелевский текст преимущественно в последнем аспекте. При этом логика понимается как самодостаточная форма чистого мышления, а метафизика — как экспликация сущности умопостигаемости мира. Центральное место в данной интерпретации занимает гегелевское понятие актуальности как содержащее в себе и выражающее собой логическую идею жизни.

Ключевые слова: Гегель, Кант, Роберт Брэндом, Роберт Пиппин, логика, метафизика, идея жизни.

D. V. Maslennikov, Hierom. Dimitri (D. E. Samoilov), Abbot. Siluan (A. A. Tumanov)
*ROBERT PIPPIN ON THE LOGICAL FOUNDATIONS OF THE IDEA OF LIFE
IN HEGEL'S PHILOSOPHY*

According to R. Pippin's approach, «The Science of Logic» was defined by Hegel not only as a doctrine of the forms of thinking, but also as a study of the content of philosophical thinking. Therefore, it can be considered both as a renewal of logic and as a development of traditional metaphysics. R. Pippin explores the Hegelian text mainly in the latter aspect. At the same time, logic is understood as a self-sufficient form of pure thinking, and metaphysics as an explication of the essence of the intelligibility of the world. The central place in this interpretation is occupied by the Hegelian concept of actuality as containing and expressing the logical idea of life.

* Масленников Дмитрий Владимирович, доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе Русской христианской гуманитарной академии; dwm61@inbox.ru
Иеромонах Димитрий (Дмитрий Евгеньевич Самойлов), аспирант, РХГА
Игумен Силуан (Туманов Александр Александрович), аспирант, РХГА

Keywords: Hegel, Kant, Robert Brandom, Robert Pippin, logic, metaphysics, idea of life.

Свою реконструкцию гегелевского понятия спекулятивной логики профессор Чикагского университета Роберт Пиппин начинает с вопроса о связи между наукой логики Г. В. Ф. Гегеля и кантовской трансцендентальной логикой и — в более широком контексте — об отношении первопринципов философских учений И. Канта, И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинга и Г. В. Ф. Гегеля. Центральным элементом сравнительного анализа выступает понятие самосознания, которое является системообразующим концептом трансцендентальной логики. Поскольку место понятия самосознания в трансцендентальной логике очевидно, то Р. Пиппин должен сосредоточиться на экспликации проблематики самосознания, как она присутствует в логике Гегеля. Такой подход является достаточно новым и продуктивным для историко-философской науки.

В своем обосновании роли самосознания в гегелевской науке логики Р. Пиппин отталкивается от различия в позиции Канта и Гегеля относительно способности познания сущности вещей. Р. Пиппин указывает, что, согласно Канту, опора исключительно на чистый разум имеет результатом то, что автор «Критики чистого разума» называет просто видимостью, а не действительным знанием, поскольку лишь опыт дает действительное знание. Согласно Гегелю, однако, следует различать просто «видимость» и «видимость», которая является «свечением сущности». Для Гегеля опыт — это всего лишь «царство потенциальной видимости», но лишь знание чистых причин самих по себе составляет область спекулятивной истины.

Высшей точкой, которую достигает философия, является, согласно Канту, рефлексивная мысль о трансцендентальном единстве апперцепции. Именно в силу необходимого единства апперцепции в высшем синтезе самосознания возможен синтез всех форм логического высказывания, который можно рассматривать как своего рода эманацию синтеза самосознания. С этим полностью согласен Р. Пиппин. И эту оценку философии Канта, как он считает, разделял также и автор «Науки логики». Поэтому Р. Пиппин считает, что одним из самых глубоких и истинных прозрений, какие только можно найти в «Критике чистого разума», является положение о том, что единство, составляющее сущность логического понятия, признается как первоначальное синтетическое единство апперцепции, единство «я мыслю», или самосознания.

Высоко оценивая кантовское учение о трансцендентальном единстве апперцепции, Гегель, однако, критиковал его, во-первых, за недостаточную акцентировку абсолютной природы трансцендентального самосознания, вылившуюся в конечном итоге у Канта в субъективизм, а во-вторых, за трактовку абсолютного самосознания как непознаваемого начала логического ряда. Эта трактовка вытекала у Канта из его понимания опыта как единственной формы познания. Раз абсолютное самосознание, считал Кант, не может быть дано в опыте, поскольку оно не может быть объектом чувственного восприятия, то оно и непознаваемо. По мысли Р. Пиппина, сам Гегель подразумевает под логическим понятием именно полностью развитое самосознание как чистое мышления о самом себе. «Полностью развитое самосознание» означает в данном случае развитое до определения абсолютного.

Интерпретируя с этой стороны логику Гегеля, Р. Пиппин выступает против историков философии, которые утверждали, что Гегель унаследовал «философию тождества» от Шеллинга и что она означает «тождество субъекта и объекта» [8, р. 109]. Затем эти интерпретаторы, по словам Р. Пиппина, формулируют различные философски некорректные версии такого тождества, например: что истинная реальность — это божественная мысль, мыслящая саму себя; что объекты — это моменты этой мысли, «интеллектуальная интуиция самой себя». Но в своей «Логике» Гегель, указывает Р. Пиппин, не придерживается ничего даже отдаленно похожего на подобную точку зрения. Р. Пиппин доказывает, что, рассуждая о логическом тождестве, Гегель прежде всего ставит вопрос о самосознании, где субъект познания тождественен с самим собой, где нет различия между субъектом и объектом познания. В этом Гегель оказывается близок Фихте, и именно на этом пути ему удается раскрыть диалектику единства тождества и не-тождества, лежащую в основе его логики [8, р. 108].

С учетом этой корректировки Гегель, по мысли Р. Пиппина, согласен принять положение Канта о том, что «гордое имя онтологии» должно уступить место более скромному имени трансцендентальной аналитики [8, р. 128]. Гегель повторяет, что кантовская трансцендентальная логика занимает место всеобщей метафизики. Логика в таком понимании также заменяет метафизические априорные доктрины о душе, мире и Боге.

Обсуждая логическую форму метафизики, Р. Пиппин выступает с критикой упрощенной «объективации» гегелевских категорий современными интерпретаторами. Чрезмерное увлечение гегелевской критикой кантовского «субъективизма» приводит к тому, что интерпретаторы предполагают, будто Логика является чем-то вроде «чистого» проявления объективных отношений зависимости и импликации между «чистыми сущностями», между мыслями в некотором их объективном смысле, между логическими сущностями, которые находятся в этих отношениях так, что не имеют ничего общего с тем, кто их «мыслит». Такой подход, однако, совершенно противоречит идее тождества субъекта и объекта, как она выступила в результате развития немецкого идеализма, а значит, относится скорее к докантовской метафизике, чем к точке зрения Гегеля.

Рассматривая с этих позиций гегелевскую логику как экспликацию самосознания абсолютного в тождестве субъекта и объекта, Р. Пиппин подчеркивает, что Гегель в своей логике уделяет много внимания тому, чтобы размежевать мышление как психологический процесс от мышления как чистой деятельности самосознания. Для дела Логики важна именно всеобщая природа мышления. «В конце концов, “Наука логики” — это “наука о чистом мышлении”, а не наука о чистых мыслях», — совершенно справедливо замечает Р. Пиппин [8, р. 33].

Свою интерпретацию гегелевского учения о единстве самосознания и действительности, единстве субъекта и объекта Р. Пиппин конкретизирует, обратившись к содержанию одного из тех понятий гегелевской логики, которые придают ей основное своеобразие и позволяют раскрыть главный диалектический смысл, связанный с единством тождества и не-тождества. Речь идет о понятии, которое сам Гегель иногда именуется «отрицанием», иногда «негативностью».

Прежде всего Р. Пиппин подчеркивает сложность и многоаспектность гегелевского понятия отрицания. Он выделяет несколько основных контекстов, в которых разворачивается содержание этого понятия. Во-первых, мышление само по себе следует понимать как деятельность, заключающую в себе внутреннюю отрицательность. Во-вторых, общий логический контекст, в который вводится гегелевское понятие отрицания, связывает это понятие с пониманием философом сути спекулятивной истины. В-третьих, понятие отрицания связано с узловой проблемой диалектического противоречия. Тем, что связывает эти и другие контексты, в которых также выступает гегелевское понятие отрицания, воедино, является понятие субъективности, несущее в себе «энергию мысли, чистого Я» [8, p. 140].

Согласно мнению Р. Пиппина, впрочем, представляющемуся нам достаточно сомнительным, проблематика отрицания проистекает из того, что Гегель хочет в Науке логики придать «негативности», небытию, «тому, что не есть», некий онтологический статус, характеристику полноты или присутствия «позитивного бытия». В таком подходе Р. Пиппин усматривает прежде всего логическую, а не феноменологическую трактовку.

Выявляя в мышлении отрицательную природу, Р. Пиппин вслед за Гегелем связывает ее с «отрицанием» мышлением своего непосредственного, простого позитивного состояния. Переводя этот тезис из логического в феноменологическое измерение, Р. Пиппин формулирует его так: «...это отрицание непосредственности есть “принятие позиции”, а не введение в состояние» [8, p. 141]. То, что суждение как таковое является потенциально самоотрицающим суждением, а не просто некоторым образом иначе определено, не означает (в платоновском смысле небытия как инаковости, как оно было показано в диалоге «Софист»), что суждение просто «иное», чем чисто позитивно реагирующий механизм. Именно потенциал такого самоотрицания конституирует возможность суждения.

Р. Пиппин утверждает, что, только поняв внутреннюю связь между мышлением и отрицанием, можно понять самое трудное и важное содержание в спекулятивной логике Гегеля, а именно понять логику чистого мышления, трактуемого как чистая спонтанность и как метафизика на основе идеи самоопределения его собственных моментов. Такими моментами являются непосредственность бытия и его отрицание, а их единство и означает как раз спонтанность, самоопределение и свободу взаимоперехода моментов логического. «Такой взгляд на концептуальное “движение” является довольно важным структурным элементом гегелевского изложения истории искусства, истории религии, истории философии, истории “всемирной истории” или политики» [8, p. 149].

В рамках анализа темы «Мышление и отрицание» Р. Пиппин анализирует концепцию Роберта Брэндома, на сегодняшний день одного из ведущих американских гегелеведов. Речь идет об объемной работе Р. Брэндома «Дух доверия: чтение “Феноменологии” Гегеля» [7]. Центральная идея Р. Брэндома состоит в том, что у Гегеля детерминированное отрицание — это модальный вопрос, вопрос алетических модальностей, связанных с материальными модальностями в аспектах необходимости, возможности и невозможности. Согласно этой

концепции, быть концептуально содержательным — значит стоять в иллюзии материальной несовместимости, или детерминированного отрицания и материального следствия, опосредования, по отношению к другим таким содержательным предметам. Таким образом, согласно Р. Брэндому, отписываемые Гегелем логические отношения просто отражают способ концептуального структурирования мира, что является неверной интерпретацией гегелевской философии и свидетельствует об отсутствии представлений о предмете философии американского автора. Р. Пиппин также считает такой подход упрощенным, более отвечающим установкам прагматической философии, к которой примыкает Роберт Брэндом, чем собственно способу философствования немецкого идеалиста [Ср.: 1, с. 14–15; 5, с. 409–413]. Общий вывод Р. Пиппина: «Я предполагаю, что то, как Гегель думает о своей собственной позиции, является тем, как мы должны думать о ней» [8, с. 174].

Исходя из своей интерпретаторской позиции, Р. Пиппин далее рассматривает вопросы отношения понятий бытия и сущности в учении Гегеля, осуществляет сравнительный анализ понятий рефлексии у Канта и Гегеля, сопоставляет учение о «понятии понятия» Гегеля с учением о трансцендентальном единстве апперцепции Канта и абсолютном «Я» Фихте, определяет отношение между объективной и субъективной логикой в философии Гегеля. Таким образом он видит предпосылки для артикуляции логических оснований идеи жизни.

Намечая переход к этому кругу вопросов, Р. Пиппин формулирует вопрос, который он считает одним из центральных в гегелевской науке логики, а именно вопрос о возможности определений мысли, выходящих за пределы эмпирических оснований. В данном случае американский автор даже предпочитает сохранить оригинальный немецкий термин *Denkbestimmung* — «определение мысли». В качестве образца такого первого «определения мысли» Р. Пиппин берет понятие «бытия». При этом он справедливо указывает на то, что с этим понятием мы обращаемся к началу философии, к «отцу Пармениду», как он его называет.

Анализируя парменидовскую диалектику бытия и небытия, Р. Пиппин приходит к следующему парадоксальному выводу: Если Парменид рассуждал таким образом, что небытия не может быть, а значит, бытие неопределенно, неограниченно и неизменно, то Гегель, рассуждая вслед за аргументацией Парменида, приходит к прямо противоположному выводу. Он считает, что подобная мысль влечет за собой то, что небытие не может не быть, поскольку, мысля простое бытие, понимаемое таким образом, мы мыслим не какое-либо абстрактное вообще, а мыслим «ничто» [3, с. 34–43].

Странным образом, Р. Пиппин не замечает в парменидовском отрицании небытия ту самую внутреннюю отрицательность мышления, на которую он указывал выше: «сознание у Парменида знает свое тождество со своим предметом в форме бытия, а не сознания» [4, с. 143]. Поскольку мышление на уровне абсолютного тождественно с бытием, то здесь мы имеем дело равным образом и с внутренней отрицательностью бытия. В итоге получается, что гегелевское «ничто» в интерпретации Р. Пиппина выступает как предпосылка логического, имеющая такой же логический статус, как и бытие. Это, конечно же, не соответствует позиции автора «Науки логики». Впрочем, подобное искажение мало влияет на дальнейшие содержательные выводы чикагского профессора.

Начало логического, согласно интерпретации Р. Пиппина, должно быть «беспредпосылочным». Данным вывод насколько является верным (ведь начало логической экспликации всеобщего не может быть обусловлено каким-либо внешним моментом), настолько может оказаться и ошибочным, если не принимать во внимание природу логического как тотальности, в силу которой начало опосредовано результатом целого. В действительности начало логического есть единство себя, результата логического и самого процесса логического. Поэтому оно как опосредствовано, так и непосредственно, насколько беспредпосылочно, настолько и имеет предпосылкой себя саму как конкретность.

Отстаивая свою позицию, Р. Пиппин вступает в полемику с теми историками философии, которые ошибочно считали, что утверждение этой беспредпосылочности само по себе может служить началом логики и именно таким образом «загадка» начала гегелевской философии может считаться разгаданной. Однако, как полагает Р. Пиппин, всё не так просто, и беспредпосылочность содержит в себе одновременно и предпосылку, которой служит самоопосредствование чистого мышления.

В подтверждение правоты своей интерпретации гегелевской точки зрения Р. Пиппин ссылается на высказанную в «Метафизике» Аристотеля мысль о том, что чистое бытие не может быть высшим родом и что оно опосредовано чистым мышлением. Чистое бытие, таким образом, ограничено только мыслью о бытии и ничем другим. Быть — значит быть умопостигаемым. Детерминированность бытия означает просто отличимость вещи от того, чем она не является, или, иными словами, момент, в который происходит определенное событие, а не любой другой момент.

В силу этого, желая установить отношение между логикой и метафизикой в философии Гегеля, Р. Пиппин выводит за скобки вопрос о детерминации и детерминированности любых форм бытия. И начинает с анализа чистой логической мысли, т. е. с абстрактной мысли, которая в своей полной неопределенности просто «есть». Но, подчеркивает Р. Пиппин, мысль о чем-либо вообще в ее непосредственной неопределенности не есть мысль о чем-либо, ведь объектом такой мысли является «ничто». С последним выводом трудно согласиться. Положение, однако, спасает то, что этот вывод не имеет принципиального значения для дальнейшего анализа диалектики бытия в «Науке логики».

Развитие чистой мысли в ее единстве с чистым бытием должно, по мысли Р. Пиппина, иметь результатом тождество дискурсивности и абсолютного внутреннего единства понятия, что, собственно, и составляет, как он не без основания полагает, суть гегелевской идеи «понятия понятия». В данном месте своей книги Р. Пиппин делает важный, один из центральных для всей монографии, вывод о взаимном соответствии гегелевского «понятия» и кантовского «синтетического единства апперцепции»: «Я в конечном счете утверждаю в этой книге, что Гегель считает, что то, что он называет “понятие”, есть синтетическое единство апперцепции» [8, p. 189].

Далее Р. Пиппин сопоставляет гегелевское учение о понятии с кантовским и фихтевским учением о самосознании, развитым в «Основе общего наукоучения». По мысли Р. Пиппина, Гегеля объединяет с классиками трансценденталь-

ного идеализма, а особенно с Фихте, прежде всего сама динамика движения логического понятия. И у автора «Науки логики», и у автора «Наукоучения» истина — это не бытие и не ничто, а, скорее, результат того, что бытие перешло в ничто, а ничто переходит в бытие. Р. Пиппин подчеркивает, что истина заключается не только в том, что бытие и ничто, связанные логическим понятием, не лишены различия, но и в том, что они не одно и то же, что они абсолютно различны и в то же время одинаково нераздельны и неразделимы и что каждое из них немедленно исчезает в своей противоположности. Поэтому их истина — это движение непосредственного исчезновения одного в другом: становление, движение, в котором оба различаются, но различаются таким различием, которое так же мгновенно растворилось в самом себе.

Здесь Р. Пиппин считает также необходимым сопоставить понятие о чистом мышлении у Фихте и у Гегеля. Тождество их позиции в понимании предмета философии чикагский ученый справедливо усматривает в том, что объектом чистого мышления и в «Основах общего наукоучения», и в «Науке логики» является только само же чистое мышление, которое вовсе не имеет какого-либо особенного внешнего объекта. Чистое мышление имеет бытие своим объектом лишь как чистую возможность всякого мышления, включая возможность мыслить себя и возможность мыслить любой детерминированный объект. Давая такое толкование чистого мышления и чистого бытия как возможности, Р. Пиппин вынужден будет далее обратиться к «Метафизике» Аристотеля, который разъяснил смысл понятий возможности и актуальности в диалектике материи и формы. Такой подход к пониманию предмета философии задает рассуждениям Р. Пиппина действительно спекулятивную глубину.

Чистое мышление раскрывает логику бытия. Однако, продолжает Р. Пиппин, отдельная логика бытия невозможна, если только она не задумана внутри логики сущности, которую Гегель понимает как «рефлектированное бытие». Диалектика бытия и сущности, простого бытия и «рефлектированного» бытия позволяет автору монографии выйти на вопросы диалектики единства и противоположности, которую он рассматривает, как мы уже отмечали, на материале аристотелевского учения об отношении материи и формы, переходя далее к собственно гегелевской диалектике непосредственности и опосредствования. Конечный вывод Р. Пиппина состоит в утверждении первичности единства: «Мы с самого начала задаем неверный вопрос, если спрашиваем, как два различных элемента “соединяются вместе”. Никакого соединения нет. Есть “всегда уже было вместе”» [8, p. 105].

Это единство, по мысли Р. Пиппина, Гегель усматривал также и в продукте деятельности рефлектирующей способности суждения, как ее понимал Кант в своем учении о прекрасном в искусстве и о целесообразности живого организма. Анализируя гегелевскую критику кантовского учения о рефлексии, Р. Пиппин выявляет источник момента необходимости, который, согласно Гегелю, лежит в основании суждения. Эта необходимость, утверждал Гегель, не является некоторой логической областью, извне конституирующей суждение, а, скорее, является чем-то, что суждение свободно требует от себя самого. Эту идею «требования» необходимости, исходящего изнутри суждения, о котором уже знал Кант, как мы видим из сказанного выше, Р. Пиппин предполагает

сделать важным звеном в своей дальнейшей интерпретации понимания Гегелем логического проекта абсолютного идеализма в целом и логического обоснования идеи жизни в частности.

Развивая эту мысль, Р. Пиппин ставит проблему отношения «удвоенного бытия», бытия и «отраженного» бытия», «бытия непосредственности» и «бытия рефлексии», или, переходя к собственно гегелевской терминологии, бытия и видимости (Sein и Schein). Последняя есть результат рефлексии. Однако рефлексия у Гегеля, как показал Р. Пиппин, существенно отличается от рефлексии как формы способности суждения в трактовке Канта. В науке логики Гегеля рефлексия выступает как развитие самой сути дела и как сложный продукт трансформации отношения чистого бытия и чистого мышления в процессе их необходимого взаимоперехода.

У Гегеля сущность, на что особо обращает внимание Р. Пиппин, есть прежде всего опосредствованная непосредственность. Ключ к пониманию гегелевской концепции опосредованной непосредственности Р. Пиппин видит в том, чтобы думать об этом отношении как о поддерживаемом логическим мышлением своего рода «движении», в котором полюса мысли связаны друг с другом, а не являются отдельными точечными сущностями.

Рассматривая движение сущности в полюсах единого и многого через рефлексивные определения тождества, различия, противоречия и основания, Р. Пиппин приходит к гегелевскому пониманию действительной сущности как актуальности. В этом он видит максимальную близость к аристотелевскому пониманию актуальности и к аристотелевскому понятию «энергия». Здесь Р. Пиппин делает очень тонкое замечание о том, что актуальность, конечно, составляет принцип философии Аристотеля, но его актуальность — это актуальность самой Идеи, а не обычная актуальность того, что непосредственно присутствует. Таким образом, и в учении Аристотеля, и в учении Канта, и тем более в учении Гегеля, и во всякой истинной философии актуальное может пониматься только как актуальность всеобщего.

Однако, убедительно показав, что актуальность всеобщего в учении Гегеля есть результат развития тождества бытия и мышления, Р. Пиппин решительно выступает с критикой попыток интерпретировать данную позицию в духе субъективного идеализма. В частности, он критикует историка философии Б. Лонгине, утверждавшего, что «Гегель является посткантианцем, поскольку для него отношение между “я мыслю” и тем, что реально существует, является не отношением описания, а отношением конституирования» [8, р. 247]. В этой связи нужно упомянуть, что в англоязычной литературе интерпретацию наследия Гегеля в трудах Р. Пиппина и близких ему авторов принято определять как «посткантианство»: «В последние годы влиятельные интерпретации философии Гегеля, представленные такими авторами, как Роберт Пиппин, Терри Пинкард и Роберт Брэндом, получили название “посткантианских”. “Посткантианскими” называются эти работы потому, что они рассматривают философию Гегеля не в качестве сильного противопоставления, а напротив, в качестве продолжения традиционной линии Канта» [6, с. 53].

В ответ на достаточно туманное высказывание Р. Пиппин замечает, что у Гегеля формы мысли — это формы бытия, а значит, рефлексия — это отноше-

ние спекулятивного тождества, а не конституирования. Поэтому «логическое следует искать в системе мыслительных детерминаций, в которой исчезает противоположность между субъективным и объективным (в его обычном значении)» [8, р. 248]. В подтверждение своих слов Р. Пиппин анализирует смысл гегелевского учения о разуме как о «душе мира» в свете поставленного выше вопроса об отношении между логикой и реальной философией (т. е. философией природы и философией духа)

Переходя к субъективной логике, т. е. собственно к логике понятия, Р. Пиппин обращает внимание на слова Гегеля о том, что только теперь, т. е. только после этого перехода, логика может быть правильно понята как метафизика нового типа, т. е. как метафизика немецкого идеализма, метафизика абсолютного тождества мышления и бытия, а не как ориентированная на объект метафизика платоновской и современной Канту рационалистической традиции. Чтобы пояснить это, Р. Пиппин дает развернутый комментарий гегелевского перехода к субъективной логике.

Прежде всего он отмечает, что объективная логика установила бытие истины объектов как «понятие». Понятие есть теперь абсолютное единство бытия и рефлексии. И уже на этом уровне логическое понятие снова обнаруживает свои две стороны, «две стороны одной медали», как выражается Р. Пиппин. Но если на уровне бытия эта двусторонность единства выступала как единство бытия и небытия, а на уровне сущности — как единство бытия и рефлексии, то в этом последнем повороте самосознательной мысли мы достигли всеобъемлющей точки зрения «идеи», понимаемой как двойная идея познания (идея истинного и идея блага). Ее высшее единство раскрывается для нас как абсолютная идея.

Однако здесь Р. Пиппин вынужден обратить внимание на то, что переход к такой предметности логического отношения двуединого начала требует смены методологического инструментария. Он указывает, что один из способов осмысления предмета субъективной логики состоит в том, что она дает нам «понятие понятия», и далее он отмечает многочисленные сходства кантовского трансцендентализма с гегелевским проектом. Понятие понятия, представленное в третьей части «Науки логики» как истина бытия, есть «Я», или чистое самосознание трансцендентального идеализма. Такое понятие, имеющее своей сущностью свободу и деятельность самосознания, само несет в себе начало жизни, и «жизнь» этого понятия оказывается адекватной движению рассматриваемого предмета. Такой подход поднимает вопрос о бытии как бытии-истине и о чистом мышлении как логической форме для истины.

Р. Пиппин приходит к выводу о том, что чистое мышление, которое было источником любой возможной объективной детерминированности в объективной логике Гегеля, само является объектом и субъектом мышления в его субъективной логике. В этой трактовке мышление является чистым мышлением. Но металогическое исследование историка философии, указывает Р. Пиппин, должно быть способно учесть то, что мы видели в объективной логике, а именно то, что мышление как таковое имеет развивающуюся и динамическую структуру. Эта цель как раз и достигается в ходе обсуждения динамизма чистого мышления как такового.

Далее Р. Пиппин считает возможным и необходимым рассмотреть представление о том, что логическое понятие является основанием идеи жизни. Р. Пиппин начинает с обращения к гегелевскому утверждению о том, что существует неустранимое различие между логическими суждениями о живых и неживых существах, что это различие необходимо и что способы трактовки, применяемые для объяснения природы неживых существ, не могут быть использованы для объяснения живых существ.

Согласно Гегелю, подчеркивает Р. Пиппин, жизнь — это чистое понятие, а потому категориальное различие между живым и неживым не обнаруживается эмпирически. В результате исследования одной лишь логической формы мы можем предположить, что должны существовать формы мышления, характерные для определения самоорганизованных существ, для воспринимающих и стремящихся к самоорганизации существ, т. е. для растений, животных и людей. Другими словами, мы знаем, что такое быть живым существом именно таким образом, что это знание не может зависеть от эмпирического открытия.

Здесь нужно заметить, что Р. Брэндом ошибочно интерпретировал гегелевское учение как своего рода «натурализацию Канта». При этом он полагал, что «гегелевская натурализация Канта получила свое продолжение в трудах классиков прагматизма. Главная идея У. Джеймса и Дж. Дьюи заключалась в том, что процессы эволюции (рода) и познавательной деятельности (субъекта) структурно идентичны...» [2, с. 18]. В действительности, у Гегеля не идет дело всего лишь о параллелизме в закономерностях познания и закономерностях природы, как это имело место в учении раннего Шеллинга. В этом смысле Р. Пиппин более глубок, когда интерпретирует гегелевское логическое основание идеи жизни как учение об актуальности всеобщего понятия, «мышления мышления».

Согласно Р. Пиппину, такой подход объединяет Канта и Гегеля, однако, чтобы установить различие между ними, он выстраивает тот контекст, в котором Гегель работает с логическим понятием в сфере объективности, а именно в рамках развития механизма и химизма в направлении субъективной телеологии, которая послужит основанием для перехода к жизни, а затем в качестве самостоятельной темы в рамках развития абсолютной идеи. Следуя логике Гегеля, Р. Пиппин показывает, что для философа жизнь является объективно необходимым чистым понятием, поскольку мы знаем, что механизм составляет такую первую ступень понятия, на которой все его моменты внеположены друг другу. Химизм является второй ступенью развития чистого логического понятия. Здесь уже налично положено единство, но оно зависит от внешних условий и не заключено в самих моментах понятия. В понятии цели, т. е. телеологического отношения, отдельные моменты служат выражению целого, и напротив, целое существует лишь через отношение моментов живого организма. Поэтому телеология жизни — это третий и наивысший момент понятия, или идеи. «Чистые понятия неполны без телеологических понятий, т. е. в конечном счете, без понятия живых организмов», — пишет Р. Пиппин [8, р. 281].

Р. Пиппин отмечает, что о понятии жизни Гегель говорит как о непосредственном проявлении абсолютной идеи. Жизнь открывает на начальном уровне истинное единство субъективности и объективности, истинный смысл

которого раскроется лишь в содержании самой абсолютной идеи. Именно здесь Р. Пиппин видит корень принципиального расхождения Гегеля с Кантом относительно способа трактовки логического понятия органического: Кант утверждал, что мы должны представлять себе живые существа как отдельный онтологический вид, требующий внутреннего телеологического объяснения, которое несводимо к механистическому объяснению. С этим согласен и Гегель. Но для него телеологическое объяснение никогда не может считаться лишь реализацией способности суждения и лишь некоторым проявлением «субъективной необходимости». Оно является как формой субъективного понятия, так и формой экспликации объективной сути дела.

Согласно Р. Пиппину, неверно считать, что позиция Гегеля состоит в том, будто мы знаем априори то, что, по мнению Канта, мы можем мыслить только с субъективной необходимостью. Такая характеристика, как показал Р. Пиппин, потребовала бы, чтобы Гегель, вопреки Канту, считал, что мы можем обеспечить содержание чистых понятий, что мы можем каким-то образом, без всякой дедукции, установить, как в действительности существуют объекты, согласующиеся с тем, что требуют чистые понятия, которые, как полагал Кант, сами по себе пусты.

Однако Гегель не принимает утверждение Канта о том, что чистые понятия пусты, а значит, не принимает и утверждение Канта о том, что для синтеза таких понятий с объектами необходима связь, второй шаг. Это утверждение о пустоте зависит от содержательного тезиса о чистых формах синтеза и не является внутренним для науки о чистом мышлении. Определение посредством чистого мышления необходимых моментов возможной понятийной детерминации есть тем самым лишь спецификация объектов в их познаваемости. Если существует способ внутреннего определения таких элементов понятийной детерминации, то никакого второго шага к объекту мышления не требуется. Такое определение было бы в то же время определением объектов в их возможной познаваемости.

В целом, делает вывод Р. Пиппин, и в своей трактовке понятия живого организма, и в своей полемике с Кантом по этой проблематике Гегель стремился прежде всего показать, что идея жизни как чистое понятие не может быть последним шагом во внутреннем самоопределении чистого мышления самого себя. В итоге логическая идея понимается Гегелем как процесс, который в своем развитии проходит три стадии. Первая форма идеи — это жизнь, т. е. идея в форме непосредственности. Второй формой является опосредствование, или различие, и это идея как познание, которая предстает в двоякой форме: в форме теоретической и в форме практической идеи. Процесс познания имеет своим результатом восстановление единства, обогащенного различием, и это дает третью форму, а именно форму абсолютной идеи, т. е. заключительную стадию логического процесса, которая доказывает, что является одновременно подлинно первым и единственным бытием, утверждаемым посредством самого себя, в единстве субъекта и объекта, самосознания и логической необходимости.

Здесь Р. Пиппин считает нужным напомнить читателю, что предметом науки логики является не какая-либо особая онтологическая область или объект, но логика всех возможных логик и тем самым логика всех возможных объектов.

В этом смысле, на этом уровне абстракции, замечает Р. Пиппин, о предмете науки логики можно сказать, что он является «тенью» эмпирического мира, на что прямо указывает и название авторской монографии. Предмет, которым завершается книга Р. Пиппина, — это самоопределение логики и уточнение ее статуса, т. е. именно трактовка логики как метафизики, доведенной до полного самосознания.

В качестве внешней формы для аналогии «понятия понятия» Р. Пиппин привлекает учение Гегеля о жизни, апеллируя к его «идее жизни». Он указывает, что отношения между понятием и индивидом, рассмотренные в последней части раздела о жизни «Науки логики», должны были познакомить нас с формами полной экспликации самих этих отношений, с понятийностью в ее метафизическом смысле, а именно с тем, что есть «чистое понятие». Главную гегелевскую характеристику «чистого понятия» Р. Пиппин видит в том, что это не просто родовое понятие некоторого класса понятий, под которое подпадают особые предметы, а «истина» любого объекта. Так, например, живые органические существа размножаются в соответствии с определенностью своего рода. Их жизнедеятельность в целом, включая размножение, осуществляется «для» своего понятия, для своей конкретной формы жизни. Поскольку здесь мы всегда имеем дело с некоторым процессом, постольку жизнь существа никогда не бывает просто «достигнутой».

Гегель обращает наше внимание на то, что сама форма жизни, т. е. род, существует и после смерти отдельного человека. Эта мысль, подчеркивает Р. Пиппин, станет для нас ценным элементом в дальнейшем понимании гегелевской концепции абсолютной идеи. Форма живого существа, его принцип умопостигаемости является его нормой, а не просто средством классификации. Именно так, полагает Р. Пиппин, мы должны понимать гегелевскую трактовку связи между объектами в целом и понятием, вплоть до формы единства идеи познания и идеи блага в абсолюте.

Далее Р. Пиппин, интерпретируя идею познания Гегеля, говорит о том, что, раскрывая эту конститутивную связь между понятием и объектом, мы признаем как тождество концептуальности с детерминированным бытием, так и спекулятивный характер этого тождества, то есть различие или «оппозицию», остающуюся внутри этого тождества. Любая конечная вещь может быть познана как то, что она есть, только через познание ее как своего понятия, хотя, будучи конечной, она не является и никогда не будет полностью своим понятием, и полная артикуляция ее понятия невозможна. Именно это и означает сказать, что оно конечное. И именно в этом смысле знание может быть подлинным знанием, даже если оно не является абсолютным знанием.

В этом знании само единство теоретической и практической идеи, или единство истинного и благого, взятое в форме воли, знает цель мира как свою собственную цель. Фиксируя эту мысль Гегеля, Р. Пиппин переходит к анализу содержания реализации идеи в форме собственного самоопосредствования, т. е. как идеи блага, составляющую истину идеи жизни. Рассматривая идею блага, Р. Пиппин отсылает читателя к гегелевской проблематике права, государства и всемирной истории, которую он подробно анализировал в своих более ранних историко-философских работах.

Этот анализ делает возможным переход к авторской трактовке учения Гегеля об абсолютной идее как единстве идеи познания, или идеи истины, и идеи блага. Согласно Р. Пиппину, абсолютная идея является самосознательной понятийностью, или истинным пониманием логической структуры трансцендентальной апперцепции, или чисто логическим знанием, «чистота» которого является лишь иным обозначением для формы проявления абсолютной свободы. Здесь Р. Пиппин, что очень ценно, выступает с критикой всех возможных попыток приписать Гегелю стремление вывести содержание мира из одного лишь чистого мышления. Согласно выводу Р. Пиппина, гегелевская метафизика — это результат чистого самоопределения мысли, адекватно зафиксированный метод философского мышления, или, как он сам выражается, «тождество Идеи Истины и Идеи Блага в Абсолютной Идее» [8, р. 271].

Таким образом, Р. Пиппином была предпринята комплексная попытка интерпретировать гегелевскую «Науку логики» в целом, а также отдельные моменты ее содержания, среди которых центральное место в исследовании занимают учение о самосознании; учение о диалектическом отрицании; учение об идеях: идее жизни, идее познания и абсолютной идее. Эти моменты логического интерпретируются как способы выражения тождества между логикой и метафизикой, где логика понимается автором монографии как самодостаточная и априорная наука, а метафизика — как учение об умопостигаемости мира в смысле. Системообразующим для всего текста стало сопоставление позиции Канта и Гегеля по всем указанным вопросам. При этом Р. Пиппин исходит из идеи развития немецкого идеализма и полагает учение Гегеля более высокой степенью философского знания, чем учение Канта.

Метакритика других историков философии, в частности Р. Брэндома, и характер выдвигаемых контраргументов свидетельствуют о том, что Р. Пиппин стремится к аутентичному прочтению текстов Гегеля и к тому, чтобы избежать произвольной интерпретации немецкого классика. Как нам представляется, в большинстве случаев это ему удается, чем и определяется научная ценность работы американского автора.

ЛИТЕРАТУРА

1. Байтеева М. В. Между понятием и смыслом справедливости // Известия высших учебных заведений. Правоведение. — 2013. — № 2 (307). — С. 8–7.
2. Боброва Л. А. 2016.01.005. Джохадзе И. Д. Аналитический прагматизм Роберта Брэндома. — М.: ИФ РАН, 2015. — 132 с. // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. Реферативный журнал. — 2016. — № 1. — С. 17–21.
3. Воскресенский С. В., Масленников Д. В. Идея блага и образ правовой теологии в философии религии Гегеля. — СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2021. — 322 с.
4. Докучаев И. И. Феноменология знака: избранные работы по семиотике и диалогике культуры. — СПб.: Наука, 2010. — 410 с.

5. Логинов Е. В. Джохадзе И. Брэндом о Гегеле: опыт аналитического прочтения «Феноменологии духа». М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2021. 224 с. // Историко-философский ежегодник. — 2021. — № 36. — С. 409–413.
6. Шмидт Т. М. Абсолютность и безусловность: идеалистические и прагматистские стратегии дискурса о Боге // Евразия: духовные традиции народов. — 2013. — № 1–2. — С. 50–59.
7. Brandom R. A spirit of trust: a reading of Hegels Phenomenologie. — Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019. — 836 p.
8. Pippin R. B. Hegels realm of shadows: logic as metaphysics in the Science of logic. — Chicago; London: The University of Chicago Press, 2018. — 339 p.