



David S. Stern (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*

Albany, NY: State University of New York Press, 2013, 266pp.,
ISBN 978-1438444451

Рецензент — Кирилл Александров

*Университет Гумбольдта, Берлин; Национальный
исследовательский университет — Высшая школа экономики,
Москва*

Переоткрытие берлинской философии субъективного духа — важная и ценная тенденция среди новых направлений в исследовании Гегеля. Этой частью гегелевского энциклопедического проекта ранее пренебрегали как находящейся в тени шедевра 1807 г., йенской «Феноменологии духа» (как пренебрегали и его философией природы, теперь также привлекающей все больший интерес). Настоящий сборник эссе под редакцией Дэвида С. Стерна (David S. Stern), включающий 13 работ, написанных как заслуженными, так и новыми исследователями, — продукт этого нового интереса. Состоящая из трех разделов: «Антропология» — учения о человеческой душе, чувстве, индивидуальности и привычке; «Феноменология» — теории сознания, самосознания и разума; «Психология» — исследования теоретического (от представления до мышления) и практического духа (от практического чувства и влечения до счастья), кульминирующих в субъективной свободе, — гегелевская философия субъективного духа не только охватывает богатый антропологический, эпистемологический и прочий материал и содержит отсылки к предшествующей ей философии природы и последующей философии объективного духа, но и вводит другую (в сравнении с йенской «Феноменологией») логику развития духа (*Geist*) и изобилует новыми или иначе концептуализированными темами и понятиями — в таком количестве, что лишь немногие из них оказались предметом рассмотрения в рецензируемом сборнике. И хотя с доминирующим положением «Феноменологии», занимаемым ею по праву, едва ли что-то может произойти, философия субъективного духа не только заслуживает внимания сама по себе, но и может пролить дополнительный свет на развитие феноменологической мысли Гегеля.

Эссе Марины Ф. Быковой (Marina F. Bykova) и Роберта Р. Уильямса (Robert R. Williams) посвящены как раз феноменологической те-

матике, а именно проблеме признания. Хотя эта проблема и является одной из наиболее популярных как в рамках исследований Гегеля, так и за их пределами, существует, как отмечает Быкова, «заметный дефицит», если говорить о рассмотрении ее «на материале гегелевской “Философии духа”» (139). Полемизируя с теми, кто, подобно Хабермасу, Хоннету, Хёсле и Пеперзаку, отрицает или преуменьшает значение интерсубъективности в системе и для нее, Быкова утверждает, что «Самосознание», подраздел «Феноменологии», не только представляет собой «позитивное учение об интерсубъективности [...] изложенное в терминах “борьбы за признание”», но и рассматривает интерсубъективное признание как необходимое и нередуцируемое «условие самости» (141). Быкова убедительно прослеживает логику самосознания от Я как «вождедеющего творения [...] осознающего свою отличность от объекта, не-Я»,¹ до способа, которым его единство с миром «должно быть опосредовано в другом сознании и другим сознанием», отмечая «открытость» Я и понимание, что его вождеделение может быть по-настоящему удовлетворено «не объектом, но другим самосознанием» (143–144). Это признание, однако, не происходит мгновенно, но представляет собой мучительный процесс, который Быкова детально анализирует и который во многом напоминает теорию признания, знакомую по йенскому Гегелю. Цель Быковой, однако, не в том, чтобы просто произвести реконструкцию логики признания в берлинской феноменологии, но в защите ключевого тезиса о том, что интерсубъективность «с необходимостью предполагается самим понятием самосознания» (148), так что «субъективность и индивидуальность суть всегда интерсубъективность и общность (*communality*)» и «индивиды сознают себя только как “всеобщие” индивиды» (150–151). В заключение Быкова проводит различие между этим «теоретическим» принципом интерсубъективности и его «практическим» осуществлением в объективном духе.

Подхватывая тему признания, Уильямс направляет свой аргумент против подхода Роберта Пиппина к этой проблеме, называемого им «историцистским», «конструктивистским» и «левогегельянским» (155). Соглашаясь в этом с Быковой, Уильямс подчеркивает нормативный аспект признания у Гегеля, которому Пиппин, по мысли Уильямса, не способен отдать должное. Опираясь на гегелевские тексты и лекции по философии духа 1820-х гг., Уильямс стремится прояснить, как взаимно опосредуются самоотношение и отношение к другому. Несмотря на концептуальное пересечение с Быковой, анализ Уильямса обращается к другому материалу, сосредоточиваясь на «опосредованной самоактуализации», ее аристотелевских корнях и

¹ Стоит заметить, что Гегель сам использует фихтеанскую терминологию «не-Я» в философии субъективного духа, которая вообще содержит больше аллюзий на «Наукоучение» Фихте, чем неискушенный читатель мог бы предположить.

отличии от Аристотеля, а также на том, как это понятие сопротивляется интерпретациям, в которых отношение к другому коллапсирует в самоотношение или наоборот. Основная задача Уильямса состоит в том, чтобы совместить анализ признания в диалектике господина и раба из йенской «Феноменологии» и учение об «аффирмативных возможностях признания», которое Уильямс обнаруживает в лекциях 1825 г., противопоставляя «взаимное признание, конститутивное для нравственности (*ethical life*), и неравное принудительное признание, конститутивное для раба и господина» (163). Именно это позитивное признание Уильямс обнаруживает в гегелевской дедукции «всеобщего сознания» (168), в которое включается «перспектива другого» (*perspective of the other*) (172). Следует также отметить тот способ от противного, которым Уильямс определяет нормативность признания, а именно как противоположность «непризнанию», или «отрицанию и искажению признания», подрывающим нравственность (157), что представляется продуктивной точкой зрения для рассмотрения нормативности у Гегеля в целом (Уильямс иллюстрирует ее также на примере гегелевского прочтения «Антигоны» Софокла). Вероятно, для того чтобы вывести проблему интересубъективного признания на первый план, Уильямс и Быкова рассматривают «всеобщее самосознание» в качестве синонима духа как такового (168) и утверждают, что вся «дедукция понятия духа» «полагается процессом достижения единства самосознания» (142). Я бы, однако, не согласился с этими формулировками, поскольку даже если Быкова и Уильямс обращаются лишь к области субъективного духа, кульминацией последнего является психология, а не феноменология, так что дедукция духа не завершается достижением единства самосознания, но продвигается дальше — к тому, что Гегель называет «свободным духом».

Внимание Уильямса к тому, как развитие духа может сбиться с пути, тематически примыкает к гегелевской антропологии с ее анализом безумия. Понятию безумия, которое, наряду с привычкой, традиционно является одной из наиболее популярных антропологических тем в исследованиях Гегеля, посвящены три эссе этого сборника. Гленн Александер Маги (Glenn Alexander Magee) в своем эссе обращается к проблемам безумия и «паранормального» (например, к гегелевской трактовке месмеризма и «животного магнетизма»). Обобщить эти темы Маги позволяет гегелевское понимание чувства: «Чувство, или субъективный способ знания, может или совсем, или по крайней мере отчасти избежать неотъемлемых от объективного знания опосредствований и условий» (56; цитируется Прибавление к §406 «Энциклопедии»). Как показывает животный магнетизм, дух для Гегеля не связан пространством и временем (66), его действие может быть «не определено соответственно связи, условиям и опосредствованиям объективных отношений» — Гегель называет это

«магией» (56; цитируется Прибавление к §405 «Энциклопедии»). Маги далее рассматривает специфику гегелевского объяснения mesmerизма: контроль магнетизера над магнетизируемым объясняется тем фактом, что «в паранормальных состояниях “чувствующая” часть души временно узурпирует “ментальные” функции более высокого уровня» (60). Маги справедливо указывает на эту узурпацию как на общую модель душевной болезни в антропологии, где возникает тема безумия. Я бы добавил, что для Гегеля эта модель относится не только к безумию, но и к бессознательному как таковому, которое он считает необходимым для функционирования человеческого разума, и в этом смысле не чем-то ненормальным. Здесь граница, разделяющая нормативное и паранормальное (или, по выражению Маги, «иррациональное» (67)), становится размытой и, быть может, требует иного понятийного различения. В самом деле, то, что «иррациональная» область человеческой *psyche* рассматривается Гегелем как уже «духовная», представляется одним из наиболее примечательных аспектов гегелевской антропологии. Наконец, с точки зрения исторического анализа, эссе Маги устанавливает один из важных источников гегелевской концептуализации паранормального — работу Г. Г. Шуберта «Символика сновидения» (*Die Symbolik des Traumes*) (Schubert 1814), в которой выделяются две системы — ганглионическая и церебральная, — «играющие противоположные роли в сознании» и лежащие в основании «разнообразных форм паранормальных явлений» (62–64).

Эссе Николаса Моуада (Nicholas Mowad), также посвященное безумию, связывает гегелевскую теорию безумия с динамикой «сна и бодрствования» в антропологии (87). Другими словами, Моуад привязывает безумие, которое Гегель анализирует в «Чувствующей душе», ко сну и пробуждению, обсуждаемым ранее, в «Природной душе». Безумие в этом контексте есть «непосредственное отождествление единичного и всеобщего», но при этом оно отличается от обыкновенного сна, поскольку если бы оно было тождественно сну, «требовалось бы пробуждение», а пробуждения не происходит. Скорее, безумие уже «укоренено в пробуждении, поскольку в пробуждении душа впервые полагается как *эта индивидуальная душа*». В отличие от сна в безумии «единичное пытается стоять само по себе» — но в этом и заключается его перверсия (96). С точки зрения логики, которую предлагает здесь Моуад, для преодоления безумия необходимо, чтобы «разделение» или «суждение» (*Urteil*) между всеобщим и единичным было опосредовано третьим термином, чтобы оно могло быть превращено в силлогизм. Этот «опосредующий термин» есть привычка. Моуад не проводит детального анализа механизма привычки как такового, но указывает на его функцию в преодолении безумия, которая заключается в «культивировании в безумце ощущения, что действительный мир, его отношения и обя-

зательства, которые он накладывает, обладают ценностью и не являются просто преградой для его (вероятно, нереализуемой) одержимости» (98). Текст Моуада короткий, и пересечение чувства самого себя, привычки и безумия у Гегеля не анализируется в нем так подробно, как хотелось бы, но в целом, на мой взгляд, это одно из наиболее увлекательных и аргументированных эссе в сборнике, обязательное к прочтению для всякого, кто стремится осмыслить антропологию Гегеля.

К теме безумия обращается и эссе Марио Веннинга (Mario Wenning). Этот текст также отстаивает «натуралистический» подход к гегелевской философии духа — в чем, с учетом моды на натурализм в современной *philosophy of mind*, нет ничего удивительного. Позиция Веннинга состоит в том, что «свободное мышление [у Гегеля] не может быть понято без учета “природного” измерения», так что Гегель на самом деле не является «идеалистом, “разволшебствующим” природу и превращающим ее во всего лишь подготовительную стадию в развитии духа» (107). Обсудив напряжение между «природным (*natural*) состоянием души» и тем, что оно в то же время является «неестественным (*unnatural*)» для Гегеля, и отметив гегелевское «открытие бессознательного духа (*unconscious mind*)», Веннинг обращается к безумию как не «иному разуму, но [...] специфической форме или измерению разума» как такового (109–111). Делая ход, который остается для меня не вполне ясным, Веннинг отождествляет «бессознательное измерение» человеческого сознания, проявляющееся в безумии, с «возникновением из природы» самого сознания (111). Как мне кажется, этот тезис слишком сильный, и в основе его лежит смешение человеческой природы и природы как таковой. Дух как человеческая душа есть для Гегеля не природа (*Natur*), но «природный дух» (*Naturgeist*), т. е. непосредственность духа, а не «природа как природа» (112). Непонятно также, почему, чтобы «вступить в сознательное отношение к [природе]», дух должен идентифицироваться с природой (113). В то же время Веннинг верно замечает, что Гегель понимает безумие как «категорически неотличимое от здравого ума», что «маркирует разрыв» с традиционными теориями безумия XVIII в. (114). Проводимый далее анализ безумия (опирающийся на Канта и Фуко) тоже представляется полезным.

В статье Итало Тесты (Italo Testa) также обсуждается натурализм Гегеля. Теста указывает, что традиционная проблема отношения между душой и телом категорически не имеет смысла для Гегеля, поскольку в гегелевской антропологии душа понимается как воплощенная активность ощущения, так что «душа» и «тело» «отсылают к одному объекту, а именно к живому индивиду» (23). Он также различает «эпистемологический реализм» и «метафизический реализм», утверждая, что Гегель стоит на позициях первого, но не последнего (21). В то же время Теста призывает к «широкому по-

ниманию природы» для осмысления того, что он считает «натурализмом Гегеля» (24). Однако Теста избегает рассмотрения богатого текстового материала Гегеля, делающего проблематичным натуралистическое прочтение его антропологии (в качестве одного возможного примера можно указать настойчивое утверждение Гегеля, что дух может начаться только с духа же, или то, что даже первый крик новорожденного (человеческого) ребенка для Гегеля есть уже акт духа и т. п.). Все это противоречит посылке Тесты, согласно которой «Природная душа» имеет дело с нечеловеческой, животной частью души. Даже те цитаты, которыми Теста поддерживает свой аргумент, например, о том, что природа есть «предпосылка» духа, не кажутся мне очевидно «натуралистическими». Дух может иметь природу своей предпосылкой и в то же время не начинаться из природы в качестве духа — это без проблем укладывается в рамки гегелевского идеализма. Как мне представляется, «Природная душа» не есть теория возникновения духа из природы — скорее, в этом разделе анализируется духовное значение того, что непосредственно дано человеческой душе и внутри нее. Эта данность может быть рассмотрена как возникающая из природы, однако сам Гегель отказывается теоретизировать это возникновение, даже когда обсуждает «природные качества» души, обращая внимание, напротив, на их «духовное значение». Для него, как и для немецкого идеализма в целом, дух есть факт, и эта фактичность не теоретизируется в терминах возникновения (в данном случае — из природы), тем самым сопротивляясь любому натурализму. При этом Гегель избегает и дуализма за счет материальности тела.

Более того, душа как таковая, как всеобщая идеальность жизни может быть присуща и человеку, и животному. Однако человеческая душа обладает совсем иной логикой, и именно в постулировании этой особой логики духа (в том числе того, как дух «идеализирует» природу) заключается идеалистическая стратегия Гегеля. Указанием, хотя и верным, на то, что Гегель подчеркивает воплощенность духа, или на *Naturgeist* как непосредственность духа, Тесте, на мой взгляд, не удается эту стратегию подорвать. Ход Тесты состоит в укоренении духа в природе, пусть и широко понятой. (Отсюда также подчеркивание привычки как естественной (*natural*), тогда как сам Гегель вводит «вторую природу» как трансформацию индивидом «природно» данного.) Но «широкое понимание природы», к которому призывает Теста, видится мне к тому же несколько подозрительным, поскольку точный смысл этого понимания остается несным. Наконец, даже если мы примем, что есть пассажи, в которых Гегель предстает как натуралист в неидеалистическом смысле, мне кажется, было бы продуктивнее сопоставить их с теми, в которых он таковым не является, вместо того чтобы просто игнорировать их, как зачастую происходит в настоящем сборнике. Было бы интересно рассмотреть взаимодей-

ствие этих двух аспектов или даже проблематизировать само различие между натурализмом и не натурализмом.

Я пропускаю работу Анджелики Нуццо (Angelica Nuzzo), которая представляет собой общее введение к гегелевскому введению к «Философии Духа» и его лекциям по этой теме, а также обобщение гегелевской критики «рациональной психологии» и «эмпирической психологии», и обращаюсь к эссе Саймона Лумсдена (Simon Lumsden), посвященному тому, как привычка «ставит под вопрос дуализм природы и духа» (121). Лумсден понимает этот дуализм не в «имманентных» гегелевских терминах, но в терминах Канта. Именно кантовское «различение рецептивности и спонтанности» и соответствующее ему «разделение сознания и мира» повлияли, согласно Лумсдену (122–123), на значительную часть посткантовских дискуссий, в том числе в последнее время на работы Брэндома, Хабермаса, Корсгаард, Макдауэлла и Пинкарда. Если, однако, мы рассмотрим с этой точки зрения понятие привычки у Гегеля, то обнаружится, что оно ускользает от этих категорий и «ставит под вопрос дуализм “пространства резонов” (*space of reasons*) и “пространства причин” (*space of causes*)» (122). Лумсден продолжает свой аргумент, утверждая, что гегелевская теория привычки является «предтечей» недуалистической философской традиции, выявляющей «рациональность, вписанную в культурную [или этическую] жизнь саму по себе, а не авторизованную и легитимированную неким единичным автономным агентом»² или «рефлексивными актами мысли автономных субъектов» (123–124). Привычка трансформирует природу посредством самополагания, утверждает основанную на воле самоотжестовленность и устанавливает себя как телесную непосредственность, предполагаемую духовной активностью как таковой. В конце своего эссе Лумсден утверждает, что привычка есть также и «способ, с помощью которого человек может находиться в единстве с природой» (134). Однако, имея в виду, что «природное» в привычке означает для Гегеля ее «непосредственный» характер, — привычка есть непосредственность, лежащая в основе всякой активности духа, и учитывая трансформативный характер привычки согласно Гегелю, я не убежден, что привычка у него имеет отношение к «единству с природой» как таковой. В то же время анализ Лумсдена сам по себе представляется ясным и полезным.

Заключительные эссе по антропологии Гегеля — работы Джеффри Рида (Jeffrey Reid) и Джейсона Хоурда (Jason J. Howard) — сосредоточиваются на «Чувствующей душе». Рид обращает внимание на различие между изданиями «Энциклопедии» 1827-го и 1830 гг. и за-

² *Ethical life* (этическая жизнь) — английский перевод гегелевского понятия *Sittlichkeit* («нравственность»). — *Примеч. перев.*

дается вопросом о том, почему подраздел антропологии издания 1827 г. «Мечтающая душа» был заменен в более позднем издании на «Чувствующую душу». Рид прослеживает генеалогию понятия «мечтающая душа» в текстах Гегеля вплоть до его психологической рукописи 1794 г., после чего рассматривает то, что полагает источником гегелевского понятия «мечтающая/чувствующая душа» — лекционные заметки тюбингенского профессора И. Ф. Флатта по эмпирической психологии. Далее Рид обнаруживает причину замены «мечтающей» души на «чувствующую» в конфликте между Гегелем и Шлейермахером и в противостоянии Гегеля тому, что ему представлялось «религией чувства» последнего. Итогом доминирующего положения чувства по отношению к разуму оказывается для Гегеля безумие, и Рид утверждает, что, во-первых, с точки зрения Гегеля, религиозное рвение есть форма ментальной патологии, и что, во-вторых, то, как Гегель формулирует это рвение, представляет собой скрытый укол в адрес Шлейермахера. В заключение Рид обнаруживает, что мотивировало Гегеля занять более резкую позицию по отношению к Шлейермахеру в издании «Энциклопедии» 1830 г., в переписке 1829 г., где Гегель выражает свое раздражение тем, что он считал нападка на издание 1827 г. «со стороны Шлейермахера и его *Gefühlsschule* (школы чувства)» (49).

Эссе Хоурда посвящено отношению между формой и содержанием в гегелевской антропологической теории эмоций. Хоурд убедительно показывает, что, с одной стороны, у Гегеля есть «во многом инновативная теория эмоций, превосходящая множество верных различий, проводимых в современных исследованиях эмоций» (71), в особенности когда Гегель разделяет эмоции на два типа и наделяет их решающей ролью в переходе к сознанию, в самооценке и в «моральном характере и самоуважении». Хоурд также отмечает, что для Гегеля «эмоции не иррациональны и не “биологически примитивны”», но «интегративны» (80), что, на мой взгляд, существенно для понимания рационального («духовного» или «идеального») характера антропологического у Гегеля. С другой стороны, несмотря на диалектический подход, Гегель все же хочет выдержать «четкое разграничение [...] между формой эмоций и их “содержанием”» (81) — подход, который, как указывает Хоурд, отвергнут в новейших исследованиях, показавших, что «физиология не играет значительной роли в индивидуализации типов эмоций» (81–82). Насколько Хоурд прав в своем взгляде на проблему эмоций у Гегеля, зависит от верности его утверждения, согласно которому «Гегель имплицитно основывается на предположении, что различие [внутренних чувств на эмоции] происходит прежде, чем рефлексивная воля организует и индексирует чувство», что на деле «не может произойти без определенной сознательной интеграции» (82). Как бы то ни было, Хоурд ясно определяет ядро

проблемы и открывает интересные перспективы для дальнейшей работы в этом направлении.

Два эссе в сборнике рассматривают гегелевскую «Психологию». В работе Ричарда Дина Уинфилда (Richard Dien Winfield) предпринимается попытка прояснить один из самых темных и наименее изученных разделов философии субъективного духа — «Практический дух». Уинфилд рассматривает логику «практического духа», содержащуюся в этом разделе, как разработку понятий субъективной воли и свободной воли, как то, что обеспечивает «концептуальные предпосылки для нормативного поведения», и как подготовку к переходу к философии объективного духа и понятию права (201). Чтобы подчеркнуть значение разработки проблемы воли в психологии, Уинфилд обращается к введению к «Философии права», «резюмирующему заключительный раздел философии [субъективного] духа» (202), утверждая тем самым философию субъективного духа как основание философии права. Уинфилд в его тщательном анализе психологии как обеспечивающей «волевые предпосылки рационального действия» посредством рассмотрения «форм воления, не обладающих полной рациональностью» (207) занимает то, что воля есть практическая интеллигенция, и то, как этот факт можно объяснить в контексте гегелевской психологии. Уинфилд показывает, что в основе необходимости дорационального воления лежит тот способ, которым Гегель выводит из него рациональную волю; с этой целью Уинфилд обсуждает три стадии практической интеллигенции: «Практическое чувство», «Влечение и произвол» и «Счастье», а затем сравнивает эту логику с точкой зрения «Философии права».

Отталкиваясь от лингвистической критики Канта Гердером и Гаманом в их «Метакритиках», Джир О'Нил Сербер (Jere O'Neill Surber) исследует, как гегелевская философия языка в «Психологии» «заполняет явную лакуну в трансцендентальном подходе Канта и одновременно устанавливает границы [...] метакритического скептицизма и противостоит ему» (182). В своем обзоре гердеровской «Метакритики» Сербер указывает, что недостаток подхода Канта к познанию и мышлению состоял в «полном игнорировании им роли языка», однако метакритика в свою очередь зашла слишком далеко и превратилась в «совершенный скептицизм» в отношении возможности спекулятивного мышления (184–185). Задача гегелевской теории языка и означивания состоит поэтому в том, чтобы пройти между этими двумя крайностями путем наделения языка опосредующим «систематическим местом» (186). С одной стороны, Гегель в психологии делает язык конститутивной предпосылкой и неотъемлемым элементом логики «теоретического духа», ведущей к мышлению, — логики, которая продвигается от созерцания к представлению и далее к мышлению, и которую Сербер внимательно анализирует (188–194). В то же время эта логика показывает, что язык и означивание принадлежат к

уровню представления, а не мысли как таковой, и если мы верно поймем, как имена функционируют в качестве «чистых лингвистических детерминаций», мы увидим, что, согласно Гегелю, язык не вторгается в мышление и не подрывает его, как утверждают скептики. «Более ограниченная» роль, которой Гегель наделяет язык, — заключает Сербер, — позволяет ему отразить метакритические нападки и «избежать [метакритических] парадоксов», хоть это и приводит к возникновению новых проблем в том, что касается важности именованного для Гегеля вообще и его «Науки логики» в частности (195–196).

Конечно, немного жаль, что на «Феноменологию» и «Психологию» приходится всего по два эссе, и по этой причине, а также в связи с узкой тематикой некоторых эссе и упором на ограниченное количество тем, я не думаю, что «Эссе по гегелевской философии субъективного духа» могут послужить хорошим введением в философию субъективного духа или ее обзором для тех, кто с ней не знаком. Скорее, это типичное академическое издание, обращенное главным образом к исследователям Гегеля и читателям, уже встречавшимся с гегелевской философией субъективного духа и способным поместить эти эссе в более широкий контекст. В таком качестве сборник несомненно выполняет свою задачу и содержит несколько очень хороших работ. Поскольку я не слежу за текущими дискуссиями в аналитической философии сознания, то не могу сказать, насколько этот сборник может быть интересен аналитическим философам, не занимающимся собственно Гегелем. Последнее эссе сборника, написанное Филипом Т. Гриром (Philip T. Grier), представляется наиболее полезным в этом отношении: в нем разбираются две парадигмы отношения между сознанием и природой — «узкая» и «широкая». При этом Гегель, с его трехчастным делением философии субъективного духа (на душу, сознание и дух), оказывается сторонником второй из этих парадигм, которые позиционируются Гриром как две традиции в аналитической философии сознания. В то же время в сборнике нет работ, написанных в континентальной традиции, что отражает доминирующую установку англоговорящего академического философского мира. В целом «Эссе по гегелевской философии субъективного духа» — полезная и нужная книга. Местами, быть может, она предстает несколько односторонней и «базовой», но это говорит лишь о том, что серьезная философская работа с этой областью гегелевского наследия только начинается.

Перев. с англ. Георгия Копылова