

Гегель, Маркс и христианство
Автор Кожев А.

Несведущий читатель может быть введен в заблуждение заглавием книги г-на Нилья. В действительности речь в ней идет совсем не об абстрактном анализе гегелевской категории Опосредования (Vermittlung). В ней рассматривается конкретное содержание всей гегелевской философии. Причем стоит сказать, что автору удалось резюмировать в тексте объемом менее четырехсот страниц чуть ли не всю совокупность гегелевских сочинений.

Да и выбор г-ном Нилем заголовка совершенно обоснован: он свидетельствует о глубоком понимании общей структуры гегелевской мысли. Действительно, тот кто говорит Опосредование, говорит и Диалектика, поскольку все опосредованное является диалектическим, а все диалектическое – опосредовано. Для Гегеля Диалектика есть не что иное, как способ мышления; это не некое искусство изложения философии, но структура самой конкретной реальности; в философскую мысль она проникает лишь настолько, насколько правильно последняя передает эту конкретную реальность в ее целостности. Проводить анализ Опосредования (т.е. Диалектики) в философии Гегеля – значит анализировать саму эту философию во всей полноте ее конкретного содержания. Именно этим и занимается Ниль в своей книге.

Можно лишь пожалеть о том, что автор не написал главы, посвященной формальному анализу самих понятий Опосредования или Диалектики. Но должен сказать, что там, где он время от времени говорит об этом понятии в общем виде, сказанное не является вполне корректным (см., например, с. 70, примечание 10; сс. 102 – 104, 357).

Относительное недопонимание Диалектики у Гегеля не мешает тому, что Ниль сделал весьма верный обзор того содержания диалектической философии, которое им разбирается. Однако недопонимание все же является серьезным, а это приводит к глубоко ложным комментариям, следующим за верно изложенными теориями. Этот явный парадокс объясняется тем, что диалектические гегелевские тексты являются по необходимости двусмысленными (а иной раз сознательно так написаны) – это признает и сам Ниль (см. сс. 17, 214, 332). Тот же самый текст при адекватном и корректном изложении может означать совершенно различные вещи – все зависит от способа его чтения. Так, Ниль читает тексты и дает им толкование (при всех его оговорках, см. сс. 214, 351, 369) в теистическом или даже теологическом смысле. На самом же деле излагаемые им тексты выражают радикально атеистическую мысль.

Стоит сказать, что это серьезное недоразумение имеет место с тех пор, как существует гегельянство, и связано это с особым характером гегелевского атеизма. Гегель не был атеистом в обиходном значении этого слова, он не отрицал христианского понятия Бога, не отвергал и самого его существования. В гегелевской философии мы часто встречаем теологические формулировки. Но в более глубоком смысле слова эта философия является все же радикально атеистической и безрелигиозной. Ведь одной-единственной реальностью христианского понятия Бога для этого философа выступает Человек, взятый в тотальности его исторической эволюции, проходившей в пределах природы; эта тотальность (целиком и полностью) завершается Мудрецом (Гегелем), который открывает ее самой себе посредством имеющегося у него о ней абсолютного Знания. Достаточно правильно истолковать сами понятия Опосредования или Диалектики (или, если угодно, Отрицания, Времени, Истории), чтобы понять, что иначе и быть не могло.

В следующем ниже тексте я попытаюсь напомнить о подлинном значении гегелевской Диалектики (= Опосредования), чтобы помочь читателю в понимании превосходного обзора г-ном Нилем философии Гегеля, несмотря на спорные (в основном) его комментарии.

Вульгарные науки имеют дело с абстракциями. Они заняты частными сущими, которые изолируются ими «посредством абстрагирования» из целостности действительной вселенной, частями которой они являются. Напротив, гегелевская философия, точнее абсолютное Знание, занята Бытием в его конкретной действительности. Иначе говоря, это Знание ни от чего не абстрагируется (даже от себя самого) и открывает (описывает) тотальность того, что есть. Можно сказать, что «объектом» абсолютного Знания выступает Тотальность; это Знание есть анализ и реконструкция Тотальности, отталкивающиеся от конститутивных элементов (Momente), обособленных посредством анализа. Однако Тотальность того, что есть, также предполагает Знание, открывающее эту Тотальность, насколько само это Знание является действительным. Поэтому можно было бы сказать, что Тотальность, конкретное действительное Бытие, есть и открываемый «объект», и открывающий «субъект». Именно поэтому конкретное Бытие есть Тотальность; или, что то же самое, оно является Истинным (das Wahre), или Понятием (Begriff), или абсолютной Идеей.

И все же, говоря о том, что действительное конкретное Бытие есть Тотальность, Понятие, или Идея, Гегель указывает на нечто большее, чем банальное напоминание о том, что данная конкретная реальность конституируется всем тем, что существует. Термин Тотальность имеет у Гегеля техническое, если угодно, «диалектическое» значение. Тотальность есть синтез Тожества (= тезис) и Отрицания (= антитезис). Именно потому что конкретное действительное Бытие есть не только Тожество (с самим собой), но также Отрицание (себя самого), это Бытие является одновременно «субъектом» и «объектом», т.е. бытием, которое открывает себя себе самому посредством (дискурсивной) мысли и мыслью, реализующей себя в бытии (как истина); оно мыслит само себя, говоря о собственной конкретной действительности или о тотальности того, что существует.

Тотальность существующего не остается вечно тождественной себе самой. Разумеется, она всегда остается такой, какая она есть, а именно как Тотальность (взятая как Тожество). Но она всегда является и иной, отличной от себя; она отрицает то, чем она является, она отрицает себя как сущую и выступает как Тотальность (взятая как Отрицание) лишь как тотальность своих самоотрицаний. Иначе говоря, конкретное действительное Бытие изменяется и есть не что иное (или есть то же самое), как тотальность своих последовательных самоотрицаний. Таким образом, Тотальность не есть ни чистое самотождественное Бытие (Sein), ни просто нечто иное, нежели Бытие, т.е. Ничто (Nichts), но синтез их двоих, или Становление (Werden). Если сказать иначе, Тотальность есть уничтожение Ничто в Бытии через уничтожение (самотождественного) Бытия; она есть временность той пространственности, которая есть. Тотальность тем самым выступает как время, которое есть как пространство, либо как пространство, которого нет, коль скоро оно было уничтожено временем – временем, ставшим прошлым.

Можно сказать, что темпорализация Бытия вычитает бытие из Бытия. Ведь прошлое бытие отличается от бытия настоящего лишь тем, что его уже нет, а бытие будущее тем, что его еще нет. Понятие «Бытие» отлично от Бытия лишь тем, что оно не есть в той же степени, как есть Бытие. Можно поэтому

сказать, что темпорализация (= Негативности) трансформирует Бытие (= Тождеству) в Понятие Бытия таким образом, что Тотальность (= Тождество + Отрицание), будучи Понятием-которое-есть, или понятием-Бытием, одновременно оказывается и «субъектом», и «объектом», сущим и мыслью, одним словом, абсолютной Идеей, или Знанием.

Гегель выражает эту «диалектическую» (= тринитарную) концепцию действительного конкретного Бытия, говоря, что это Бытие есть не только в-себе (an sich = Тезису, или Тождеству), но также для-себя (fuer sich = Антитезису, или Отрицанию); оно есть в-себе-и-для-себя (an und fuer sich = Синтезу, или Тотальности). Он говорит также, что конкретное действительное Бытие всегда есть диалектически снятое, упраздненное (aufgehoben): в Антитезисе (и посредством Антитезиса) Бытие упраздняется, или отрицается, в качестве Тезиса, или Бытия, как данности; однако, подобно тому как А сохраняется в не-А, отрицаемое Бытие сохраняется в своем существовании, ибо Антитезис столь же существует, как и Тезис; наконец, подобно тому, как не-А определяется не только своим «не», но также своим А (будучи при этом чем-то иным, чем А, т.е. В), точно так же сохраненное в отрицании и посредством отрицания Бытие есть нечто иное, нежели подвергнутое отрицанию Бытие. Можно сказать, что упраздненное-сохраненное Бытие повышается в своем бытии, так как, будучи подвергнутым отрицанию как данное, оно транс-формируется или сформировано (gebildet = образовано), а потому выступает уже не как «грубая материя», но как «обработанный продукт». Наконец, Гегель подводит итог всему сказанному выше, говоря, что конкретное действительное Бытие опосредовано (vermittelt) в своем существовании. Бытие есть Тотальность, т.е. понятие Бытия или действительная Идея, поскольку Тождество Бытия было опосредовано Отрицанием: Бытие отрицает свое бытие как данность; в темпорализации посредством самоотрицания оно творит себя этим Опосредованием как раскрывающее себя или как мысль о Бытии.

Такова в кратком виде «диалектика» в онтологическом плане. Уже здесь можно видеть, что эта «диалектика» является по своей сущности атеистической. (Один из главных подтверждающих это «диалектических» текстов, кстати, приводится Нилем. См. с. 80, прим. 28.)

Действительно, Бытие есть Тотальность, т.е. мысль или «субъект», который можно было бы попытаться назвать «Богом», лишь в той степени, в какой им предполагается Негативность. Но эта Негативность есть чистое ничто (reines Nichts) помимо наличного «данного» Бытия (которое лишь «язычник» мог бы квалифицировать как «божественное»). Рассматриваемый Гегелем «субъект» тем самым не творит Бытие из ничто. Напротив, он в состоянии быть или творить себя самого только через отрицание наличного бытия, которое им, следовательно, предполагается: он способен выводить свое собственное бытие лишь из бытия, которое ему дано и которое тем самым от него независимо. Бытие или уничтожение «Субъекта» есть темпорализирующее уничтожение Бытия, которое должно существовать до того, как его уничтожат; бытие «Субъекта» поэтому с необходимостью имеет свое начало. Будучи (временным) уничтожением ничто в Бытии, будучи уничтожающим ничто (как Время), «Субъект» по существу есть отрицание себя самого; тем самым он имеет и свой конец. Если это так, то очевидно, что такой «Субъект» никак не может быть «божественным». (В цитируемом на с. 80 тексте Гегель говорит: «Ничтожащее беспокойство бесконечного существует лишь через бытие того, что им уничтожается». Очевидно, что «бесконечное», которое есть лишь отрицание конечного, т.е. не-конечное, не самостоятельно в своем бытии, а тем самым не имеет характера «божественной» бесконечности.)

Все это становится намного яснее, когда мы нисходим к метафизическому плану. Действительное конкретное Бытие выступает здесь как объективная действительность (Wirklichkeit). Разумеется, нет объективной реальности там, где не было произведенных «субъектом» операций абстрагирования. Объективная Действительность есть, по определению, Тотальность. Эту объективно действительную тотальность Гегель именуется «Духом» (Geist). Вся метафизическая проблема сводится тем самым к вопросу о знании того, каков «поистине», или «объективно», этот Дух – такой, каким он открывается самому себе.

Прежде всего становится ясно, что объективная Действительность не ограничивается одной Природой (как раз поэтому Гегель именуется ее «Духом»). Ведь действительность предполагает все объективно реальное, а тем самым все то, что здесь и теперь осуществляет себя через все. Однако здесь и теперь имеются не только «природные», «начальные» или данные реальности, скажем, вроде дерева, но также дерево, превращенное в бумагу посредством труда, слов, написанных на этой бумаге, – слов, имеющих смысл, в том числе и тот, что эти слова открывают природную реальность (например, указывающие на то, что эта реальность не исчерпывает объективную Действительность). Иначе говоря, реальность того, что мы называем «историческим миром» и «вселенной рассуждений» (или, еще короче – «человеком») столь же объективна, как и реальность того, что называется нами «миром природы» или «природой». Объективная Действительность или Дух не сводятся к одной Природе или нечеловеческому миру, независимому от человеческой реальности, ни к одному Человеку или человеческой реальности, независимой от природного мира. Дух есть Мир-природы-предполагающий-человека или, что то же самое, Человек-в-мире. Подобно тому как объективная природная реальность является не чем-то изолированным, т.е. абстракцией от действительных связей, соотносящих ее с окружающим пространством в настоящем или с привязкой к ее прошлому и ее будущему, но выступает как неразрывная совокупность природного пространственно-временного мира, точно так же объективная человеческая реальность не есть тот или иной «индивид», взятый в его фиктивной изолированности, но представляет собой единство исторической эволюции человечества, протекающей в пределах природного мира.

Объективная Действительность является не Природой, но Духом, ибо вселенная предполагает человека, выступающего по сути своей как нечто иное, нежели животное, растение или некая неодушевленная вещь. Обитая в мире природы, человек ведет в ней «противоприродную» жизнь, которая возможна ровно настолько, насколько он творит не-природный, технический или «исторический» мир. Этот мир может быть создан человеком только посредством транс-формации или «формирования» природных данных (= первоначальным материям), т.е. посредством объективно реального отрицания объективной природной реальности; этим отрицанием выступает Действие (Tun) в собственном смысле слова. Человеческая объективная реальность есть тем самым «антитезис» отрицания тождественной себе Природы или «тезиса». Вот почему объективная Действительность «синтетична», или «опосредована» (или «диалектически упразднена»), а тем самым «духовна» – она является объективно действительным Духом.

Человек есть Действие в объективной реальности. Иначе говоря, он реален ровно настолько, насколько действительно или «объективно» он отрицает природную реальность. Можно сказать, что он трансцендентен по отношению к природе. С одной стороны, он свободен в отношении к ней; он способен отрицать природу в ее наличной данности, а потому ею не детерминирован; он может даже отрицать себя самого как нечто данное, или «природное». С

другой стороны, осуществляя себя посредством негации, человек не проистекает из природы как результат ее «естественной» эволюции: он творит себя свободно, созидая исторический мир. Наконец, отрицая наличную природу, он противопоставляет ей себя и он противопоставляет ей то, что еще не стало объективно реальным, хотя соотносит эту ирреальность с реальностью: он противопоставляет природной данности проекты (= идеи), которые осуществляет с помощью отрицающего данность Действия. Он противостоит природе как «субъект», противостоящий «объекту». Будучи Действием, он также является наделенным смыслом Рассуждением, дискурсом, который своим смыслом открывает как противостоящую человеку реальность, так и то, что создается им как человеческая реальность. Поэтому, будучи Человеком-в-мире, Дух есть «плоть», сделавшаяся «Логосом». Это объективная действительность, наделенная смыслом, а следовательно и ценностью. Он есть свободная творческая действительность, открывающая реальность (= Тотальности), и открывающая ее как реальную. Если угодно, эта реальность бесконечна (по крайней мере, как не-конечная); будучи способной отрицать конечность всякой данности, она не ограничивается такой конечностью, пределом или «определенностью» (Bestimmtheit). Метафизическая антропология Гегеля содержит в себе фундаментальные категории христианской теологии. Однако можно ли сказать, что трансцендентность гегелевского Духа есть нечто большее, чем трансцендентность человека по отношению к природе? Можно ли сказать, что объективная Действительность есть для Гегеля нечто иное, нежели природное и человеческое? Можно ли утверждать, что Дух, о котором он говорит, есть Бог?

Целый ряд текстов совершенно однозначно принуждает к негативному ответу. Один такой текст – довольно поздний – Ниль приводит (с. 368, прим. 15), но не делает из него обязывающих к тому выводов. «Кажется, – пишет здесь Гегель, – что Weltgeist теперь (т.е. в момент, когда всемирная история завершается вместе с появлением Мудреца, или гегелевского абсолютного Знания), сумел уловить себя как абсолютный Дух... Борьба конечного сознания с абсолютным сознанием, казавшимся ему чем-то внешним, завершилась. Абсолютное сознание достигло той действительности, которой оно было лишено ранее» (подчеркивание принадлежит мне. – А.К.).

Этот текст совершенно ясен. Weltgeist – это человечество в своей исторической эволюции в рамках природного мира. К концу этой эволюции человек в лице Гегеля «уловил себя как абсолютный Дух», который ранее именовался «Богом»; Гегель постиг это и провозгласил, что именуемая ранее «Богом» действительность есть человеческая действительность, взятая в тотальности своего завершеного исторического развития. До пришествия гегелевского знания «абсолютное сознание казалось внешним» человеку. Именно поэтому догегелевский человек называл его «Богом». Но это было лишь иллюзией. На деле теология всегда была бессознательной антропологией; человек, не отдавая себе в том отчета, проецировал вовне идею о самом себе, или идеал того совершенства, к которому сам стремился. Под конец истории (а именно поэтому она завершается) самый возвышенный идеал, предполагаемый христианским богословием, реализован человеком. Человек более не преодолевает самого себя, а его человеческая реальность (созданная им ранее) теперь не выступает для него пределом или «определением». Можно поэтому сказать, что «конечное сознание перестало быть конечным». «Именно так» Бог «получил» объективную действительность, которой «он был лишен ранее». До завершения истории, т.е. до совершенства человека, «абсолютное сознание» было только «представлением» (антропологическим бессознательным), выносившимся вовне (Vor-Stellung),

проецируемым и именуемым «Богом». Абсолютный Дух объективно реален лишь как конечное или человеческое сознание, которое перестало быть конечным, вернувшись к себе в циклическом движении абсолютного Знания, т.е. полного или совершенного самопостижения. Абсолютный Дух поэтому «бесконечен» только в смысле не-конечности: он бесконечен как достигнутое деятельное отрицание конечности тождественной, или природной, данности, которая им предполагается. Именно поэтому Дух не является Богом, но просто пространственно-временной тотальностью объективной действительности (природы и человека или Человека-в-мире).

Однако не так уж важны отдельные тексты. Именно целое диалектической философии Гегеля несовместимо с каким бы то ни было теизмом.

С одной стороны, «диалектическая» духовность есть отрицание природного; она есть чистое ничто «до» существования природы и она оказалась бы чистым ничто, не будь природы или если бы последняя перестала существовать. Нет внемирского, т.е. трансцендентного Духа в теистическом смысле этого слова. С другой стороны, «диалектический» человек творит себя как человек, отрицая себя как часть природы или как некую «данность» вообще; поэтому он пребывает в становлении, он «историчен», становясь во времени иным, чем он был в любой заданный момент. Однако он остается человеком, преодолевая самого себя, а потому духовное осуществляется через трансцендирование природной реальности, но никогда не может трансцендировать человеческую реальность. Духовно все то, что не-природно, но все не-природное является человеческим и только человеческим.

Были попытки интерпретировать диалектическую метафизику Гегеля как описание «становления Бога» («пантеизм»). Но если даже мы неожиданно признаем, что выражение «становление Бога» имеет какой-то смысл, следует сказать, что без насилия над языком невозможно назвать «божественным» то становление, которое имеет в виду Гегель. Имея начало и конец, это историческое становление по сути своей конечно в собственном смысле слова. История с необходимостью имеет начало: ведь если человек есть отрицание природы, то должен существовать мир без человека до того, как в мире появились люди. У истории имеется столь же необходимый конец. Точнее говоря, мы не можем сказать что-либо доказательное или истинное относительно наличия у истории цели и не была ли она уже достигнута. В самом деле, если имеется Тотальность, а не просто Тождество, т.е. если Бытие есть Становление, становление (= изменению) бытия постепенно превратит в относительное заблуждение (относительную) истину рассуждения, корректно раскрывшего бытие как оно есть на данный момент (в его тождестве с самим собой). Чтобы в том, что становится, имелась (абсолютная) истина, становление должно было бы завершиться. А в бытии меняется или не меняется человеческая реальность. Следовательно, чтобы имелась истина, которую можно было бы назвать универсально и вечно (= необходимо) значимой, т.е. истиной в собственном смысле слова, история должна была бы завершиться. В противном случае или нет Истины, Знания (Wissen) в полном смысле слова, и единственным возможным отношением к миру является Скептицизм – с его компенсацией в виде иррациональной (= бес-связной) Веры (Glauben), которая никогда не «закрывает круг» своего дискурса или размышления («лакуной» в рассуждении неизбежно оказывается само понятие божественного «откровения»), – или у истории есть конец, и Дух конечен в своей объективной явленности, будучи человеческим духом. В любом случае, отсутствует возможность теологии, нет науки (Wissen) о Боге.

Конечно, конец истории не является пределом, положенным человеку извне; можно сказать, история беспредельна. Ведь человек способен отрицать все что угодно, и он перестает отрицать и меняться лишь тогда, когда сам этого не хочет. Он завершает свое становление только в том случае, если он совершенно удовлетворен (Befriedigt = утолен; см. выше: «борьба конечного сознания с абсолютным сознанием... прекратилась») тем, что есть. Точнее, он удовлетворен тем, что им сделано, поскольку это он создал самого себя – посредством отрицания того, что его не удовлетворяло вовне или в нем самом. А так как только человек способен отрицать, и отрицать самого себя, то совершенно его удовлетворяющее совершенно в полном смысле этого слова: оно является чем-то уже непревзойденным. Таким образом, Гегель сохраняет понятия совершенства (утоляющего) и утоления (совершенного), которые до него были в плену у теологического мышления. Однако у него они обретают атеистический смысл, ибо Бытие совершенно, поскольку оно удовлетворяет, а удовлетворяет оно своим совершенством, и делает это не Бог, но человек в мире: Мудрец, обладающий абсолютным Знанием, являющийся тем самым Истиной (= Логосу).

Атеизм онтологической и метафизической «диалектики», краткий анализ которой был проведен выше, целиком согласуется с феноменологической «диалектикой» Гегеля.

Когда мы спускаемся от метафизического плана к плану феноменологическому, объективная Действительность становится эмпирическим Существованием (Dasein). Действительное становится «феноменом», т.е. реальное «открывается» как целостность «объектов», противостоящих многообразию «субъектов», наделенных способностью рассуждения; иначе говоря, реальность «явлена» (erscheint) как наделенная словом экзистенция людей, говорящих с самими собой и с другими людьми, в том числе обо всем их окружающем и ими самими не являющемся. Для Гегеля эта экзистенция по сути своей является конечной и смертной; только потому, что она смертна, она способна открываться и открывать. Нет «откровения» помимо конечности и смерти. Поэтому и «Бог» должен был умереть, чтобы окончательно и совершенно «открыться» (Христос); он должен был стать «человеком», а тем самым перестать быть «Богом» (единственной – теистической – ошибкой христианства является воскресение); пока он остается «Богом», он неизбежно скрыт (по той простой причине, что Бог не является, что Бога нет). Открывающиеся и открывающие экзистенции имеются для Гегеля лишь потому, что на земле есть смертные в полном смысле этого слова люди: способные, с одной стороны, добровольно погибнуть без всякой «биологической необходимости» (рискуя жизнью в борьбе за престиж), а с другой стороны (в абсолютном Знании), целиком осознающие свою сущностную конечность (и полностью удовлетворенные самим этим сознанием). Если же человек поистине смертен, если он уничтожается смертью и в смерти, то Бога нет. Ведь «божественным», или «трансцендентным», внемирским может быть только «естественное место» (аристотелевский «топос», к тому же воображаемый) людей «после их смерти»: существование Бога могло бы проявиться лишь как жизнь после смерти или воскресение человека (евангельская «благая весть»).

Эта имплицитно атеистическая конечность феноменологической диалектики выявилась уже в тот момент, когда молодой Гегель впервые обнаружил факт диалектичности. Кстати, это открытие произошло в феноменологическом плане. Г-н Ниль обоснованно подчеркивает то, что первым человеческим диалектическим феноменом, представленным Гегелем, была Любовь (Liebe). Речь идет о любви между смертными по сути своей существами.

Любовь диалектична, ибо она представляет собой Тотальность, а не простое Тождество. Любящие (Liebende) соединены и едины. Но их абсолютное единство есть соединение двух «раздельных» существ, явственно автономных или различных (различие = отрицанию, Негативности). Вот почему «тотальность» двух любящих есть нечто иное, чем каждый из них, взятый в своем «тождестве» с самим собой; «тотальностью» их является дитя. Так как дитя есть тотальность («со-единение» любящих), а не просто тождество, он есть человеческое существо, воспитуемое и воспитанное. Ребенок есть тотальность, так как родители его «разделены», несмотря на их любовное единение, ибо они являются свободными и автономными индивидами. Они таковы, поскольку смертны – каждый из них должен умереть сам за себя, вопреки той любовной связи, которая их соединяет друг с другом. Именно потому, что родители смертны, дитя является человеком. И эта смерть (= Негативности) родителей – не только в биологическом, но и в человеческом плане. Человеком дитя является только потому, что родители его воспитывают. Однако, воспитывая, они готовят «новое поколение», которое переводит их самих – вместе с их идеями о себе и о мире – в небытие исторического прошлого, которое будет жить лишь в воспоминании (Erinnerung) ребенка. Любовь, смерть и историчность, т.е. человечность человека, выступают вместе в самом начале диалектического анализа Гегеля. Однако этот первый набросок феноменологической диалектики не удовлетворил Гегеля. Он не говорит нам, по какой причине. Но вслед за г-ном Нилем мы можем предположить, что Гегель оставил (точнее, преобразовал) диалектику любви, поскольку она не охватывала феномена истории. Конечно, диалектическая концепция любви позволяла понять историчность человека. Но исходя из нее, нельзя было получить «дедукцию» (= апостериорной реконструкции, т.е. «понимания») конкретного содержания всеобщей истории. Поэтому мы видим, как между 1800 и 1806 гг. в разных текстах Гегеля возникает новая феноменологическая диалектика, четко ориентированная на историю. В этих работах мы получаем новую диалектику, причем не имеющую явных связей с диалектикой любви. Тем не менее, кажется, мы могли бы восстановить этот переход.

Человеческим в любви является то, что желание в ней не прямо (= «непосредственно», unmittelbar) направлено на эмпирическое природное сущее. Желание этого сущего (тела) «опосредовано» (vermittelt) желанием того, кого мы желаем: животное хочет самку (сексуальность), мужчина желает желания женщины (эротизм). В конечном счете любовное желание есть желание самой любви: любящий желает быть любимым, он может быть «удовлетворен» одной лишь этой взаимной любовью без всякой «материализации». Свойством любви является приписывание абсолютной (= универсальной) ценности исключительной неповторимости (= «частности») того, кого мы любим («нет никого, кроме тебя, ни на земле, ни в небесах»). Любить – значит осуществлять синтез частного (= Тождества) и всеобщего (= Отрицания, поскольку всеобщность есть отрицание частного); это значит, что мы созидаем самих себя как такой синтез, т.е. как «тотальность».

Однако «тотальность» любви по сути своей ограничена. Именно поэтому, с общей точки зрения, существование человека, поистине заслуживающего такого наименования, не исчерпывается любовной удовлетворенностью. Поэтому и для самих христиан любовь – даже в своей всеобщей форме «милосердия» – не служит истинным двигателем всемирной истории. Любовь сущностно ограничена, так как она придает абсолютную ценность не действию (Tun), а наличному бытию (Sein) любимого; мы любим кого-то «беспричинно», иначе говоря, просто потому, что он есть, а не в силу того, что он

делает. А наличное бытие ограничено уже тем, что оно дано, что оно тождественно самому себе, а потому отлично от всего того, что им не является. Только отрицающее действие может преодолевать стоящие перед ним границы и универсализировать само бытие того, кто действует и творит самого себя через активное отрицание наличного бытия, каковым он является. Соотнесенная с наличным бытием любовь не порождает поистине деятельного (= отрицающего) поведения. Она остается по сути пассивной, бездеятельной или недейственной. Она вечно ограничивается статичными пределами того бытия, к которому она относится. Вот почему любовь, в лучшем случае, могла помочь возникновению человеческой Семьи на узком природном основании (едва расширенным за счет «круга друзей»), которое все сужалось по ходу истории. Она никогда не могла создать Государство или граждан, действующих во имя общей экспансии Государства.

Чтобы уловить феномен истории и исторического человека, нужно заменить ограниченную и пассивную диалектику любви всеобщей диалектикой действия. Именно это и делает Гегель, универсализируя свою первоначальную диалектику любви. «Любящий» желает быть признанным как абсолютная ценность любимым им существом (либо неизбежно ограниченной группой «родственников» или «друзей»). Исторический человек стремится к всеобщему признанию абсолютной ценности своей частности: он хочет быть «единственным в своем роде» и все же «универсально ценным». А так как границы его наличного бытия, равно как данная структура окружающих его природного и человеческого миров противятся такому универсальному признанию его частности, он преобразует этот мир и преобразует себя самого посредством ряда отрицающих действий. Именно его действия ведут к его признанию; он признается как действующий. Целостность отрицающих частности действий, имеющих в виду всеобщее признание, составляет содержание всемирной истории. Подлинное бытие человека есть это историческое действие, которое «опосредует» его природное наличное бытие через универсализирующее отрицание его частности.

Г-н Ниль ошибочно утверждает (см., например, с. 16, с. 255), что идея такого «опосредования» историей, т.е. исторического действия отдельных лиц, имеющих целью своею всеобщее признание, поздно появляется в гегелевской мысли. Для Нила (см. с. 16) опосредование через любовь сначала заменяется «психологическим опосредованием» (Феноменология духа), а затем «спекулятивной рефлексией» (Логика, Энциклопедия), тогда как «тождество между логикой и историей» вводится Гегелем только «под самый конец». Вообще говоря, г-н Ниль просто приводит хронологическую последовательность текстов Гегеля, которую выдает за этапы эволюции гегелевской мысли. Это нам ничего не дает. Эволюция мысли Гегеля завершается в тот самый момент, как он открывает (1800 г.) диалектику Признания (Anerkennung) или Действия (Tat), которой он заменяет диалектику любви. С этого момента и на протяжении оставшихся ему тридцати двух лет жизни Гегель лишь раскрывал различные дополнительные стороны диалектики, общая схема которой была им открыта в юношеский период. Он начинает описание тотальности феноменологического плана в Феноменологии. Затем, в Логике, он проводит полный анализ онтологического аспекта. Наконец, целостность метафизического аспекта выявляется в Энциклопедии. Что же до посмертных публикаций, то в них Гегель одновременно обращается к феноменологическому, метафизическому и онтологическому аспектам при описании различных «конститутивных элементов» (Momente) той же самой тотальной диалектики, которая осуществляется и открывается как всеобщая история: элементы политические, юридические, эстетические, религиозные и т.д. (в конце мы обнаруживаем философские).

Открыв понятие Признания, Гегель нашел ключевое понятие всей своей философии. Именно анализ этого фундаментального понятия помогает постижению связи различных аспектов и элементов гегелевской диалектики, равно как взаимоотношения между различными философскими трудами Гегеля. Желание признания в конечном счете есть желание желания. Ведь хотеть быть признанным как ценность, значит хотеть быть «желанным» в широком смысле слова (например, чтобы тобой «восхищались»). Всякое желание (скажем, голод) не является эмпирической реальностью, но наличием или отсутствием такой реальности (например, пищи). Если мы действуем в соответствии с желанием желания, то мы действуем сообразуясь с тем, что не существует (еще) в природном или наличном мире. Поэтому существо, которое создает себя в действии такого рода и через него (лучше даже сказать – в качестве такого действия), само не является природным, является «духовным» или человеческим в полном смысле этого слова. Однако духовное объективно реально лишь настолько, насколько оно входит во взаимодействие с природной объективной реальностью и способно при случае ее устранить (отрицать). Человек поэтому действителен как человек в зависимости от того, насколько он отрицает себя как данность, т.е. как «естественное» или «животное» существо, единственно в целях желанного признания. Иными словами, человек реализует себя, лишь рискуя своей животной жизнью в борьбе за признание. Такая борьба на смерть (Kampf auf Leben und Tod) становится неизбежной при встрече двух желаний признания. Действительно, нельзя быть удовлетворенным, не будучи «признанным» тем, кого мы сами «признаем», а это вначале неизвестно. Поначалу есть стремление быть «признанным» всеми, никого «не признавая» в ответ. А так как желание признания, по определению, сильнее животного инстинкта самосохранения, два человека, воодушевленных желанием одностороннего признания вступят в схватку, ведущую к смерти одного из них.

Однако мертвец уже не является человеком, его нет – нельзя получить признание от несуществующего. Чтобы признание было действительным и стало человеческой объективной реальностью (ведь человек человек и одновременно «объективен» лишь будучи «признанным»), один из соперников должен согласиться на то, что он признает другого, не будучи сам им признан; приходится подчиниться другому. Это решение прервать борьбу и подчиниться связано со страхом смерти (Furcht), но оно столь же «свободно» (= непредсказуемо) или «не-естественно», как решение вступить в борьбу и вести ее до конца. Ничто не предрешает для будущего победителя победу, ничто не предрешает для будущего побежденного поражение.

Противники творят себя актом абсолютной свободы в борьбе за престиж, борьбе, в которую они свободно вступили, чтобы стать победителем и побежденным. Поэтому побежденный столь же человекен, как и победитель, хотя они человекны по-разному: один – Господин, другой – Раб. Очевидно, что в природном, или животном, мире нет ни Господства (Herrschaft), ни Рабства (Knechtschaft).

Человек не создает свою человечность в изоляции. Творя себя в борьбе и через борьбу не на жизнь, а на смерть за признание, он с неизбежностью выходит из нее как Господин раба или как Раб господина. Эта борьба тем самым создает человеческую реальность как сущностным образом социальную в точном смысле этого слова. Но борьба создает эту реальность и как политическую; признанный другими в своей человеческой реальности и в своем человеческом достоинстве признан ими и политически; он является Гражданином (Buerger) Государства, сформированного теми, кто его признает и им, в свою очередь, признан .

Наконец, созданная борьбой за признание реальность является и юридической. Ведь если борьба идет по поводу какой-то вещи или женщины, то ведется она не за простое обладание женщиной или вещью (иначе это была бы чисто животная борьба). Один борется с другим, с тем чтобы этот другой «признал» его «исключительное право» на вещь или на женщину: в конечном счете человек борется за право. Вот почему в итоге борьбы за признание появляется законная собственность (законная супруга) и человек как собственник (супруг) или «юридический субъект» вообще.

Анализ понятия Признания открывает нам тем самым происхождение и природу составных элементов – юридических, политических, социальных – человеческого или исторического существования. Но этот анализ помогает нам увидеть и понять многое другое.

Чтобы реализовать или «объективировать» одностороннее признание со стороны раба, господин принуждает последнего работать на себя. Этот принудительный труд исключительно на пользу господина осуществляется вопреки природным инстинктам раба. Иначе говоря, это тоже «противоприродное» действие, т.е. действие «духовное», или специфически человеческое. Именно этот собственно человеческий Труд (Arbeit) преобразует самую сущность природного мира, создавая в пределах природы мир техники, в котором протекает ход всеобщей истории.

Трудясь, человек противостоит природе, он ее пре-образует, т.е. отрицает ее как данность. Можно сказать, что, работая, человек противостоит природе как «субъект» противостоит «объекту», находясь с ним во взаимосвязи. Раб трудится, подчиняясь приказам господина. И то, что является естественным желанием господина (желание пищи, например) есть лишь «абстрактная идея» для раба, который трудится, чтобы удовлетворить желание, коего не испытывает сам. Следовательно, он трудится во имя чего-то ирреального, идеи, представляющей собой проект будущего. Поэтому его труд преобразует природную данность. А из этого следует, что там, где речь идет о труде в полном смысле слова, мы неизбежно имеем дело и с Рассудком (Verstand), т.е. со способностью оперировать абстрактными понятиями, или, если угодно, с дискурсивной Мыслью (Denken, Sprache). Работая, человек говорит. Он говорит о своем труде и в целях своего труда; совокупность этих трудовых дискурсов конституирует вульгарные (нефилософские) науки о мире и о человеке; все эти науки более или менее «технические» – они происходят из труда и имеют труд своей конечной целью.

Однако, говоря, раб не довольствуется описанием наличного мира для преобразования его с помощью труда. Не будучи признанным, не будучи удовлетворенным миром и в мире, он его критикует в дискурсе, который вербально мир «отрицает». На его месте он конструирует воображаемый мир, который отвечает его идеалу еще не осуществленного удовлетворения. Вот почему человек, работающий как раб, неизбежно создает идеальный и вымышленный универсум Искусства и Религии. Этот мир развивается параллельно реальному миру, в котором осуществляется идеал. Поэтому мы имеем всеобщую историю, которая рождается из «первоначальной» борьбы за признание и длится до тех пор, пока не будет полностью удовлетворено желание признания, а не одну лишь историю труда. Это – история научной и критической мысли, равно как всех форм искусства и религии.

Тем не менее История есть по существу история кровавой борьбы за чистый престиж – она ведется за всеобщее признание. С одной стороны, каждый господин стремится быть признанным всеми людьми. Поэтому «Государство», гражданином коего он является, есть по существу военное государство, стремящееся стать всемирной империей. С другой стороны, раб не до

бесконечности удовлетворяется воображаемым удовлетворением, которое он получает от искусства и от указующей на потустороннее религии. Он пытается заставить господ признать себя. Тем самым он стремится их упразднить в качестве господ. Вот почему Государства, в которых есть какие бы то ни было рабы (т.е. есть «классы»), являются аренной кровавой борьбы, целью которой выступает установление социальной однородности. Поэтому история есть более или менее непрерывная цепь внешних войн и кровавых революций. Но у этой последовательности есть цель, а тем самым и конец. Будучи рожденной из желания признания, история с необходимостью остановится в тот момент, когда желание будет полностью удовлетворено. А это желание будет удовлетворено, когда каждый будет признан в своей человеческой реальности и в своем человеческом достоинстве всеми другими, а эти другие признаны каждым из них в своей реальности и в своем достоинстве. Иначе говоря, история остановится, когда человек будет полностью удовлетворен в силу того, что является гражданином универсального и гомогенного государства или, если угодно, бесклассового общества, охватывающего все человечество.

История, которую имеет в виду Гегель, не есть «история» в обычном смысле слова – политическая, социальная, экономическая история. История наук, искусств, религий для него является историей «идеологий», рождающихся в действительном историческом процессе; это – своего рода идеальная «надстройка», обладающая смыслом и возможностью существования лишь на основе действительного «базиса», образованного целостностью политической и социальной борьбы, осуществленного человеком труда. Однако, всячески подчеркивая эту сторону (если угодно, «материалистическую») гегелевской диалектики, определившей все мышление Маркса, не следует забывать о том, что эта историческая диалектика для Гегеля выступает и как нечто иное, чем борьба и труд, наука, искусство или религия.

Очевидно то, что действительность, рождающаяся из желания признания, осуществляющаяся и объективирующаяся через борьбу за признание, может быть только сознающей себя действительностью. Ведь нельзя быть по настоящему «признанным», не осознавая признан ты или нет. (Мы никогда не «признаем» животное или какой-нибудь предмет, даже если сильно их любим.) Вот почему, говоря, что человек есть Признание, Гегель говорит также, что он есть Самосознание (Selbstbewusstsein; разумеется, оно предполагает сознание внешнего мира – Bewusstsein). Иначе говоря, удовлетворенность от признанного совершенства гражданина универсального и гомогенного государства не «непосредственна», она «опосредована» полнотой самосознания (как раз поэтому эта удовлетворенность является подлинно человеческой). Человек не может быть совершенно удовлетворен, если он целиком не осознает свою удовлетворенность. Но так же как действительное совершенство гражданина есть итог целостной исторической эволюции, предшествующей его появлению, так и полнота самосознания есть лишь интеграция прежних актов самосознания, осуществлявшихся по ходу истории. Всеобщая история в конечном счете есть история Самосознания. Человек сражается и трудится для самореализации, но осуществить себя он способен только посредством осознания себя, самораскрытия, для себя самого и для других, с помощью имеющего смысл связного дискурса. Итак, история остановится в тот самый миг, когда человек полностью себя осознает. Безусловно, полнота самосознания может быть достигнута лишь в тот момент, когда человек полностью удовлетворен своим реальным существованием. Пока он не удовлетворен им, он отрицает себя, преобразует себя, становится иным, чем он есть, т.е. иным, чем тот, кто признавал себя прежде. Его объективная (историческая) действительность, выходит, преодолевает его

самосознание, которое не будет поистине полным или тотальным, т.е. замкнутым на самого себя. Пока есть возможность отрицания или действия, у человека всегда будет бессознательное. Однако последней целью, а тем самым и перводвигателем исторического (= диалектического) движения выступает сознательная удовлетворенность собой. Человек ищет совершенства, чтобы быть удовлетворенным полным сознанием своего совершенства. Он изменяется и приходит в движение лишь с тем, чтобы стремиться к полноте сознания.

Однако полнота сознания называется Мудростью, а движение, которое ведет к прогрессивному расширению сознания, именуется Философией. Поэтому мы можем сказать, что в конечном счете всеобщая история есть история философии, завершающаяся в абсолютном Знании (absolutes Wissen) Мудреца. Если далее не преодолеваемое совершенство есть синоним сознательной Удовлетворенности, а последняя есть синоним всезнающей Мудрости, то можно сказать, что завершенная как целое история существует лишь для того, чтобы Мудрец (по случаю именуемый Гегелем) мог объективировать абсолютное Знание в форме книги с титулом Система науки.

Эта система подразделяется на две части. В первой из них, являющейся одновременно Введением в Систему, Мудрец полностью осознает себя, осмысливая целостность исторического процесса, который позволил ему появиться на свет и который им интегрируется (посредством его переосмысления). Если угодно, им описывается феноменологическая сторона тотальной диалектики. Этой первой частью является Феноменология духа. Вторая часть представляет собой изложение самой Науки, т.е. выступает как дескрипция онтологического (в Логике) и метафизического (Реальная философия, подразделенная на Философию природы и Философию духа) аспектов той же самой диалектики, которая была описана в первой части, как «являющаяся» или раскрывшаяся самосознанию Мудреца.

Поэтому, вопреки тому, как это представляет г-н Ниль (см. с. 16 и далее), «опосредование» посредством «спекулятивной рефлексии» в Логике и в Энциклопедии по существу не отличается от «психологического опосредования» в Феноменологии. Это – три стороны одного и того же «опосредования» наличного бытия посредством целиком сознающей себя мысли, рождающейся в конечном счете из желания признания. Это желание полностью и окончательно удовлетворяется целостностью труда и борьбы, составляющих всеобщую политическую историю, выступающую и как история искусства, религии и философии.

В этом последнем «опосредовании» с помощью гегелевской Науки человеческая реальность становится целиком сознающей себя. Она постигает себя и открывается такой, какой она является в действительности, т.е. как по сути своей конечная и смертная, ибо изначально она сотворена подлинным риском жизнью по ходу «первой» борьбы за признание. Зная себя как смертную, она научается жить в мире без потустороннего (Jenseits), или без Бога.

Любопытнее всего то, что человек завершает себя и себя совершенствует, т.е. достигает высшей удовлетворенности, осознавая себя как Мудреца, исходя из своей сущностной конечности. Именно зная себя как смертного, принимая идею своей смерти, ставший Мудрецом человек осознает себя абсолютным Духом, вне которого нет ничего. Именно эта абсолютная, или «всеобщая», ценность, присущая «частности» Мудреца (и объективная в его Науке, представляющей собой Истину), составляет последнее «оправдание» человека, выявляя глубокий смысл во всей «видимой бессмыслице его исторического прошлого».

Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Всеобщая история есть в то же самое время высший Суд, оправдывающий в своем последнем вердикте, который является единственно значимым, поскольку только он возможен и действителен. Ведь председательствует на этом Суде человек, тот же самый человек, что и тот, кого этот суд оправдывает. Человек, которому удалось полностью оправдаться перед собой целиком, удовлетворен тем, что он есть. У него не будет более причин изменяться или опровергать самого себя: все, что он говорит о себе – а тем самым и о человеке вообще, – в полноте своего сознания останется навсегда истинным. Вот почему это и есть Истина.

Г-н Ниль не признает сущностно атеистический характер диалектической философии Гегеля. Он не видит того, что эта философия по самой своей природе исключает любую «внемирскую» трансцендентность. Поэтому в своем толковании он и не решается придать истории всю ту значимость, каковой она обладает в подлинной гегелевской философии. Конечно, г-н Ниль признает, что для Гегеля «только история есть место Духа» (с. 299). Он признает и то, что в гегелевской (диалектической) концепции история с неизбежностью должна завершиться (с. 300). Наконец, он знает о том, что именно пришествие философии Гегеля (диалектики) кладет конец историческому процессу, «так как через нее становление мыслит само себя как становление» (с. 368). Тем не менее г-н Ниль продолжает говорить о «божественном» или «вечном» Духе, который станет действительностью вне времени, который лишь «воплощен» в истории (см., например, сс. 252, 357). Он отличает «становление во времени» от «становления в вечности» (с. 181), «деятельность сущностно исторического порядка» Духа от его «сверх-исторической» деятельности (с. 180). Ему кажется, что в феноменологии он обнаруживает не конец истории в собственном смысле слова, но своего рода «вечное возвращение» – человека, обреченного «бесконечно повторять ряд форм, в которых он проявляется» (с.181). Гегелевская философия для него есть не только интеграция исторического процесса, но также «преодоление истории» (с.114). В действительности у Гегеля не мог бы встать сам вопрос о «преодолении» в собственном смысле слова. Гегелевская философия, если угодно, уже стоит «по ту сторону» истории в том плане, что она не помечает начала нового исторического периода. Будучи адекватным описанием действительного, она ничего не отрицает, а тем самым и не творит никакой действительности: у нее нет действительного будущего, она не стоит перед новой исторической реальностью. Однако она составляет часть исторического процесса в качестве его конечной точки. Не только потому, что она сама возникла во времени в описываемый ею исторический момент; она сама есть лишь «постигнутая в понятии история» (begriffene Geschichte), а именно, в трех аспектах – феноменологическом, метафизическом и онтологическом. «Вечное возвращение», о котором говорит г-н Ниль, относится только к феноменологической дескрипции: после конца истории человек не сможет делать ничего иного, кроме как вечно переосмыслять заверченный и «постигнутый» Мудрецом исторический процесс. Что же касается таких терминов, как «божественный» или «вечный» Дух, «вечное становление», «сверх-историческая деятельность» и т.п., то их попросту нет у Гегеля. Для Гегеля «Дух есть Время» (Geist ist Zeit), а время есть «само эмпирически сущее понятие» (der daseiende Begriff selbst). Поэтому вне времени нет ни творческой деятельности (= отрицания), ни понятийного мышления. «Вне» времени пребывает только

пространство, т.е. просто природный мир или статичное Бытие (Sein). Но статичное Бытие, будучи чистым тождеством, ни от чего не отличается. Оно не отлично даже от «ничего» или от Небытия, Ничто (Nichts). Вот почему можно сказать, что нет ничего вне времени, ибо «ничего» или Ничто представляют собой «нечто» только в форме осуществляющего себя времени – в рамках пространства, Природы или Бытия, как действительного или исторического, т.е. человеческого времени.

Но если это так, то сам критерий истины имеет для Гегеля исторический характер. Если у истории есть конец, то он есть не потому, что это утверждается или «демонстрируется» гегелевской философией, или потому, что он истинен «в себе» (либо по отношению к вечной или божественной истине). Напротив, эта философия истинна лишь потому, что конец истории наступил, поскольку человек более не отрицает себя, не преобразует более действительность, открытую ему последней философией; нет более философии как поиска истины, но есть сама истина или Мудрость (абсолютное Знание). Не заметив «временного» или исторического характера гегелевской истины, которая является абсолютной лишь потому, что выступает как последняя истина, г-н Ниль не видит всей значимости для Гегеля факта конца истории и того человека, который осуществлял и воплощал этот конец – Наполеона. Разумеется, г-н Ниль знает, что Гегель пылко восхищался Наполеоном, что его «болезненно задело падение» последнего (с. 268). Но он говорит об этом походя, не без сомнения: Наполеон есть итог, завершение и осуществление Французской революции (с. 165, прим. 84); «царство Бога на земле» есть для Гегеля не что иное, как наполеоновская империя (с. 182). Непонятным остается прежде всего имеющий решающее значение подлинный смысл последнего раздела шестой главы Феноменологии.

Г-н Ниль верно замечает то, что гл. VI посвящена описанию (феноменологическому) целостности исторического процесса: начиная с греческого полиса и до 1806 г. Второй раздел (B) завершается анализом Революции 1789 г. и провозглашает (этого-то г-н Ниль не видит со всей ясностью) пришествие наполеоновской империи, т. е. «универсального и гомогенного» Государства. Что же касается последнего раздела (C), то он действительно посвящен (это замечает г-н Ниль) анализу немецкой философии – кантовской и послекантовской. Однако г-н Ниль не видит того, что эта философия представлена как процесс, подготавливающий пришествие философии самого Гегеля, а эта последняя имеет важнейшей задачей «объяснить» Наполеона или «оправдать» его Империю, изображая ее как завершение всеобщей истории.

В последнем параграфе VI главы Гегель говорит о собственной философии (как итоге развития послекантовской философии) – в параграфе, который можно назвать (вместе с Нилем и вслед за Лассоном) Зло и его прощение. Г-н Ниль говорит нам, что в этом параграфе Гегель «оставляет историю как таковую, чтобы найти метафизическое (?) значение конкретных соотношений, пригодных на все времена» (с. 174). Но ничего подобного у Гегеля нет. Он говорит здесь о себе – о себе как говорящем о Наполеоне. «Зло», о котором идет здесь речь, это предполагаемое политическое «преступление» Наполеона, а «прощение» – оправдание наполеоновских деяний философией Гегеля, точнее говоря, его Феноменологией. «Действующее сознание» (см. с. 175) есть Наполеон как «итог» всеобщей истории, а «судящее сознание» это Гегель, «судья» Наполеона и истории, как «итог» немецкой философии, а тем самым и целостности истории философии.

До тех пор пока остается неясным, что темой этого параграфа являются Наполеон и его критики, содержание его остается совершенно непонятным. Поэтому резюме этого параграфа у Нила (с. 174 и далее) чисто словесное и

довольно туманное, если не сказать бессмысленное. Во всяком случае, истинный смысл отрывка, завершающего параграф и главу (и воспроизводимое под конец резюме Ниля – с. 176), целиком ускользнет от читателя, незнакомого с текстом и с контекстом. Этот отрывок любопытен во всех отношениях.

В этом отрывке Гегель говорит о существовании «двух Я» и пишет следующим образом: «Да примирения, в котором оба Я отрекаются от своего наличного бытия (Dasein) в противостоянии, есть наличное бытие Я, растянутого на двойственность, остающегося равным самому себе Я, которое, в своем полном отчуждении и в своей противоположности, имеет уверенность в самом себе; это наличное бытие является Богом, явленным среди тех, кто знает себя как чистое знание».

«Да примирения» есть суть этого параграфа, в котором Гегель «примиряет» Германию и себя самого как немца с Наполеоном. После этого «примирения» Я Гегеля уже более не «противостоит» Я Наполеона. С одной стороны, происходит это потому, что в универсальном и гомогенном Государстве гражданин-Гегель и император-Наполеон перестают быть немцем и французом, они становятся просто людьми. С другой стороны, потому, что философия Гегеля есть уловленное сознание Наполеона. Постигнув Наполеона как завершение истории, Гегель понимает человека как такового, человека самого по себе: внешнее сознание (Bewusstsein) совпадает тем самым с самосознанием (Selbstbewusstsein). В Наполеоне Гегелем обнаруживается «уверенность в самом себе». Он уверен в том, что сам он – Мудрец, обладающий абсолютным Знанием, поскольку, благодаря Наполеону, описываемая им действительность пришла к окончательному завершению. А так как Наполеон, который по своему происхождению (до «примирения») является французом и врагом немца, т.е. иным, чем Гегель, то гегелевская мысль, постигающая Наполеона, есть нечто большее, чем «субъективная уверенность» (Gewissheit). Она представляет собой откровение «объективной действительности» (Wirklichkeit), т.е. является истиной (Wahrheit). Действительность, ею открываемая, (наполеоновская) завершена в самой себе. Следовательно, она совершенна или абсолютна и в то же самое время (благодаря Гегелю) совершенно сознает саму себя. Поэтому она является абсолютным Духом, тем Духом, который христиане называют «Богом». Вот почему можно сказать, что Наполеон – это «явленный Бог» (der erscheinende Gott), «открывающийся» Гегелю и его ученикам, через них – тем, кто знает, что сами они суть «чистое знание», т.е. «абсолютное Знание», ничего не отрицающее, а потому ничего не творящее, но совершенным образом раскрывающее действительность, завершенную в своем историческом становлении .

Поэтому у г-на Ниля есть основания говорить, что для Гегеля «Христос есть совершенный (диалектический) посредник» (с. 109). Однако, для того чтобы это утверждение было по-настоящему истинным, он должен был бы добавить, что подразумеваемый Гегелем Христос не является Иисусом. Евангельский рассказ есть лишь миф о Христе или, если угодно, его проект (= идеалу, который нужно осуществить). Эмпирически существующий Христос, Бог, который действительно открывается людям, Логос, поистине ставший плотью, – это диада Наполеон-Гегель, это человек, завершающий историческое развитие посредством кровавой борьбы, к которому прибавляется человек, открывающий своим дискурсом это развитие.

Г-н Ниль об этом умалчивает, хотя и упоминает аналогию между Христом и Гегелем (с. 369). Сказать он этого не может, поскольку, не понимая по

сути своей атеистический характер гегелевской (диалектической) философии, он не видит решающей роли, которую играет у Гегеля действительное и конкретное завершение истории (= Наполеону). И наоборот, не видя того, что «абсолютный Дух» есть лишь история человека, завершенная человеком (или двумя людьми), он обращается к теистической интерпретации гегелевского Духа.

Можно даже предположить, что г-н Ниль – вслед за большинством истолкователей Гегеля – не признает гегелевского атеизма по той причине, что этот «транс-христианский» атеизм сохраняет идею Христа, примененную к человеку, «зачатому во грехе» и радикально смертному. Ведь даже атеисту очень трудно по-настоящему всерьез принять это парадоксальное следствие гегельянства (вероятно, и всякой «диалектической» философии, равно как и последовательного и связного атеизма, не желающего прозябать в релятивизме). Что же до верующего, то он должен (бессознательно) сторониться такого невероятного богохульства, отрицать самое его наличие, даже если произносится богохульство не им самим, а другим – даже если он знает (или полагает себя знающим), что этот другой заблуждается. Как бы то ни было, г-н Ниль ничего не желает знать ни о гегелевском атеизме, ни о наполеоновской «теандрии». Напротив, он находит у Гегеля евангельского Христа, он даже заявляет (с. 329), что Гегель был не столько философом, сколько богословом.

И все же г-н Ниль питает недоверие к так называемой гегелевской теологии. Он ощущает в ней врага, причем врага грозного. Поэтому он завершает свое изложение того, что он считает «этапами» гегелевской мысли утверждением об «ошибочности» рассмотренной им попытки «опосредования». Вся его книга завершается параграфом, озаглавленным: Ошибка (с. 376).

На мой взгляд, эта объявленная «ошибка» Гегеля не доказывается, а просто утверждается г-ном Нилем. Возникает впечатление, будто он желает представить врага поверженным еще до того, как началось сражение (быть может, чтобы в него и не вступать). Тем не менее последний критический параграф книги ставит важные вопросы, заслуживающие внимания.

Г-н Ниль говорит нам, что «единственное возможное опровержение гегельянства» может быть только историческим. В этом отношении он истинный гегельянец (= «диалектик»), и я буду последним, кто станет тут что-либо возражать. Но так как он заявляет, что такое опровержение уже произошло, поскольку история не остановилась вместе с Гегелем, я хотел бы ему возразить.

Следует сказать, что г-н Ниль не идет за теми, кто хотел бы «опровергнуть» Гегеля, противопоставляя ему факт существования Кьеркегора. Этот последний на деле ничего не «опроверг», если учесть хотя бы то, что сам он был надлежащим образом описан и «опровергнут» (описанием исторически реального его преодоления) в феноменологии. Г-н Ниль, будучи добрым гегельянцем, противопоставляет претензии Гегеля на провозглашение абсолютной истины тот факт, что сразу за ним возникли «левое» и «правое» гегельянство, которые продолжают сталкиваться до нашего времени. Это «возражение» значимо даже с гегелевской или «диалектической» точки зрения. Только нужно уточнить, что это «возражение» на деле означает.

С самого начала я должен заметить (не знаю, разделяет ли г-н Ниль мой взгляд), что если и имеются гегельянские «левые» и «правые», то это все, что имеется после Гегеля. Если абстрагироваться от пережитков прошлого, известных Гегелю и им описанных (включая «либерализм»), а потому не пригодных, для того чтобы противопоставлять их Гегелю в качестве исторического или «диалектического» опровержения, можно констатировать,

что нет буквально ничего вне гегельянства (осознанного или нет) ни в плане самой исторической действительности, ни в плане мысли или дискурса, которые имели бы какой бы то ни было исторический отзвук. А потому нельзя сказать вместе с г-ном Нилем, что история опровергла гегельянство. Можно даже сказать, что она еще ничего пока не решила относительно «левой» и «правой» трактовок гегелевской философии. Ведь дискуссия продолжается и ныне.

Для Гегеля дискуссия может быть прервана только действительностью, т.е. реализацией одного из противостоящих тезисов. Полемика или словесная «диалектика» лишь отражают действительную диалектику, каковая есть диалектика Действия, проявляющаяся как Борьба и Труд. Действительно, длящаяся уже сто пятьдесят лет полемика между гегельянцами, есть полемика труда («экономическая система»), революций и войн. Недавно «левая» одержала сокрушительную победу, и было бы абсурдно делать вывод, будто «правая» одержит верх в конечном итоге. Но было бы столь же ошибочно заключать, будто временно победоносная интерпретация окончательно подтвердила свою истинность.

В наши дни, как и во времена Маркса, гегелевская философия не является истиной в собственном смысле слова: она является не столько дискурсивно адекватным раскрытием реальности, сколько идеей или идеалом, т.е. «проектом», который нужно осуществить, а тем самым – подтвердить действием. Примечательно как раз то, что именно потому, что она еще не истинна, эта философия остается единственной, которая способна однажды стать истинной. Ибо она является единственной философией, говорящей, что истина создается во времени из заблуждения и нет «трансцендентных» критериев (в то время как теистическая теория либо верна на веки вечные, либо изначально ложна). Вот почему история никогда не опровергнет гегельянства, но удовлетворится тем, что изберет одну из противостоящих друг другу трактовок.

Поэтому мы можем сказать, что в настоящий момент всякая интерпретация Гегеля, если она представляет собой нечто большее, чем пустую болтовню, есть лишь программа борьбы и труда (одна из этих «программ» называется марксизмом). А это означает, что труд истолкователя Гегеля имеет значение как деяние в области политической пропаганды. Г-н Ниль совершенно прав, когда он под конец книги говорит: «гегельянство представляет собой отнюдь не только литературный интерес». От того, как ныне трактуются тексты Гегеля, зависит будущее мира, смысл настоящего и значение будущего. Последнее замечание, возможно, оправдывает в глазах читателя неоправданную затаенность данной рецензии.

Перевод с французского А. М. Руткевича