

# РОЛЬ ИНДИВИДА В ГЕГЕЛЕВСКОМ УЧЕНИИ О ГОСУДАРСТВЕ И ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТИ



Александров Александр Александрович — кандидат философских наук, начальник аналитического управления администрации губернатора Свердловской области

Стала почти хрестоматийной точка зрения, согласно которой в рамках гегелевского творчества индивид предельно толерантен (или, по крайней мере, должен быть предельно толерантен) тому социальному типу, который его окружает и который выражается в понятии «государство». Тем не менее, так ли все просто? — попробуем разобраться в этом вопросе.

Действительно, по Гегелю, подлинную свободу дух обретает в государстве. Равным образом, для индивида именно государство является венцом его усилий, высшей сферой спекулятивной самореализации. В этой связи гегелевское творчество озаглавлено, прежде всего, настоящими гимнами в адрес государства. «Государство в себе и для себя есть нравственное целое, осуществление свободы»<sup>1</sup>, «Государство есть дух, пребывающий в мире»<sup>2</sup>, — отмечается в «Философии права». Государство — «шестие Бога в мире»<sup>3</sup>, «обладающая самосознанием нравственная субстанция»<sup>4</sup>, «действительность нравственной идеи»<sup>5</sup>, — указывает немецкий мыслитель.

Следует отметить, что убеждение в позитивной роли государства сформировалось у философа не сразу. Вначале Гегель не признавал государство, считал его машиной отчуждения. В «Жизни Иисуса» мыслитель писал: «Не надейтесь увидеть царство божие во внешнем, пусть самом блистательном,

объединении людей, — ни в виде государства, ни в виде общества, подчиненного твердо установленным законам»<sup>6</sup>. Сходные утверждения содержатся в «Первой программе системы немецкого идеализма»: «Мы должны выйти и за пределы государства, — отмечал философ. — Ибо любое государство не может не рассматривать людей как механические шестеренки, а этого как раз делать нельзя, следовательно, оно должно исчезнуть»<sup>7</sup>. Но вместе с формированием Системы, ростом значения категорий всеобщности и объективности понимание роли государства кардинально изменилось. Оно выступило как важнейшая социальная система, концентрирующая в себе спекулятивный смысл общественного развития.

При этом государство получает глубокое философское значение и «очеловечивается». Оно выступает как снятое гражданское общество, осуществленная идея нравственности. В «Лекциях по истории философии» Гегель сочувственно цитирует рассказ Диогена Лаэртца, где «какой-то пифагорец на вопрос отца детей как лучше воспитать ему сына, ответил: «дай ему такое воспитание, которое сделает его гражданином хорошо управляемого государства». Это великий истинный ответ, — указывает далее философ, — этому великому принципу, гласящему, что мы должны жить в духе своего народа, подчинено все другое»<sup>8</sup>. «Государство есть обладающая самосознанием нравственная субстанция — соединение принципа семьи и гражданского общества; то самое единство, которое в семье проявляется как чувство любви, есть его сущность, получающая, однако, посредством второго принципа ... форму опознанной всеобщности»<sup>9</sup>, — указывает мыслитель в «Философии духа».

Один из наиболее частых упреков Гегелю состоит в том, что в его философии государство подавляет индивида. Между тем, едва ли можно обвинять немецкого мыслителя в том, в чем он сам обвинял Платона (а потому вряд ли стал бы повторять его недостатки). Гегель считает платоновское государство несовершенным, так как в нем нет индивида, нет субъективной свободы.

Дух платоновского государства «состоит существенно в том, что все стороны, в которых утверждает себя единичность как таковая, растворяются во всеобщем, — все признаются лишь как всеобщие люди»<sup>10</sup>; в платоновской философии, в целом, по мнению немецкого мыслителя, «недостает вообще субъективности понятия»<sup>11</sup>. При этом немецкий философ осуждает обе крайности в под-

ходе к государству: Платон делал упор только на всеобщее, Руссо — только на единичное. «Противоположностью платоновского принципа является принцип сознательной свободной воли отдельного лица, который в позднейшую эпоху был поставлен во главе угла, в особенности, Руссо, — принцип, гласящий, что необходим произвол отдельного лица именно как отдельного лица... У Руссо этот противоположный принцип доведен до крайности и выступает во всей своей односторонности»<sup>12</sup>, — отмечает Гегель.

Хотя немецкий мыслитель в определенной степени идет вслед за Платоном, когда расценивает государство как слепок души человека, он резко выступает против платоновской элиминации личностного начала. «Всеобщее есть живой дух лишь постольку, поскольку единичное сознание находит себя в нем как таковое... — указывает Гегель. — Как единичность, отрывающаяся от всеобщего, бессильна и гибнет, точно так же одностороннее всеобщее, быт и нравы, не может противостоять индивидуальности»<sup>13</sup>.

Глубинная причина поклонения Гегеля государству — его непосредственная связь с дальнейшим развитием свободы. Государство, как отмечает немецкий мыслитель в «Философии права», «есть не что иное, как организованное понятие свободы»<sup>14</sup>. В нем являет себя разумность, состоящая «в единстве объективной свободы, т.е. всеобщей субстанциальной воли, и субъективной свободы как индивидуального знания ищущей своих особенных целей воли»<sup>15</sup>, — пишет Гегель.

При этом следует отметить, что Гегель идеализировал не обычное, эмпирическое, а спекулятивное государство. И понятие толерантности индивида должно истолковываться именно в этом контексте. У Гегеля речь идет о государстве как особом формообразовании сознания. Философ отмечал, что государство понимают неверно, если рассматривают его только внешне: так, в «Лекциях по истории философии» он резко осуждал фихтеанскую концепцию государства с ее механистичностью и писал: «Организация государства, устанавливаемая фихтеанским естественным правом, является, далее, как раз чем-то ... нелепым»<sup>16</sup>.

«Государство, — продолжал немецкий философ характеристику фихтеанской концепции, — не постигнуто в его сущности, а понято только как правовое состояние, т.е. именно как некоторое внешнее отношение между конечными и конечными ... вместо того, чтобы понимать государство как осуществление свободы»<sup>17</sup>.

Вообще, нужно сказать, что гегелевский термин «государство» весьма далек от традиционного понимания данного слова. Речь идет о некоем социально-культурном кладезе результатов труда многих поколений людей; гегелевское государство — это своего рода живой и развивающийся банк **всех духовных и материальных накоплений** социума. Именно в этом смысле Гегель говорит о государстве как о «земнобожественном существе». Это, действительно, своеобразный бог — в том смысле, что выше него ничего для цивилизации не существует: это все, что ею порождено, причем, взятое в динамике своего актуального развития, в проекции в свое будущее.

В то же время, государство именно *земнобожественное* существо (с акцентом на корне «земно-») — в своем практическом воплощении оно вплете-

но в эмпирический мир, и в него необходимо проникают его ограничения. Любое конкретное государство изобилует несовершенствами, несправедливостями и противоречиями. Кроме того, взаимосвязь государства и индивида осуществляется внешним образом: индивид востребован лишь с определенной и, чаще всего, формальной стороны своего существа. Наконец, как указывает сам Гегель, хотя «нравственность есть государство»<sup>18</sup>, спекулятивное понятие государства тесно связано с нравственностью, но в «действительном государстве» сплошь и рядом имеет место состояние бесправия и безнравственности»<sup>19</sup>.

Гегелевское государство как идея — это, скорее, глобальная интеграция социальных взаимодействий с выявлением их спекулятивной результирующей в форме отражающего национальный дух метасубъекта. Этот метасубъект приведен в движение множеством отдельных волей и сам вместе с другими такими же метасубъектами — иными «народными духами» — приводит в движение предельно масштабный механизм — само колесо истории.

Отсюда и роль индивида. Он часть указанного метасубъекта. Какая часть — вопрос не для ответа, а для обратного вопроса о самом индивиде, масштабе его личности и целей. Это вопрос о

свободе, а свобода потому и является собой, что всякое воздействие отражает в форме мириад вариантов без предопределения какой из них «сыграет» в тот или иной момент. Индивид свободен в формировании своей значимости в государстве и может самореализоваться как «статистом», не играющим никакой роли, кроме обозначенной в данном названии, так и наполеоном своего времени.

Кроме того, служение государству, которое так почитал Гегель, трактуется слишком просто, если под ним понимается механическое исполнение индивидом своих функций по, допустим, созданию каких-либо материальных благ или исполнению бюрократических обязанностей. Служение государству можно понимать по-разному. Иногда и борьба против действующей модели управления и наличествующих государственных институтов вполне подпадает под понятие служения государству — в философском смысле, в смысле служения его будущему, его перспективам. Не случайно, Гегель столь ценил французскую революцию, а ведь она отнюдь не была направлена на консервацию существующей государственной модели. Любое действие, способствующее прогрессу, развитию духа, служит и духу народа, а потому и государству в гегелевском смысле этого слова.

Именно в этом контексте должна пониматься специфика гегелевской трактовки толерантности индивида, необходимости для него «встроиться» в сложившиеся социальные отношения и служить государству. Государство в гегелевской системе — вершина нравственности. Оно выступает как некий банк человеческого потенциала, в котором хранится и творчески используется энергия миллионов людей. В этом своем качестве оно выступает как высший социальный субъект, соединяющий воедино волю и деятельность огромного числа людей и направляющий их по единому социальному руслу. Это конституирует индивида как социального субъекта, чья деятельность не исчерпывается пространственно-временными граница-

ми, доступными его эмпирической личности. Он «выплескивается» за них, включается в надындивидуальные силы и тенденции. Вместе с этим вырастает и масштаб его субъектности, он приобретает социально-историческое измерение. Объективированные формы социальной реальности заключают его в своеобразный скафандр, в котором он впервые получает возможность шествовать через космос истории, сохраняя — по крайней мере, в той части, в которой он сам объективирован в продукты своего труда — в ней себя самого. В путешествии через этот космос ему открываются и новые звезды (цели), достижение которых невозможно в пределах замкнутой на себя субъективности.

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. *Философия права* М., 1990. С.283

<sup>2</sup> Там же

<sup>3</sup> Там же. С.284

<sup>4</sup> Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук*. Т.3.

*Философия духа*. М., 1977. С. 350

<sup>5</sup> Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. С. 279

<sup>6</sup> Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*. В 2-х т. Т.1. М., 1975. С.75

<sup>7</sup> Гегель Г.В.Ф. *Первая программа системы немецкого идеализма // Работы разных лет*. Т.1. М., 1970. С. 212

<sup>8</sup> Гегель Г.В.Ф. *Сочинения*. Т.9. *Лекции по истории философии*. Книга первая. М., 1932. С. 209

<sup>9</sup> Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук*. Т.3. *Философия духа*. С. 350.

<sup>10</sup> Гегель Г.В.Ф. *Сочинения*. Т.10. *Лекции по истории философии*. Книга вторая. М., 1932. С. 217

<sup>11</sup> Там же. С. 223

<sup>12</sup> Там же. С. 222

<sup>13</sup> Гегель Г.В.Ф. *Сочинения*. Т.9. *Лекции по истории философии*. Книга первая. С. 284

<sup>14</sup> Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. С. 289

<sup>15</sup> Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. С.280

<sup>16</sup> Гегель Г.В.Ф. *Сочинения*. Т.11. *Лекции по истории философии*. Книга третья. М., 1935. С. 479

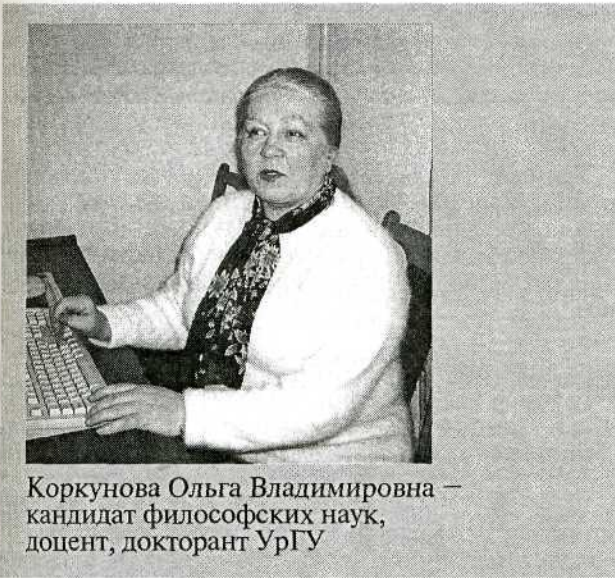
<sup>17</sup> Там же

<sup>18</sup> Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук*. Т. 3. *Философия духа*. С. 373

<sup>19</sup> Там же. С. 375

# ПОИСК ОБЪЕКТИВНЫХ ОСНОВАНИЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

**О.В.Коркунова**



Коркунова Ольга Владимировна — кандидат философских наук, доцент, докторант УрГУ

Сегодня толерантность становится важной и насущной стороной существования человека. Она все больше укореняется в жизни, что мы связываем и с интеграционными процессами, происходящими в мире, и с политикой глобализма, и с информационными технологиями. В связи с этим выявляются технологические, экономические, политические и культурологические детерминанты толерантности, объясняющие рост ее значимости. Но стоит задаться вопросом: А есть ли более глубокие, фундаментальные основания, обуславливающие необходимость толерантности?

Поиск ответа на этот вопрос требует обращения к анализу проблемы сущности и существования человека. Философская антропология, давая множество концепций человека, предоставляет богатый материал для такого поиска. Обратимся к кон-

цепции, в которой проблема человека решается в предельно широком контексте. Таковой, на наш взгляд, является описание феномена человека, данное Тейяром де Шарденом.

Тейяр де Шарден расширил исследовательское поле описания феномена человека до контекста: человек — универсум. Он обосновывает это тем, что в мире все замыкается на человека, и антропогенез венчает собой космогенез. Поэтому понять и объяснить человека — это значит понять и объяснить универсум в контексте его эволюции. При этом Тейяр де Шарден связывает в единый эволюционный процесс космогенез, геогенез, биогенез, психогенез и ноогенез. Благодаря этому, они выступают ступенями целостного эволюционного процесса, последовательно сменяющимися друг друга в ходе спонтанного скачкообразного развития. В силу этого жизнь человека рассматривается не только в контексте его социокультурного существования, но и эволюции мира в целом, и нашей планеты в частности.

Такой подход позволяет автору описать природу человека через единство и постоянно действующую взаимосвязь природного и социального в существовании человека. Традиционный подход противопоставляет природное и социальное в человеке как низшее и высшее, пытаясь затем найти связующие моменты между ними, объясняющие данный качественный скачок. В силу этого такие явления, как агрессия, насилие, неравенство, получали соответствующее толкование.

В свете же намеченного Тейяром де Шарденом подхода «социальный феномен — кульминация, а не ослабление биологического феномена»(1). А «человеческая история, — пишет он, — на свой лад и на своем уровне реально продолжает органическое развитие жизни»(2). Поэтому для него возникновение человека и цивилизации предстает как формирование новой сферы вокруг Земли — но-