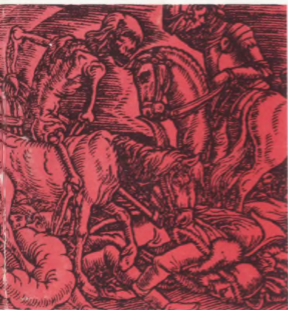


Александр **Кожев**



Идея смерти
в философии
Гегеля



l'idée de la mort

esse homo

ессе homo

Александр **Кожев**

Идея смерти
в философии
Гегеля

МОСКВА
«Логос», «Прогресс-Традиция»
1998

A. Kojeve

Introduction à la lecture de Hegel

L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel

Gallimard
Paris 1947

ББК 87,3
К 58

Серия «Ессе homo»
под руководством В. А. Подороги
(3)

Перевод с французского И. Фомина
Редактор перевода В. Большаков
Художественное оформление В. Коршунов
В оформлении обложки использован фрагмент гравюры
из Лютеранской Библии (сер. XVII в.)

Издание осуществлено в рамках программы «Пушкин»
при поддержке Министерства Иностранных Дел Франции и посоль-
ства Франции в России

Ouvrage réalisé dans le cadre du programme d' aide à la publication
Pouchkine avec le soutien du Ministère des Affaires Etrangères français et
de l'Ambassade de France en Russie

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского
гуманитарного научного фонда (РГНФ):
проект № 98-03-16109

Кожев, Александр

К 58 *Идея смерти в философии Гегеля* / Пер. с франц. и
послсл. И. Фомина. Редакция В. Большакова. — М.: из-
дательство «Логос», издательство «Прогресс-Тради-
ция». 1998. — 208 с.

ISBN 5-89-493-015-4

ББК 87,3.

© Editions Gallimard, 1947

© Серия «Ессе homo», оригинал-макет издательство «Логос», 1998.

© И. Фомин. Пер. с франц., послсл.

© Художественное оформление серии В. Коршунов.

СОДЕРЖАНИЕ

- 1. Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля* – 7
 - 2. Идея смерти в философии Гегеля* – 131
- Послесловие переводчика – 203

ДИАЛЕКТИКА РЕАЛЬНОГО И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД У ГЕГЕЛЯ

Что же такое диалектика согласно Гегелю?

Первый ответ на этот вопрос можно дать, обратившись к тексту “Энциклопедии”, точнее, – к Введению к 1-й части “Энциклопедии”, озаглавленной “Логика”.

В §79 (3 ed.) Гегель говорит следующее (vol. 5, p. 104, l.27-30):

«*Логическое*, в том, что касается его формы, содержит в себе три аспекта (Seiten):

а) аспект *абстрактный* или *рассудочный* (verständige);

б) аспект *диалектический* или *негативно-рациональный* (vernünftige);

в) аспект *спекулятивный* или *позитивно-рациональный*.»

Этот достаточно известный текст может быть неверно истолкован в двух отношениях. С одной стороны, можно предположить, что значение понятия “Диалектика” сводится ко второму аспекту “Логического”, который возможно изолировать от двух других. Но в Примечании Гегель подчеркивает, что в действительности все три аспекта нераздельны. Ведь, как известно, именно одновременное присутствие трех вышеупомянутых аспектов придает “Логическому” его диалектический в широком смысле слова характер. Однако необходимо отметить, что “Логическое” является диалектическим (в широком смысле) лишь потому, что включает в себя

А. Кожев. “Введение в чтение Гегеля” (Лекции по феноменологии духа. 1933–1939 г.) (ed. Gallimard 1947. со стр. 447 Appendices, 1). Полный текст 6 – 9 лекций 1934-1935 гг.

негативный, или отрицающий, аспект, называемый “диалектическим” в узком смысле слова. Тем не менее, диалектическая “логика” с необходимостью включает в себя три взаимодополняющих и нераздельных аспекта: аспект “абстрактный” (раскрываемый рассудком, *Verstand*), аспект “негативный” – собственно “диалектический” – и аспект “позитивный” (два последних раскрываются разумом, *Vernunft*).

С другой стороны, можно было бы предположить, что Диалектика есть свойство логического *мышления*; или, другими словами, что речь идет о философском *методе*, о способе исследования или изложения. Но на самом деле речь здесь идет совершенно о другом. *Логика* Гегеля не является, в собственном смысле слова, ни логикой, ни гносеологией; она есть онтология, или Наука о Бытии как таковом. И термин “Логическое” (*das Logische*) в контексте процитированного отрывка обозначает не логическое *мышление*, рассматриваемое в себе самом, а *Бытие* (*Sein*) (корректно) раскрытое в мышлении (или в дискурсе) (*Logos*) и с его помощью. Три вышеупомянутых “аспекта” – это, прежде всего, аспекты самого Бытия: это *онтологические*, а не логические или гносеологические категории; и, разумеется, речь не идет о некоем наборе приемов, образующих *метод* исследования или изложения. Гегель, между прочим, специально подчеркивает это в Примечании, которое следует за процитированным выше текстом. (vol. V, p. 104, l.31– 33):

«Эти три аспекта не образуют три *части* Логики, но представляют собой *конституирующие элементы* (*Momente*) *любой логически реальной сущности* (*Logisch-Reellen*), то есть любого понятия или любой истинной сущности (*jedes Waren*).»

Каждая истинная сущность, Истинное, *das Wahre* – это реальная сущность, или само Бытие, корректно и полно раскрытое связным дискурсом, имеющим некий смысл (*Logos*). Это то, что Гегель называет также *Begriff*, понятие; термин, означающий у него (по крайней мере в том контексте, в каком он его использует в ранних работах

и иногда еще в “Феноменологии духа”: *nur Begriff*) не “абстрактное обозначение”, выделенное из реальной сущности, к которой оно относится, но “концептуально понятую реальность”. Истинное и Понятие, как об этом говорит сам Гегель, есть *Logisch-Reelles*, нечто логическое и реальное в одно и то же время, реализованное понятие или понятая реальность. Однако “логическое” мышление, полагаемое в качестве истинного, понятие, полагаемое в качестве адекватного, лишь раскрывают, или описывают, Бытие таким, как оно *есть*, или таким, как оно *существует*, ничего не добавляя и не убавляя, ничего в нем не меняя. Таким образом, структура мышления определяется структурой Бытия, которое это мышление раскрывает. И если “логическое” мышление имеет три аспекта, другими словами, если оно является диалектическим (в широком смысле), то единственно по той причине, что само Бытие диалектично (в широком смысле), в силу того, что оно включает в себя “конституирующий элемент” или отрицающий – негативный (“диалектический” в более узком смысле) “аспект”. Мышление диалектично лишь в той мере, в какой оно корректно раскрывает диалектику Бытия, которое *есть*, и Реального, которое *существует*.

Разумеется, тройственной, или диалектической, структурой обладает не Бытие в чистом виде (*Sein*), а Логически-реальное, Понятие, или Истинное, то есть Бытие, раскрытое посредством Дискурса или Мышления. Следовательно можно было бы сказать, что Бытие диалектично лишь в той мере, в какой оно раскрыто Мышлением, что именно Мышление придает Бытию диалектический характер. Однако данная формулировка была бы некорректной или по меньшей мере неточной. Ибо для Гегеля истинным является, в некотором смысле, обратное: Бытие может быть раскрыто Мышлением, Мышление в Бытии и о Бытии существует лишь потому, что диалектично само Бытие, то есть потому, что Бытие включает в себя конститутивный негативный, или отрицающий, элемент. Именно реальная диалектика наличного Бытия является, среди прочих (актов выявления), выявлением Реальности и Бытия че-

рез Дискурс, или Мышление. И эти последние диалектичны лишь в той мере, в какой они раскрывают и описывают диалектику *Бытия* и *Реального*.

Как бы там ни было, философское или “научное”, в гегелевском смысле слова, мышление, то есть мышление строго истинное стремится, посредством смысла связного Дискурса (Logos), раскрыть Бытие (*Sein*) таким, как оно *есть* и *существует* в тотальности своей объективной Реальности (Wirklichkeit).¹ Таким образом, философский, или “научный”, МЕТОД должен обеспечивать взаимное соответствие Мышления и Бытия, причем Мышление должно приспособливаться к Бытию и к Реальности, не привнося в них никаких изменений. Это означает, что позиция философа, или “ученого” (= Мудреца), перед лицом Бытия и Реального – это позиция чисто пассивного *созерцания* и что философская, или “научная”, активность сводится к чистому и простому *описанию* Реального и Бытия. Гегелевский *метод* никоим образом не является “диалектическим”: он чисто созерцательный и дескриптивный, или *феноменологический* в гуссерлевском смысле. В Предисловии и во Введении к “Феноменологии духа” Гегель неоднократно подчеркивает пассивный, созерцательный и описательный характер “научного” метода. Он отмечает, что диалектика “научного” мышления существует лишь постольку, поскольку существует диалектика Бытия, которое этим мышлением раскрывается. С того момента, как раскрывающее описание становится корректным, можно говорить о том, что *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*; ибо порядок и связь реального, согласно Гегелю,

¹ Реальная раскрытая тотальность Бытия есть не только Бытие (*Sein*), но еще и раскрытие бытия или Мышление (*Denken*); и эта *раскрытая* тотальность есть Дух (*Geist*). Диалектическим и тройственным является именно *Geist* но не *Sein*; Бытие есть лишь первый конститутивный-элемент (*Moment*) Духа. *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (лат.) – порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей – отождествление принципов мышления с принципами

диалектичны.

Вот что Гегель говорит, например, в Предисловии к «Феноменологии духа» (р. 45, 1.7-20):

«Таким образом, научное познание (Erkennen) требует погружения в жизнь предмета (Gegenstandes) или, что то же самое, стремится иметь перед собой или выразить-в-слове (anzusprechen) внутреннюю-или-интимную необходимость этого предмета. Погружаясь (sich vertiefend) таким образом в свой предмет, это познание забывает это представление (Übersicht) (произведенное, как полагают, воздействием извне), которое (в действительности) есть не что иное, как рефлексия знания (Wissen) на себя самого, исходящая из его содержания. Но, будучи погруженным в материю (versenkt) и прогрессируя (fortgehend) в (диалектическом) движении этой последней, научное познание возвращается к самому себе, однако (делает это) не раньше, чем наполнение-или-исполнение (Erfüllung), или содержание, (мышления) схватывается в себе самом, упрощается до специфического определения (Bestimmtheit), опускает (herabsetzt) само себя до (бытия) (только лишь) *одного* аспекта (Seite) эмпирического-существования (Daseins) (другим аспектом является мышление), и трансформируется (übergeht) в свою более высокую (höhere) истину (или раскрытую реальность). Тем самым простое-или-индивидуальное Целое (Ganze), имеющее-в-виду-себя-самого (sich übersehende), само появляется из богатства (различий), где его рефлексия (на самого себя) казалась утраченной».

“Научное познание” предается или доверяется безоглядно, без предвзятых идей и задних мыслей “жизни” и “диалектическому движению” Реального. Таким образом, это действительно истинное познание не имеет

бытия, основной тезис так называемого рационалистического панлогизма, характерного для философии Нового Времени (Спиноза, Лейбниц и др.) (Прим. пер).

ничего общего с “Рефлексией”, свойственной псевдо-философии (то есть до-гегельянской философии) и псевдо-науке (ньютонианской), которые рефлектируют *над* Реальным, располагаясь *вне* его, вообще непонятно где; с Рефлексией, которая стремится дать “видение” Реального с точки зрения познающего Субъекта (который полагается при этом автономным, то есть независимым от Объекта познания), с точки зрения такого Субъекта, который, согласно Гегелю, есть лишь искусственным образом изолированный аспект познанной, или раскрытой, Реальности.

Разумеется, в конечном счете “научное познание” возвращается к самому себе и раскрывает себя самому себе: его конечной целью является описание самого себя в своей подлинной природе, в своем генезисе и развитии. Как и обычное философское познание, оно представляет собой самопознание, но самопознание целостное и адекватное, то есть истинное в высшем смысле слова. Это познание является истинным именно потому, что даже в своем возвращении к самому себе оно лишь пассивно следует диалектическому движению своего “содержания”, которое представляет собой “предмет”, то есть Реальность и Бытие. Таким образом, сама Реальность организуется и конкретизируется, становясь определенным “видом”, который может быть раскрыт при помощи “общего понятия”; именно сама Реальность раскрывается посредством проговаривающего познания и становится, в то же самое время, познаваемым объектом, имеющим в качестве необходимого дополнения познающего субъекта, таким образом, что “эмпирическое существование” удваивается в сущностях говорящих и сущностях, о которых говорят. Ведь именно реальное Бытие, существующее как Природа, производит Человека, который раскрывает эту Природу (и самого себя), говоря о ней, именно реальное Бытие трансформируется в “истину”, или в реальность-раскрытую-словом, и становится “истиной” все более “высокой” в той мере, в какой его дискурсивное раскрытие становится все более адекватным и полным.

Только следуя этому “диалектическому движению”

Реальности Познание способствует своему собственному рождению и созерцает свою собственную эволюцию, приходя, в конечном счете, к своему завершению, которое представляет собой адекватное и полное понимание самого себя, то есть прогрессирующего раскрытия Реальности и Бытия через Дискурс – Бытия и Реальности, которые порождают в своем “диалектическом движении” и посредством него раскрывающий их Дискурс. Таким образом конституируется, в конечном счете, *тотальное* раскрытие реального Бытия, или Тотальность (нераздельное Целое), то есть связанная совокупность Бытия, реализованного в реальной Вселенной, полно и совершенно описанного в “представлении”, которое по ее поводу предоставляет единственная в своем роде “Наука”, или “Система” Мудреца, возникающая в конечном счете из Бытия, которое изначально является не чем иным, как природным Миром, состоящим из отдельных разобщенных сущностей, или, другими словами, разрозненным” богатством”, где не существует еще ни “рефлексии”, ни дискурсивного познания, ни говорящего о себе сознания.

Взятые изолированно, Субъект и Объект есть лишь *абстракции*, не имеющие ни “объективной-реальности” (Wirklichkeit), ни “эмпирического-существования” (Dasein). То, что существует в *реальности* – коль скоро речь заходит о Реальности, о *которой говорят* (а поскольку мы действительно *говорим* о реальности, вопрос для нас может ставиться лишь о Реальности-о-которой-говорят), – то, что существует в реальности, говорю я, – это Субъект, познающий Объект, или Объект, познаваемый Субъектом. Эта удвоенная и тем не менее единая в себе в силу своей неразличности Реальность, взятая в своей совокупности или в качестве Тотальности, называется у Гегеля “Дух” (Geist) или (в “Логике”) “абсолютная Идея”. Гегель говорит также: “абсолютное Понятие” – “absoluter Begriff”. Но термин “Begriff” может применяться и для обозначения *фрагмента* тотального раскрытого Бытия, то есть “конститутивного элемента” (Momente) Духа или Идеи (в таком случае этот термин может быть определен как

объединение всех Понятий, то есть всех особенных “идей”). Понятое таким образом, Begriff обозначает особенную реальную сущность или реальный аспект бытия, раскрытый через смысл слова, то есть посредством “общего понятия”; другими словами, Begriff – это смысл (“идея”), “существующая эмпирически”, не только в форме должным образом промысленного, произнесенного или записанного слова, но еще и в форме “вещи”. Если (универсальная или “абсолютная”) “Идея” есть “Истина” или раскрытая-дискурсом-Реальность единой и универсальной *тотальности* сущего, то (особенное) “Понятие” – это “Истина” особенной реальной сущности, взятой *изолировано*, но понятой как *составляющий-элемент* Тотальности. Иными словами, “Понятие” есть “подлинная или истинная сущность” (das Wahre), то есть реальная сущность, *названная* или раскрытая *смыслом слова*, смыслом, который соотносит ее со всеми остальными реальными сущностями и включает таким образом в “Систему” интегральной Реальности, *полностью* раскрытой “научным” Дискурсом. Можно, наконец, сказать, что “Понятие” – это “сущностная реальность” или конкретная *сущность* (Wesen), то есть именно реальность в этом последнем соответствует *смыслу* слова, которое ее обозначает или раскрывает.

Так же как Дух или Идея, каждое Понятие одновременно двойственно и едино, настолько же “субъективно”, как и “объективно”, существует одновременно как действительное мышление реальной сущности и реальная сущность, мыслимая действительным образом. *Реальный* аспект Понятия обозначается как: “предмет”, (Gegenstand), “наличное-Бытие” (Sein), “сущее-существующее-как-наличное-Бытие” (Seiendes), “В-себе” (An-sich) и т. д. Аспект *мыслимый* обозначается как: “знание-или-познание” (Wissen), “познавательный акт” (Erkennen), “познание” (Erkenntniss), “акт мышления” (Denken) и т. д.; и, иногда, “понятие” (Begriff) в обычном смысле (когда Гегель говорит: nur Begriff). Тем не менее, эти два аспекта нераздельны и дополняют друг друга, не важно, какой из двоих должен быть на-

зван *Wissen* или *Begriff* (в привычном смысле), а какой – *Gegenstand*. Важно то, что в Истине имеет место совершенное *совпадение Begriff* и *Gegenstand* и что Знание здесь предстает как *чисто пассивное* соответствие собственно Знания некоей исходной сущностной Реальности. Поэтому настоящий Ученый или Мудрец должен сводить свое существование к простому *созерцанию* (*reines Zusehen*) Реального и Бытия и их “диалектического-движения”. Он наблюдает все то, что *есть*, и вербально описывает все то, что он видит: он ничего не *делает*, ибо ничего не изменяет, ничего не прибавляет и не убавляет.

По крайней мере, именно это Гегель пишет во Введении к “Феноменологии духа” (pp. 71, 1.28-72, 1.11):

«Если мы называем “*понятием*” *знание-или-познание* (*Wissen*) и *сущностную-реальность* (*Wesen*), или *подлинную-или-истинную сущность* (*Wahre*) – сущность-существующую-как-наличное-бытие (*Seiende*) или *предмет* (*Gegenstand*), тогда для верификации (*Prüfung*) необходимо будет лишь посмотреть (*zusehen*), насколько понятие соответствует предмету. Но если мы называем “*понятием*” *сущностную реальность*, или В-себе (*An-sich*). *предмета* и понимаем, напротив, под *предметом* предмет как таковой, а именно так, как он есть *для-другого* (то есть для познающего Субъекта), тогда верификация заключается в том, чтобы видеть, соответствует ли *предмет* своему *понятию*. Очевидно, что эти два (способа обозначения выражают) нечто тождественное. Важно также относительно любого исследования (*Untersuchung*) помнить, что два этих конститутивных элемента (*Momente*), (а именно) *понятие* и *предмет*, *Бытие-для-другого* и *Бытие-в-себе* существуют в знании или познании такими же, какими они предстают в нашем исследовании, и что нам поэтому нет нужды привносить сюда свои собственные мерки (*Masstäbe*) и применять здесь *наши* собственные догадки (*Einfälle*) и идеи (*Gedanken*). И за счет того, что мы опускаем эти последние, мы приобретаем (возможность) рассматривать вещь так, как она

существует *в себе* и *для себя* самой.

Ведь привнесение (Zutat), (исходящее) от нас, становится излишним не только в том смысле (nach dieser Seite), что понятие и предмет, мера и то, что измеряется, представлены (vorhanden) в Сознании (Bewusstsein) сами по себе (что мы, как философы, исследуем в “ФД”), но и потому, что мы также избавлены от необходимости сравнения этих двух моментов, то есть от *верификации* в собственном смысле слова. Таким образом, (изученное) Сознание верифицирует само себя – а нам, с этой стороны, остается лишь чистое созерцание (Zusehen).»

Короче говоря, “метод” гегелевского ученого заключается именно в отсутствии какого-либо метода или образа мысли, свойственного именно его Науке. Обычный человек, заурядный ученый и даже до-гегельянский философ каждый на свой лад противопоставляют себя Реальности и деформируют ее, противопоставляя ей способы действия и методы мышления, свойственные им самим. Мудрец, напротив, целиком и полностью примирен со всем тем, что *существует*: он без остатка доверяет себя Бытию и полностью открывается Реальному, не оказывая ему сопротивления. Его роль состоит в том, чтобы быть абсолютно гладкой и бесконечно протяженной зеркальной поверхностью: не он рефлектирует над Реальностью; напротив, – сама Реальность отражает себя в нем, отражается в его сознании и раскрывается в своей диалектической структуре посредством дискурса Мудреца, который лишь описывает ее, оставляя без изменений.

Если угодно, “метод” Гегеля – чисто “эмпирический” или “позитивистский”: Гегель наблюдает Реальность и описывает то, что он видит, и ничего более. Другими словами, он проходит через “опыт” (Erfahrung) диалектического Бытия и диалектической Реальности и, таким образом, он направляет их “движение” в свой дискурс, который их описывает.

* “Феноменологии духа” – Прим. пер.

Вот что по этому поводу Гегель пишет во Введении к «Феноменологии духа» (р. 73, 1.3-7):

«То *диалектическое* движение, которое Сознание производит (ausübt) в (an) себе самом, как в своем знании, так и в своем предмете, в той мере, в какой из этого движения *возникает* (entspringt) новый (и) истинный предмет, (представленный) в Сознании, есть, собственно говоря, то, что называют *опытом* (Erfahrung).»

Разумеется, этот «собственно говоря» опыт представляет собой нечто совершенно иное, чем опыт обычной науки. Последний производится Субъектом, якобы не зависимым от Объекта, и этот опыт, как полагают, раскрывает Объект, существующий независимо от Субъекта. Однако в действительности опыт производится человеком, живущим в Природе и нераздельно с ней связанным, но в то же самое время противопоставленным ей и стремящимся к ее изменению: наука порождает желание изменить Мир в соответствии с потребностями Человека, она имеет своей конечной целью некоторое техническое применение. Вот почему научное познание никогда не бывает абсолютно пассивным, чисто созерцательным и дескриптивным. Научный опыт изменяет Объект соразмерно с активным вмешательством Субъекта, который применяет к Объекту присущий ему *метод* исследования, который, в свою очередь, совершенно не соответствует самому Объекту. То, что он раскрывает, не является ни Объектом, взятым независимо от Субъекта, ни Субъектом, взятым независимо от Объекта, но лишь результатом их *взаимодействия* или, если угодно, самим этим взаимодействием. Однако научный опыт и научное познание предполагают существование Объекта, независимого от Субъекта и изолированного от него. Они не находят того, что ищут, и не дают того, что обещают, так как они раскрывают и корректно описывают лишь то, что является Реальностью *для них*. Согласно общепринятому определению, Истина (= раскрытая Реальность) есть совпадение мышления, или дескриптивного познания, с конкретной ре-

альностью. Как правило, наука считает, что реальность существует независимо от описывающего ее мышления. Но на деле она (обычная наука) никогда не выходит к этой автономной реальности, никогда не достигает этой “вещи-в-себе” Канта-Ньютона, так как сама беспрерывно разрушает эту автономию и эту “вещь-в-себе”. Таким образом, научное мышление никогда не достигает своей истины, и вообще не существует научной *истины* в подлинном и изначальном смысле этого слова. Таким образом, научный опыт – это не более чем псевдо-опыт. И вообще, по-другому и быть не может, так как в действительности традиционная наука имеет дело не с конкретной реальностью, но лишь с *абстракцией*. В той мере, в какой ученый мыслит или познает свой объект, реально и конкретно существует именно *совокупность* Объекта, познаваемого Субъектом или Субъекта, познающего Объект. Изолированный Объект – не более чем абстракция, именно поэтому он не имеет постоянного и стабильного (*Bestehen*) существования и деформируется и разрушается практически непрерывно. Таким образом, он не может служить основанием Истине, которая по определению является универсально и вечно значимой. Это справедливо также и для “объекта” психологии, гносеологии и обычной философии, каковым является Субъект, искусственно изолированный от Объекта, иными словами, он также является абстракцией.²

² Эта интерпретация науки, на которой так упорно настаивает Гегель, в наше время принимается самой наукой. В квантовой физике она выражена в математическом виде в известном *отношении неопределенности* Гейзенберга. Это отношение показывает, с одной стороны, что физический опыт никогда не является совершенным, поскольку он не может быть сведен к полному и одновременно адекватному (точному) описанию “физической реальности”. С другой стороны, на этом основывается и знаменитый принцип “дополнительных замечаний”, сформулированный Бором: относительно волн и частиц, например. Это означает, что физическое (вербальное) описание Реальности с необходимостью содержит противоречия: “физическая реальность” есть одно-

Все обстоит совершенно иначе, если мы обратимся к

временно волна, заполняющая собой все пространство, и частица, находящаяся в одной точке, и т. п. По признанию самой Физики, здесь никогда не достигнуть Истины в подлинном значении этого слова. – В самом деле, Физика изучает и описывает не конкретную Реальность, но лишь искусственно изолированный определенный аспект Реальности, то есть абстракцию. А именно, тот аспект Реальности, который дан “физическому Субъекту”, этого субъекта Человек сводит к своему зрению (впрочем, идеализированному), то есть также к абстракции.

Физика описывает Реальность в той степени, в какой она дана этому Субъекту, не описывая при этом самого Субъекта. Она, таким образом, обязывает принимать во внимание акт, который “дает” Реальность Субъекту и который есть акт зрения (что предполагает наличие света, в широком смысле). Ибо это абстрактное описание производится не посредством слов, имеющих смысл (Logos), но при помощи алгоритмов: если конкретный Человек *говорит* о Реальности, то абстрактный физический Субъект пользуется “языком” математики. С позиции языка, использующего алгоритмы, не существует ни неопределенности, ни противоречия. Но не существует также и *Истины* в собственном смысле слова, так как не существует подлинного *Дискурса* (Logos), раскрывающего Реальность. И когда возникает необходимость перейти от алгоритмов к *физическому* Дискурсу, приходится вводить противоречия и элемент неопределенности. Поэтому в области Физики Истины не существует (как и вообще в науке). Лишь философский Дискурс способен ее достигнуть, ибо только он стремится соответствовать *конкретной* Реальности, то есть *тотальности* реального Бытия.

Разнообразные науки всегда заняты абстракциями: с одной стороны, потому что они относят Реальность не к живому человеку, но к “познающему Субъекту”, более или менее упрощенному, даже абстрактному; с другой стороны, потому что в их описаниях они пренебрегают либо Субъектом (абстрактным), который соответствует Объекту (абстрактному), который они описывают, либо Объектом (абстрактным), который дан Субъекту (абстрактному), который они изучают. И именно поэтому они располагают *методами* мышления и действия, которые являются, прежде всего, *их собственными методами*.

опыту в гегелевском смысле слова: этот опыт раскрывает *конкретную* Реальность, раскрывает, не изменяя и не “преобразуя” ее. Вот почему, когда вербально описывают этот опыт, он представляет Истину в подлинном смысле слова. Поэтому нельзя говорить о некоем специфическом *методе*, свойственном ему типу опыта, мышления или вербального описания, о методе, который не был бы, в то же самое время, “объективной” структурой самой конкретной Реальности, которая раскрывается им в процессе описания.

Конкретная Реальность (о которой мы *говорим*) есть, одновременно, Реальность-раскрываемая-дискурсом и Дискурс-раскрывающий-реальность. И гегелевский опыт не относится ни к Реальности, ни к Дискурсу, взятым изолированно друг от друга, этот опыт относится к тому, что составляет их нерасторжимое единство. Будучи раскрывающим Дискурсом, он является, в то же самое время, аспектом конкретной Реальности, которую он описывает. Таким образом, он не привносит сюда ничего *извне*, и мышление, или дискурс, которые из него рождаются, не являются рефлексией *над* Реальностью: именно сама Реальность рефлектирует над собой или отражается в дискурсе или в мышлении. В частности, если мышление и дискурс гегелевского Ученого, или Мудреца, диалектичны, то единственно в том смысле, что они верно отражают “диалектическое движение” Реальности, частью которого они являются и адекватный *опыт* которого они воспроизводят, не связывая себя с ним (с этим движением) никаким заранее известным *методом*.

Таким образом, *метод* Гегеля ни в коей мере не является диалектическим, и Диалектика у него – нечто совершенно иное, чем метод мышления или изложения. Можно даже сказать, что в некотором смысле Гегель был первым, кто отказался от Диалектики как от философского *метода*. По меньшей мере, он был первым, кто сделал это добровольно и в полной мере осознанно.

Диалектический метод сознательно и систематически впервые был использован Сократом-Платоном. Но

в действительности он так же стар, как и сама философия. Диалектический метод есть не что иное, как метод диалога, то есть дискуссии.

Все говорит в пользу того, что Наука получила свое рождение в форме Мифа. Миф – это теория, то есть некое дискурсивное раскрытие реального. Конечно, предполагается, что он находится в согласии с данной реальностью. Но на деле он всегда преодолевает ее данности и выходит за ее пределы, где ему достаточно быть связным, то есть избегать внутренних противоречий, чтобы производить впечатление истинности. Стадия Мифа – это стадия монолога, и на этой стадии ничего *не доказывается*, потому что ничего не “обсуждается”, это стадия, не знающая еще противоположного или просто иного мнения. Именно в этом состоит специфическое отличие “мифа”, или истинного либо ложного “мнения” (*doxa*), от “науки” или “истины” в собственном смысле слова.

Позже, волей случая человек, имеющий некоторое мнение или создавший либо приспособивший к себе миф, сталкивается с другим мифом или с противоположным мнением. Сначала этот человек попытается от него избавиться: либо затыкая каким-нибудь образом себе уши (посредством внешней или внутренней “цензуры”) либо отменяя (в не-диалектическом смысле слова) противоположный миф или мнение, например, посредством убийства или изгнания их распространителей, либо прибегнув к насилию, которое заставит других *говорить* то же самое, что и этот человек (даже если они *думают* иначе).

Но может статься (и, как нам известно, такой случай действительно имел место), что однажды человек будет вынужден *вступить в дискуссию* со своим противником. Вполне добровольно этот человек может захотеть “убедить” его, “опровергая” его точку зрения и “обосновывая” свою. В этом случае он *говорит* с оппонентом, он вовлекается в *диалог* с ним, он использует *диалектический метод*. Именно в тот момент, когда он становится диалектиком, человек мифа или мнения становится ученым или философом.

У Платона (и, возможно, уже у Сократа) все это представит во вполне осознанном виде. И если Платон устами Сократа говорит, что не деревья, а только люди в городе могут его чему-нибудь научить, то именно потому, что он понял, – к науке и к истине можно прийти лишь через преодоление мифа и мнения (ложного или истинного), преодоление посредством дискуссии, то есть посредством диалога или диалектики. Короче говоря, согласно Сократу-Платону, именно из столкновения различных и противоположных мнений рождается, в конечном счете, единственная и уникальная истина. “Тезис” находит свою противоположность в “анти-тезисе”, сам, впрочем, порождая этот последний. Они сталкиваются, взаимокоррелируют, разрушают друг друга, но, в то же самое время, вступают в определенные отношения и порождают, в конечном счете, “синтетическую” истину. Но пока она представляет собой лишь мнение среди прочих мнений. Она есть новый тезис, который найдет или породит новый анти-тезис для того, чтобы соединиться с ним, одновременно его уничтожая, преобразуя его в новый синтез, в котором сама она будет уже иной, чем вначале. И так до тех пор, пока мы не дойдем до “синтеза”, который не будет больше тезисом дискуссии, или обсуждаемым “тезисом”, до безусловной “истины”, которая не будет уже простым “мнением” или *одним* из возможных мнений; или, говоря объективно, к тому Единственному, которое не находится в оппозиции к Другому, поскольку оно есть Все, Целое – Идея идей, или Благо.

В философии или в науке, которые рождаются из дискуссии, то есть в диалектической (или синтетической) истине, которая реализует в человеке Благо, вербально раскрывая Единое целое, тезисы, антитезисы и промежуточные синтезы суть *aufgehoben*, как скажет позднее Гегель. Они здесь “упразднены” в тройном смысле немецкого слова *Aufheben*, то есть “сняты диалектически”. С одной стороны, они здесь “упразднены”, или аннулированы, в том, что в них есть фрагментарного, относительного, частичного или пристрастного, то есть в том, что делает их ложными, когда один из них

берется не как *некое* мнение, но как *окончательная* истина. С другой стороны, они, в то же самое время, сохраняются в том, что в них есть существенного и универсального, то есть в том, что раскрывает в каждом из них один из многочисленных аспектов тотальной и единой реальности. Наконец, они *сублимируются*, то есть поднимаются на более высокий уровень познания и реальности и, соответственно, истины; ибо, дополняя друг друга, тезис и антитезис избавляются от своей ограниченности и односторонности, от своего “субъективного” характера и раскрывают в качестве синтеза более понятный, а значит и более доступный для понимания аспект “объективной” реальности.

Хотя диалектика в конце концов и находит соответствие, существующее между дискурсивным мышлением и Реальностью, или Бытием, отсюда не следует, что последние каким-то образом соответствуют этому мышлению. Диалектическое движение представляет собой движение человеческой мысли и дискурса, но сама реальность, о которой мыслят и говорят, ни в коей мере не диалектична. Диалектика – это лишь философский *метод* исследования и изложения. Можно сказать также, что какой-либо метод является *диалектическим*, только если он включает в себя отрицательный или негативный элемент: а именно – антитезис, *противопоставляемый* тезису в вербальной *борьбе* (для доказательства антитезиса требуется приложить определенное *усилие* – именно этот процесс и называется *опровержением*). Истина в собственном смысле слова, то есть истина научная либо философская, диалектическая или синтетическая существует только там, где имеет место дискуссия или диалог, то есть там, где есть антитезис, отрицающий *тезис*.

У Платона диалектический метод все еще сохраняет определенную близость со своими историческими корнями (дискуссии софистов). У него мы имеем дело с подлинными диалогами, где тезис и антитезис представлены различными персонажами (Сократ в полной мере воплотил в себе антитезис всех тезисов, выдвинутых его собеседниками или успешно высказанных од-

ним из них). А что касается синтеза, то его должен произвести слушатель вообще – слушатель, который, собственно говоря, и является философом: сам Платон и его ученик, способный его понять. Этот слушатель достигает, в конечном счете, абсолютной истины, которая венчает собой диалектическое многообразие и движение, объединяющее все диалоги, то есть истины, которая раскрывает “тотальное”, или “синтетическое”, Благо, способное в полной мере *удовлетворить* того, кто его познает, и кто, таким образом, оказывается *по ту сторону* дискуссии и диалектики.³

У Аристотеля присутствие диалектического метода проявляется не так явно, как у Платона. Но и у него он находит свое применение. Здесь он становится методом апории: решение проблемы приходит из дискуссии (и иногда из простого сопоставления) всех возможных мнений, то есть мнений связных и внутренне не противоречивых. И в этой “схоластической” форме диалектический метод сохранился до наших дней – как в науках так и в философии.

Но параллельно имело место и нечто иное.

Как и всякое мнение, Миф возникает спонтанно и принимается или отвергается подобным же образом. Человек создает его в своем (“поэтическом”) воображении и посредством этого последнего; создает, испытывая удовлетворение, когда удается избежать противоречий в процессе развития своей идеи или “интуиции” из

³ У Платона, впрочем, имеет место скачок, разрыв непрерывности. Диалектика поставляет лишь видимость Блага, но не ведет к нему с необходимостью: эта видимость представляет собой нечто вроде мистического экстаза или озарения. Видение может быть молчаливым, а Благо – невыразимым (в этом случае Платон был бы Мистиком). Во всяком случае, оно есть нечто большее и нечто иное, чем интеграция совокупности диалектического движения мышления: оно есть интуиция *sui generis*. Говоря объективно, Бог или Единое есть нечто иное, чем Тотальность Реального: он существует *вне* Бытия; он есть *трансцендентный* Бог. Определенно, Платон был Теологом. (См. выше, Курс 1938 – 1939 гг. *Заметки о вечности, времени и понятии*).

некоей исходной точки. Но когда конфронтация с другим мнением или мифом порождает потребность в *доказательстве*, которая еще не находит своего удовлетворения в *демонстрации* и в *дискуссии*, испытывают потребность *обосновать* свое мнение или миф, для чего предлагается (при этом предполагается, что две сравниваемые вещи не могут быть взаимоверифицируемы эмпирически, то есть посредством апелляций к общему чувственному опыту) использовать уже нечто большее, чем простое личное *убеждение* или “субъективную уверенность” (*Gewissheit*), которая, по всей видимости, того же типа и веса, что и у возможного оппонента. Ищут и находят основания, наделенные высшей, или “божественной”, ценностью: миф преподносится как “откровение” некоего бога, который призван быть гарантом истины этого мифа, то есть гарантом его вечной и универсальной правомерности.

Так же, как и диалектическая истина, эта истина мифа “раскрывается” не отдельным индивидом, одиноко стоящим лицом к лицу с природой. Здесь еще “деревья ничему не учат человека”. Но и “люди в городе” также ничему его не учат. Именно Бог раскрывает ему в “мифе” истину. Однако, в противоположность диалектической истине, эта истина мифа не является результатом *дискуссии* или диалога: говорит только Бог, человек лишь слушает, понимает и записывает (и это происходит далеко от города, на вершине горы и т. д.).

Побыв платоником, человек иногда может вернуться к “мифологической” стадии. Так, например, как это произошло со св. Августином. Но этот “возврат” на самом деле был “синтезом”: Бог, открывающий миф, становится квази-сократическим собеседником: человек вступает в *диалог* со своим Богом, даже если дело и не доходит до дискуссии с ним (Авраам, однако, *дискутирует* с Яхве). Но этот богочеловеческий “диалог” есть лишь гибридная и переходная форма диалектического метода. Она так же может варьироваться до бесконечности, как, например, у различных “Мистиков”, от крайностей подлинного Диалога, где “Бог” есть лишь имя для собеседника человека, с которым дискутируют,

и до разнообразных “откровений” на горных вершинах, где человек – лишь молчаливый слушатель, уже заранее “убежденный”.

Во всяком случае, в действительности Божественный собеседник – не более чем фикция. Все происходит в самой душе “ученого”. Вот почему уже св. Августин вел “диалоги” со своей “душой”. И один из дальних учеников этого платонизирующего (или плотинизирующего) христианина, а именно Декарт, решительно оставляет Бога, довольствуясь диалогами и дискуссиями с самим собой. Так Диалектика становится “Медитацией”. Именно в форме картезианской медитации диалектический метод был использован авторами великих философских “систем” 17-18 вв.: от Декарта до Канта – Фихте – Шеллинга. На первый взгляд, здесь мы имеем явный поворот назад к Сократу-Платону-Аристотелю. Великие “Системы” Нового Времени похожи на “Мифы”, которые *располагаются рядом*, не вступая в дискуссию, которые сразу и целиком создаются их авторами, не являясь при этом результатом какого-либо предварительного диалога. Но на деле все обстоит совершенно иначе. С одной стороны, автор сам *обсуждает* свои “тезисы” и *доказывает* их истинность, *опровергая* возможные возражения и “антитезисы”: таким образом, он применяет диалектический метод. С другой стороны, платонические диалоги предшествуют этим Системам, которые их “диалектически” завершают посредством апоретических дискуссий Аристотеля и его схоластических последователей. И так же, как в платоническом Диалоге, слушатель (философ – историк философии) эпохи модерна открывает абсолютную истину, которая здесь выступает как результат внутренней молчаливой дискуссии между великими Системами истории, то есть как результат их “диалектики”.

Гегель был первым из этих слушателей-историков-философов. Во всяком случае, он первым стал таковым сознательно. Именно поэтому он первым смог оставить, в научном плане, почву Диалектики, понимаемой в качестве философского *метода*. Он удовлетворяется описанием и наблюдением той диалектики, которая

имеет место в истории, и не испытывает необходимости *делать* ее самому. Эта диалектика (или “диалог” Философов) существовала и до него. Он лишь произвел с ней “опыт” и описал в связном дискурсе свой конечный синтетический результат: передать, что такое абсолютная истина, возможно лишь через адекватное языковое описание диалектики, которая ее порождает. Следовательно, Наука Гегеля “диалектична” лишь в той мере, в какой *была* диалектична (внутренне или внешне) Философия, подготовившая в ходе Истории ее появление.

На первый взгляд, позиция Гегеля представляет собой простой возврат к Платону. Если Платон сводит в диалоге Парменида, Протагора, Сократа и др., довольствуясь регистрацией результата их дискуссии, то Гегель регистрирует результат дискуссии, которую он организует между Платоном и Декартом, Спинозой и Кантом, Фихте и Шеллингом и т. д. Речь здесь идет о диалектическом *методе* поиска истины или ее выражения, о методе, который ничего не производит с Реальностью, но лишь раскрывает ее истину. Гегель где-то говорит, что он лишь возвращается к античной, а именно – к платоновской диалектике. Но присмотревшись повнимательнее, можно заметить, что это совсем не так, и что у Гегеля, когда он говорит о диалектике, речь идет о чем то ином, чем у его предшественников.⁴

Можно сказать даже, если угодно, что вечный свет гегелевской абсолютной истины также возгорается из столкновения всех предшествующих философских мнений. Только эта диалектика *идей* (или диалог Философов) после Гегеля продолжала существовать лишь в качестве отражения *реальной* диалектики Бытия. И только потому, что она отражает эту реальную диалектику, она, в лице Гегеля, достигает истины, или прихо-

⁴ Тем не менее, Гегель не без оснований говорит, что он вновь открывает Платона. Ибо платоновская диалектика, диалектика-*метод*, есть, на деле, момент диалектики *реального*, которую открывает Гегель.

дит к полному и адекватному раскрытию Реальности. Каждый философ открывает или корректно описывает поворот или конечную точку (тезис, антитезис или синтез) реальной диалектики, *Bewegung*, наличного Бытия. Именно по этой причине каждая философия в определенном смысле “истинна”. Но она истинна лишь временно и относительно: она остается “истинной” до тех пор, пока новая философия, не менее “истинная”, не решится доказать “ошибочность” первой. Однако не философия изменяется и переходит в другую философию или порождает ее в своем автономном диалектическом движении. Сама Реальность, соответствующая данной философии, на деле становится иной (тетической, антитетической или синтетической), и именно эта другая Реальность порождает адекватную ей другую философию, которая замещает в качестве “истинной” первую, становящуюся, в свою очередь, “ложной”. Таким образом, диалектическое движение истории философии, стремящееся к абсолютной и определенной истине, есть лишь отражение, лишь “надстройка” над диалектическим движением *реальной* истории Реальности. Вот почему всякая “истинная” философия является также и “ложной”: она является ложной в той мере, в какой она предстает не как отражение или описание составляющего-элемента, или “момента”, диалектики реального, но как раскрытие Реальности в целом. Однако, будучи или становясь “ложной”, всякая философия (достойная называться этим именем) остается “истинной”, ибо тотальная Реальность включает и всегда будет включать в себя аспект (или “момент”), который она раскрывает. Абсолютная Истина или Наука Мудреца (то есть Гегеля (, иными словами – полное и адекватное отражение Реального в его тотальности, – есть, таким образом, интегральный синтез всех философий, имевших место в истории. Однако вышеупомянутый синтез производят не философы, посредством своих дискуссий, и не историки философии, их изучающие: его производит сама *реальная История*, производит в пределах диалектического движения, которые ему самому присущи; и Гегель лишь регистрирует,

записывает, не испытывая потребности что-либо *делать*, и, соответственно, не прибегая к помощи какого-либо специфического способа действия или своего собственного *метода*.

“Weltgeschichte ist Weltgericht”; “Всемирная История есть трибунал, который судит Мир.” Это она судит людей, их действия и их мнения, и, в последнюю очередь, – их философские мнения. Разумеется, Историю можно, при желании, толковать как затянувшуюся “дискуссию” между людьми. Но эта реальная историческая “дискуссия” представляет собой нечто совершенно иное, чем диалог или дискуссия философов. Здесь “дискутируют” не словесными аргументами, а дубинами и клинками, серпами и молотами и другими приспособлениями. И если угодно вести речь о “диалектическом методе”, применяемом Историей, то необходимо уточнять, что речь идет о методе войны и труда. Это и есть та историческая, реальная и даже активная диалектика, которая находит свое отражение в истории философии. И если гегелевская Наука является диалектической и синтетической, то лишь потому, что она описывает *реальную* диалектику в ее тотальности, как и ряд последующих философий, которые следуют этой диалектической *реальности*. Здесь также можно отметить, что реальность диалектична лишь постольку, поскольку она включает в себя отрицающий, или негативный, элемент: а именно – активное отрицание данного, отрицание, лежащее в основе всякой кровопролитной борьбы, любого физического труда.

Гегель не нуждается в Боге, который “открывал бы” ему истину. И чтобы ее отыскать, не нужно вести диалог с “людьми в городе” и тем более “дискутировать” с самим собой или “медитировать” подобно Декарту.) Впрочем, никакая чисто вербальная дискуссия, никакая уединенная медитация не могут привести к истине; Труд и Борьба – вот ее единственные “критерии”.) Чтобы найти ее (истину), достаточно просто спокойно расположиться в тени тех самых “деревьев”, которые ничему не научили Сократа, но которые могли сообщить ему многое о самих себе и о людях. Поиск Истины

становится возможным только потому, что *существовали* города, где люди спорили о сущности борьбы и труда, работая и борясь за свои взгляды, живя в соответствии с ними (города, впрочем, были окружены теми самыми деревьями, древесина которых использовалась для их постройки). Гегель более не дискутирует, – он использует плоды дискуссий своих предшественников. И если у него нет своего собственного метода и ему нет нужды что-либо *делать*, то именно потому, что он использует все действия, совершенные в ходе истории. Его мысль просто отражает Реальность. Но *делать* ее невозможно, так как Реальность диалектична, то есть пронизана отрицающим действием борьбы и труда, которое порождает мышление и дискурс, принуждает их к движению и, в конечном счете, обеспечивает их полное совпадение с Реальностью, которую они должны раскрывать и описывать. Короче говоря, Гегелю нет нужды использовать диалектический *метод*, так как истина, которую он (Гегель) воплощает (в своем философствовании), есть последний результат реальной или действительной диалектики Всемирной Истории, воспроизведением которой в дискурсе и ограничивается его мышление.

Начиная с Сократа-Платона и до Гегеля Диалектика была лишь философским методом, не имеющим своего эквивалента в реальном. У Гегеля есть реальная Диалектика, но философским методом является простое и чистое описание, которое диалектично лишь в том смысле, что оно описывает диалектику реальности.

Чтобы лучше понять смысл и основание этого действительно революционного преобразования, нужно проделать вместе с Гегелем философский опыт, который он предлагает читателю в 1-ой главе “Феноменологии духа”. Посмотрите на ваши часы, – говорит ему Гегель, – и убедитесь, что сейчас, положим, полдень. Скажите это, и вы выскажите истину. Теперь напишите эту истину на клочке бумаги: “*теперь* полдень”. Гегель замечает в связи с этим, что истина не может перестать быть истиной, если она сформулирована письменно. А теперь снова посмотрите на часы и перечитайте напи-

санную фразу. Вы увидите, что истина превратилась в заблуждение, так как *теперь пять минут первого*.

Остается сказать, что реальное бытие может превращать человеческую истину в заблуждение. Хотя бы в той мере, в какой реальное темпорально, в какой время обладает реальностью.

Эта констатация была сделана давно: начиная с Платона и даже с Парменида, а может быть и еще раньше. Но одним аспектом этого вопроса до Гегеля пренебрегали. А именно тем, что человеку удастся в своей речи, особенно в письменной, *удерживать* заблуждение в лоне самой реальности. Если Природе доводится совершить ошибку (к примеру, рождается животное с физическим недостатком), то она ее *незамедлительно* устраняет (животное умирает или хотя бы не размножается). Только ошибки, совершенные человеком, *длятся* безгранично и благодаря языку передаются вдаль. Человека можно было бы определить как ошибку, удерживающуюся в существовании и длящуюся в реальности. Однако, поскольку *ошибка* означает *расхождение* с реальностью, поскольку *ложно другое* относительно того, что есть, постольку можно также сказать, что ошибающийся человек – это Ничто, которое ничтожествует в Бытии или “идеал”, присутствующий в реальном.⁵

Только человек может ошибаться, при этом не исчезая: он может продолжать существовать, постоянно ошибаясь в существующем; он может *жить* своим заблуждением или в заблуждении; и заблуждение или ложь, которые есть ничто сами по себе, становятся в нем *реальными*. Упомянутый опыт показывает нам, как небытие прошедшего полдня может, благодаря человеку, реально присутствовать в виде ошибочной фразы в

⁵ Утверждение Парменида “быть и мыслить – одно и то же” может быть применено со всей строгостью, разумеется к *истинной* мысли, а не к ложной. Ложное есть, конечно же, *другое*, чем Бытие. Однако нельзя сказать, что ложное “не есть”, что “нет” заблуждения. Заблуждение “существует” по-своему: если можно так сказать, *идеально*.

реальном настоящем пяти минут первого.

Но это удержание заблуждения в реальности возможно лишь потому, что возможно его преобразование в истину. Имея возможность быть исправленным, заблуждение не является чистым небытием. И опыт показывает, что человеческие заблуждения успешно исправляются в ходе времени и становятся истинами. Можно даже сказать, что всякая *истина* в подлинном смысле слова есть *исправленное заблуждение*. Ибо истина есть нечто большее, чем реальность: это реальность *обнаруженная*; это реальность *плюс* обнаружение реальности в речи. Значит, в самой истине присутствует *различие* реального и обнаруживающей речи. Но различие *актуализируется* в форме *противопоставления*, речь, *противопоставленная* реальному, именно и есть заблуждение. А ведь если бы различие никогда не было актуализировано, то реально оно не было бы различием. Следовательно, *истина* есть реально только там, где *есть* заблуждение. Но заблуждение реально существует лишь в форме человеческой речи. Если же только человек способен реально ошибаться и жить в заблуждении, то он один и способен воплотить истину. Если Бытие в своей тотальности есть не только чистое и простое Бытие (Sein), но и Истина, Понятие, Идея или Дух, – то исключительно потому, что оно включает в свое существование человеческую или говорящую реальность, способную ошибаться и исправлять свои ошибки. Без человека Бытие было бы безмолвным: оно было бы *наличным бытием* (Dasein), но оно не было бы *истинным* (das Wahre).

Пример Гегеля показывает, как человеку удастся создавать и удерживать заблуждение в Природе. Другой пример, которого нет у Гегеля, но который хорошо иллюстрирует его мысль, позволяет увидеть, как человеку удастся преобразовать в истину заблуждение, которое он удерживает в качестве такового в реальности.

Предположим, что в Средние века поэт написал в стихотворении: “*в этот миг* человек летит над океаном”. Бесспорно, это было заблуждением и оставалось им на протяжении многих веков. Но если мы перечита-

ем эту фразу теперь, то у нас есть немало шансов, что мы прочли истину, так как почти наверняка в этот миг какой-нибудь авиатор находится, например, над Атлантикой.

Раньше мы уже видели, что Природа (как данное Бытие) может сделать ложной человеческую истину (которую человеку, однако, удается неопределенно долго удерживать в качестве заблуждения). И теперь мы видим, что человек может превратить в истину свое собственное заблуждение⁶. Он начал с того, что вводил себя в заблуждение (добровольно или нет, не важно), говоря о земном животном из рода *homo sapiens* как о животном летающем; но он пришел к высказыванию истины, говоря о полете этого животного. Изменился вовсе не (ошибочный) дискурс, дабы прийти в соответствие с данным Бытием (Sein); это Бытие преобразилось, чтобы стать соответствующим дискурсу.

Действие, которое преобразует данную реальность с тем, чтобы сделать истинным человеческое заблуждение, речь, рассогласованную с этой данностью, называется *Трудам*: трудясь, человек построил самолет, который превращает в истину (добровольное) заблуждение поэта. Однако труд представляет собой реальное *отрицание* данности. Следовательно, Бытие, существующее как Мир, в котором работают, включает отрицательный, или отрицающий, элемент. Значит, оно (бытие) имеет диалектическую структуру. Именно благодаря ей бытие содержит в себе дискурс, который его раскрывает, оно есть не только данное Бытие, но и Бытие раскрытое, или Истина, Идея, Дух. Истина есть заблуждение, ставшее истинным (или “диалектически устраненное” в качестве заблуждения); ведь именно реальное отрицание данности через Труд преобразует заблуждение в истину; истина с необходимостью диалектична в

⁶ Можно было бы сказать, что, изобретая самолет, человек исправляет “ошибку” – ошибку Природы, сделавшей его бескрылым. Но это была бы только метафора, говорить так – значит антропоморфизировать Природу. Нет заблуждения, а значит и истины там, где нет языка-речи (Логоса).

том смысле, что она происходит из *реальной* диалектики Труда. Аналогично этому действительно адекватное словесное выражение истины должно отдавать себе отчет в своем диалектическом происхождении, в своем рождении из *труда*, который совершается человеком в лоне Природы.

Это приложимо к истине, которая относится к природному Миру, то есть к дискурсу, который раскрывает реальность и бытие Природы. Но истина, относящаяся к человеку, то есть дискурс, раскрывающий человеческую реальность, также диалектичен, в том смысле, что он проистекает из реального отрицания человеческой (или общественной, исторической) данности и должен отдавать себе в этом отчет.

Чтобы отдать себе в этом отчет, нужно рассмотреть случай, в котором “моральная ошибка” (= преступление) превращается в “истину”, или добродетель. Так как всякая мораль есть имплицитная антропология, то человек, морально судящий свои действия, говорит о своем собственном бытии.⁷

Предположим, что человек по политическим мотивам убивает короля. Он думает, что действует во благо. Но другие видят в нем преступника, арестовывают его и приговаривают к смерти. В этих условиях он действительно преступник. Так данный социальный Мир, также как и природный, может превратить человеческую истину (“субъективную” истину, то есть “уверенность”) в заблуждение. Но предположим, что убийство, о котором идет речь, развязывает революцию, одержавшую победу. Тут же общество начинает считать убийцу героем. И в этих условиях он действительно является героем, образцом добродетели и гражданской доблести, человеческим идеалом. Человек может, таким образом, превратить преступление в добродетель, моральное или антропологическое заблуждение – в истину.

⁷ И наоборот, всякая антропология имплицитно есть мораль. Ибо “нормальный” человек, о котором она говорит, всегда является “нормой” для поведения или оценки эмпирического человека.

Как и в примере с самолетом, здесь речь также идет о реальном преобразовании существующего Мира, то есть об активном отрицании данности. Но там говорилось о природном Мире, тогда как здесь – о Мире человеческом или социальном, то есть историческом. И если там отрицающим действием был Труд, то здесь это Борьба (смертельная Борьба за признание, *Anerkennen*). Но в обоих случаях имеет место деятельное активное отрицание данности, или, как говорит Гегель, “диалектическое движение” реального.

Это активное или *реальное* отрицание данности, осуществляемое в Борьбе и Труде, составляет отрицательный, или отрицающий элемент, определяющий диалектическую структуру Реальности и Бытия. Таким образом, речь идет о диалектической *Реальности* и о *реальной* Диалектике. Но эта Диалектика имеет некоторую идеальную “суперструктуру”, некоторое отражение в мысли и в дискурсе. В частности, в ходе истории новая философия (в широком смысле) всякий раз являлась, чтобы дать отчет в сложившемся положении вещей на решительном повороте в диалектической эволюции Мира. Таким образом, история философии и “культуры” в целом есть “диалектическое движение”; но это движение вторично и производно. В конце концов, в той мере, в какой мысль и дискурс Гегеля раскрывают и описывают целостность реального в его становлении, они также являются “диалектическим движением”; но это движение в некотором роде уже третично. Гегелевский дискурс диалектичен в той мере, в какой он описывает реальную диалектику Борьбы и Труда, являясь “идеальным” отображением этой Диалектики в мысли вообще и в философской мысли в частности. Но в самом себе гегелевский дискурс не диалектичен: это не диалог и не спор; он не более, чем “феноменологическое” описание действительной диалектики Реальности и словесного спора, отразившего эту диалектику с течением времени. Гегелю не нужно ни “доказывать” то, что он говорит, ни “опровергать” сказанное другими. “Доказательство” и “опровержение” свершились *до него*, в течение предшествующей ему Ис-

тории, и они свершились не с помощью вербальных аргументов, но, в конечном счете, испытанием (Bewährung) Борьбы и Труда. Гегелю остается лишь зафиксировать конечный результат этого “диалектического” испытания и правильно его описать. А поскольку, по определению, содержание этого описания никогда не будет ни изменено, ни дополнено или опровергнуто, можно сказать, что описание Гегеля есть высказывание абсолютной истины, или истины везде и всегда (то есть “необходимо”) действительной.

Все это, разумеется, предполагает *завершение* реальной Диалектики Борьбы и Труда, то есть окончательную остановку Истории. Только “в конце времен” Мудрец (по чистой случайности именуемый Гегелем) может отказаться от всякого диалектического *метода*, то есть от всякого реального или идеального отрицания, преобразования или “критики” данного, ограничиваясь его описанием, то есть проявляя в речи данное именно таким, каким оно дано. Или точнее, в тот момент, когда Человек, сделавшись Мудрецом, оказывается полностью удовлетворен таким чистым и простым описанием, активное или реальное отрицание данности не имеет больше места, так что описание неограниченно долго остается действительным или истинным, и, как следствие, не подвергается больше обсуждению и никогда больше не порождает полемических диалогов.

Как философский метод диалектика перестает использоваться только тогда, когда окончательно останавливается *реальная* Диалектика активного преобразования данности. Пока это преобразование длится, описание данной *реальности* может быть лишь частичным и временным: в той мере, в какой изменяется реальность, должно изменяться и ее философское описание, чтобы продолжать быть адекватным или истинным. Другими словами, пока длится реальная, или активная, диалектика Истории, заблуждения и истины являются диалектическими в том смысле, что рано или поздно все они будут “диалектически устранены” (aufgehoben), “истина” станет частичной или, в некотором смысле, ложной, а “заблуждение” – истинным; и это бу-

дет происходить в процессе спора, диалога или посредством применения диалектического *метода*.

Чтобы быть в состоянии отказаться от диалектического метода и претендовать на абсолютную истину, ограничиваясь лишь чистым описанием без “спора” или “доказательства”, нужно быть уверенным, что реальная диалектика Истории действительно завершена. Но как это узнать?

На первый взгляд ответ прост. История останавливается, когда Человек перестает действовать в широком значении этого слова, то есть когда он больше не отрицает и не преобразовывает природную и общественную данность в кровавой Борьбе и созидательном Труде. Человек перестает делать это, когда данная Реальность дает ему полное удовлетворение (*Befriedigung*), полностью удовлетворяя его Желание (*Begierde*, которое у человека является Желанием всеобщего признания уникальности его личности в мире, – *Anerkennen* или *Anerkennung*). Если Человек действительно и полностью удовлетворен тем, что он *есть*, то он не хочет больше ничего из реального, значит, он больше не изменяет реальность и сам также прекращает реально изменяться. Единственное “желание”, которое он еще может иметь, если он *философ*, – это *понять* то, что есть [реальность] и что есть он сам, и выразить это в речи. Адекватное описание реальности в ее тотальности, даваемое наукой Мудреца окончательно удовлетворяет Человека даже как философа: он никогда больше не будет противиться тому, что было сказано Мудрецом, так же как Мудрец более не противится описываемой им реальности. Таким образом, не-диалектическое (то есть не-отрицающее) описание Мудреца будет абсолютной истиной, которая не породит никакой философской “диалектики”, никогда не станет тем “тезисом”, которому придет на смену антитезис.

Но как узнать, действительно ли и полностью ли Человек *удовлетворен* тем, что есть?

По Гегелю, Человек есть не что иное, как Желание признания (“*der Mensch ist Anerkennen*”, vol. XX, p. 206, 1.26), и История есть процесс постепенного удовлетво-

рения этого Желания, которое полностью удовлетворится посредством построения всеобщего и гомогенного Государства (образцом которого для Гегеля была наполеоновская Империя). Но сначала Гегель должен был предвосхитить историческое *будущее* (по определению непредсказуемое, поскольку свободное, то есть рождающееся из *отрицания* данности настоящего), так как Государство, которое он имел в виду, находилось лишь в стадии образования; мы знаем, что оно и сегодня далеко от своего “наличного существования” (Dasein) или “объективной реальности” (Wirklichkeit) и даже от “реального присутствия” (Gegenwart). Затем, и это еще важнее, как узнать, что данное посредством этого государства удовлетворение является действительно окончательным для человека как такового, а не только для одной из возможных его Страстей? Как убедиться, что стабилизация исторического “движения” в Империи – это не просто временная остановка, результат переходящего утомления? По какому праву можно утверждать, что это Государство не породит в человеке нового Желания, отличного от желания Признания, и что оно не будет, следовательно, однажды подвергнуто отрицанию через отрицающее или созидающее Действие (Tat), отличное от Борьбы и Труда?

Это можно утверждать, лишь допуская, что Желание признания исчерпывает *все* человеческие *возможности*. Но право на такое допущение имеется, только если существует полное и совершенное знание о человеке, повсеместно и окончательно (“необходимо”) действительное, то есть *абсолютно истинное*. Однако по определению абсолютная истина может быть достигнута только в конце Истории. Но именно этот конец Истории и следовало определить.

Значит, мы попали в *порочный круг*. Гегель прекрасно отдавал себе в этом отчет. Но он думал, что нашел единый критерий и для абсолютной истины своего описания реальности, то есть для его правильного и полного характера, и для окончания “движения” этой реальности, то есть для окончательной остановки Истории. Интересно, что этим критерием как раз и является

цикличность его описания, то есть “Системы науки”.

Гегель исходит из почти случайного описания реальности (представленного философией, такой, какой она сложилась на протяжении истории), выбирая однако такое, которое кажется наиболее простым, элементарным и сводится, например, к одному слову (на практике это очень древняя философия, к примеру, Парменида, которая сводится к высказыванию: Бытие *есть*). Правильное представление этого описания показывает, что оно неполное, что оно обнаруживает лишь один из аспектов Бытия и Реальности, что оно есть лишь “тезис”, с необходимостью порождающий “антитезис”, с которым тот необходимо сочетается, чтобы произвести синтез, который, в свою очередь, будет новым “тезисом” и т. д.⁴ Действуя последовательно таким образом, совершая простые адекватные описания или верным описанием повторяя диалектику (выведенную из) истории философии, где каждый шаг столь же *необходим*, или неизбежен, сколь “необходимы” различные элементы описания сложной реальности (например, описание ствола, веток, листьев и т. д. в описании дерева), Гегель приходит в конце концов к точке, которая является не чем иным, как его отправным пунктом: *конечный синтез* есть также и *начальный тезис*. Таким образом, он констатирует, что прошел, описал круг и что если он захочет продолжить, то ему придется *вращаться по кругу*. Его описание нельзя *расширить*; можно лишь *повторять* его таким, каким оно однажды было произведено.

Это означает, что дискурс Гегеля исчерпывает *все возможности* мысли. Нельзя противопоставить ему такой дискурс, который не был бы уже частью его собственного, который не был бы воспроизведен в одном из параграфов Системы в качестве составляющего элемента (Moment) целого. Таким образом, видно, что дискурс Гегеля выражает *абсолютную* истину, которую никто не может отрицать. Видно также, что этот дискурс не диалектичен, в том смысле, что он не является “тезисом”, который может быть “диалектически устранен”. Но если мысль Гегеля не может быть превзойдена

мыслью, если она сама не превосходит данную реальность, но довольствуется ее описанием (так как она понимает себя и признает себя *удовлетворенной* тем, что есть), то любое идеальное или реальное отрицание данности становится отныне невозможным. Значит, реальность навсегда останется самотождественной и вся ее История всегда будет принадлежать прошлому. Полное и правильное описание этой реальности будет везде и всегда действительным, то есть абсолютно истинным. Ведь цикличность гегелевского описания как раз и доказывает его полноту, а значит – правильность: ведь ошибочное или неполное описание никогда не вернется к самому себе, наткнувшись на лакуну или зайдя в тупик.

Таким образом цикличность, просто засвидетельствованная Мудрецом, показывая без “спора”, то есть без “опровержения” и “доказательства”, абсолютную истину Системы, оправдывает его чисто *описательный*, или *не-диалектический, метод*.

Здесь не место настаивать на недиалектическом характере гегелевского метода. Об этом многого не скажешь. А то, что можно было сказать, уже сказано Эдмундом Гуссерлем по поводу его собственного “феноменологического” метода, несправедливо им противопоставленного гегелевскому методу, которого он не знал. Ибо, на самом деле, метод Гегеля есть не что иное, как то, что называют в наши дни “феноменологическим” методом.

Напротив, уместно более подробно поговорить о той *Диалектике*, которую имел в виду Гегель, то есть о диалектической структуре Реальности и Бытия, так как он ее понимал и описывал в “Феноменологии духа” и в “Энциклопедии”.

Рассмотрим сначала вопрос о том, что представляет собой тройственная структура самого Бытия, так как она дана в гегелевской Онтологии, то есть в *Логике*, которая представляет собой первую часть *Энциклопедии*. Затем необходимо будет рассмотреть, что означает диалектическая тройственность Бытия в “явлении” (*Erscheinung*) его “эмпирического существования” (*Da-*

sein) так, как она описывается в *Феноменологии*.

Вспомним общее определение Диалектики, данное в § 79 3-го изд. *Энциклопедии* (vol. V, p.104, l.27-30):

- «Логика включает в себя, в том, что касается ее формы, три аспекта: а) аспект *абстрактный*, или *способность к суждению*;
 б) аспект *диалектический* (в узком смысле), или *негативно-рациональный*;
 в) аспект *спекулятивный*, или *позитивно-рациональный*.»

“Логическое”, или “Реальное-логическое” (das Logisch-Reelle), то есть Реальность и Бытие, корректно описанные в связном Дискурсе (Logos), с необходимостью включает в себя три “аспекта” (Seiten) или “конститутивных элемента” (Momente). Эти три элемента являются конститутивными для раскрытого Бытия и, таким образом, обнаруживаются в Дискурсе, который корректно раскрывает это тройственное или диалектическое Бытие.

Рассмотрим теперь, что же представляют собой эти три конститутивных элемента или аспекта реального Бытия и Дискурса, который его раскрывает.

Определение первого аспекта мы находим в § 80 *Энциклопедии* (vol.5, p. 105, l.2-5):

- «Мышление (Denken), (понятое) как *Рассудок* (Verstand), останавливается на неподвижном (festen) специфическом определении (Bestimmtheit) и на факте различения, или отличия (Unterschiedenheit), этого определения от других (фиксированных определений); такая ограниченная (beschränktes) абстрактная (Abstraktes) сущность предстает для Рассудка как себя-поддерживающая и для-себя-существующая (то есть, существующая независимо от существования других определений и мышления, которое их мыслит и их раскрывает).»

Мышление, понятое как Рассудок, – это обычное человеческое мышление: мышление “наивного” человека, обычного ученого, до-гегельянского философа. Это мышление не открывает Бытие в его тотальности; оно

не отражает трех конститутивных элементов Бытия и любого сущего, но останавливается на первом встречном; оно описывает (впрочем, вполне корректно) лишь “абстрактный” аспект “Бытия”, который является не чем иным, как конститутивным элементом “способности суждения” (Рассудочности) (*verständlich*).

Рассудочное мышление определяется исключительно онтологической (и, соответственно, “логической”) примордиальной категорией *Идентичности*. Его логическим идеалом является абсолютное согласие мышления с самим собой или отсутствие всяких внутренних противоречий, то есть гомогенность, или идентичность, своему собственному содержанию. Всякая идентичность истинна по определению, и всякая истина имеет содержание, идентичное ей самой и в ней самой. И подобно тому, как истина представляет собой адекватное раскрытие Бытия и Реальности, так и Бытие и Реальность, для Рассудка, всегда и везде *идентичны* самим себе и сами в себе. Ибо то, что истинно с точки зрения Бытия и Реальности, рассматриваемых в их целостности, должно быть также истинно для всего того, что *есть* или *существует* для всякой особенной, реально существующей сущности. Для Рассудка всякая реальная сущность всегда остается *идентичной* самой себе; она определена одновременно для всех (прочих сущностей) в своей специфичности (*feste Bestimmtheit*), и она отличается, совершенно определенно и однозначно, от всех других реальных сущностей, так же однозначно определенных, как и она (*Unterschiedenheit gegen andere*). Короче говоря, речь идет о *данной* сущности, которую нельзя ни породить, ни уничтожить, ни изменить. Поэтому можно сказать, что она существует *для-себя-самой* (*für sich*), то есть независимо от остального наличного Бытия и, в особенности, независимо от мыслящего ее Рассудка.

Таким образом, согласно Гегелю, реальное Бытие в действительности таково, каким его открывает Рассудок. *Идентичность* же есть фундаментальная онтологическая категория, которая применяется для обозначения самого Бытия, как всего того, что *есть*. Любая

вещь в действительности *идентична* самой себе и *отлична* от всех остальных, что позволяет (научному или “наивному”) мышлению со всей однозначностью “определить” или раскрыть ее “специфичность”, признать ее как остающуюся “той же самой” и как существующую в качестве “другого” по отношению к тому, чем она не является. Таким образом, Рассудочное мышление в принципе *истинно*. Если бы не существовало Идентичности в Бытии и Идентичности Бытия, никакая *наука* о Реальном не была бы возможна (что было очевидно уже для Греков) и, соответственно, не было бы никакой *Истины*, или *раскрытой-когерентным-Дискурсом-Реальности*. Но это “связное”, или идентичное, мышление может быть и ложным – оно становится ложным в тот момент, когда претендует на раскрытие *тотальности* Бытия, а не только одного из (трех) его аспектов. Ибо, в действительности, Бытие и Реальность есть нечто большее, чем простая *Идентичность* с самим собой. Впрочем, Рассудочное мышление само проявляет свою неполноту. Преследуя свой идеал и стремясь к Идентичности, оно, в конечном счете, приходит к единственному слову: “Бытие”, “Единое” и т. д. И когда оно хочет развернуть это слово в подлинный *дискурс*, когда оно стремится *сказать нечто*, оно вводит различие, которое противоречит Идентичности, и преодолевает таким образом устаревшее и ложное в своей собственной точке зрения.

Эта недостаточность *рассудочного мышления* была с очевидностью обнаружена уже Платоном (диалог “Парменид”). Гегель пишет об этом в “Феноменологии духа” (См. гл.3) и в других произведениях. В наши дни об этом много и настойчиво говорит Мейерсон: Мы не

Мейерсон Эмиль (Meyerson E.) (1859 – 1933) – французский философ польского происхождения, критиковал позитивистскую и прагматистскую модель научного познания, говорил о необходимости построения новой модели науки, которая была бы “подлинной рационализацией реального”, в связи с чем исследовал вопрос о соотношении “идентичной” рассудочности и иррациональной реальности. (“Идентичность и

имеем возможности подробно останавливаться на этой проблеме. Тем не менее, необходимо подчеркнуть, что для Гегеля такое мышление является недостаточным потому, что само Бытие представляет собой нечто иное и нечто большее, чем Идентичность, и поскольку Бытие является не *только* Идентичностью – мышление способно преодолевать стадию Рассудка или тавтологичного “дискурса”.⁸ Это (рассудочное) мышление не достигает Истины, так как не способно разворачиваться в *дискурс*, раскрывающий реальное Бытие; оно не является цикличным, оно *не возвращается* к своей отправной точке, так как не добивается успеха в деле ее преодоления. И если это Мышление не является Истиной, то только потому, что Реальное Бытие есть нечто большее, чем то, что это мышление о нем говорит. Таким образом, для того, чтобы раскрыть реальное Бытие в его то-

реальность” 1908 г., “Об объяснении в науках” 1921 г. и др.) (Прим. пер.).

- ⁸ Философ, который изложил “тезис”, не знал, что это всего лишь тезис, который должен породить антитезис и т. д. Иначе говоря, даже тот *аспект* реальности, который он описывал, на самом деле не был описан правильно. Но ведь он думал, что описывает *тотальность* реального. Гегель, напротив, знает, что речь идет об *аспекте* реального, почему он и описывает его верно, то есть показывая необходимость антитезиса, описывающего дополнительный аспект и т. д. (Он знает это, поэтому он *не противопоставляет* себя данной реальности, которую он описывает будучи удовлетворен ею и желая исключительно ее правильного описания, а не ее преобразования; именно бездейственное желание преобразовывать реальность порождает у философа заблуждение). Гегель видит все это, так как он уже знает *конечный синтез* всех промежуточных тезисов, антитезисов и синтезов, поскольку он описывает реальность *завершенную*, действительно *целостную*, созданную *совокупностью* реальной диалектики, которую отражает история философии. Представление этой истории (и Истории вообще) в качестве ряда тезисов, антитезисов и синтезов показывает ему, что он действительно описал (правильным и полным образом) *тотальность* реального, то есть что его описание и есть *полный* или *окончательный* синтез.

тальности, необходимо преодолеть Рассудок. Точнее, Рассудочное мышление преодолевается за счет того, что дискурсивное само-раскрытие Бытия открывает не только его идентичность с самим собой, но также и другие его фундаментальные онтологические аспекты.

Таким образом, чтобы выйти к Истине, то есть чтобы открыть тотальность реального Бытия, мышление должно преодолеть стадию рассудка (Verstand) и стать Разумом (Vernunft) или “разумно-рациональным” мышлением (vernünftig). Это мышление раскрывает другие реально существующие фундаментальные аспекты самого Бытия и всего того, что реально. И прежде всего, в качестве “негативного” Разума, оно, при помощи своего дискурса, раскрывает “негативно-рациональный” аспект того, что *есть*, то есть тот конститутивный элемент (раскрытых) Бытия и Реальности, который Гегель называет “диалектическим” в собственном (узком) смысле слова (если быть более точным, речь здесь идет о негативном, или отрицательном, элементе (мышления)).

Вот какое определение этот второй конститутивный элемент Бытия (в действительности: *раскрытого* Бытия) получает в § 81 *Энциклопедии* (vol.V, p. 105, l.7 – 9):

«*Диалектический* (в собственном смысле слова) конститутивный элемент есть свойство (eigene) этих конечных специфических определений (Bestimmungen) отменять-себя-диалектически (Sichaufheben) и трансформироваться в противоположные им определения (entgegengesetzte).»

Необходимо отметить, что не негативно-рациональное мышление (или Разум (вводит в Бытие негативный элемент, делая его таким образом диалектическим: именно сами *реальные* сущности, зафиксированные и определенные (раскрытые Рассудком), “диалектически” отрицают себя (тем самым себя сохраняя) и, таким образом, *на деле* становятся иными, отличными от того, чем они являются или чем они были. “Негативно-рациональное” или “диалектическое” мышление лишь описывает это *реальное* отрицание “принятой Рассуд-

ком” данности и ее неподвижных “специфических” определений.

Впрочем, и сам Гегель подчеркивает это во втором Примечании к процитированному выше Параграфу. Здесь, среди прочего, он пишет (vol. V, p. 105, l.13-37):

«Диалектика обычно считается неким внешним искусством (“методом”)... Зачастую Диалектика в действительности предстает лишь как субъективная система мер, находящаяся в постоянных колебаниях (hin- und herübergehendem Rasonnement)... (Но) в своей специфической аутентичной определенности (eigentümlichen) Диалектика, в противоположность вышесказанному, представляет собой собственную (eigene) и подлинную природу специфических-определений-Рассудка, вещей (Dinge) и конечной сущности как таковой (Endlichen überhaupt)... Диалектика... есть тот *имманентный* переход (Hinausgehen), в котором односторонность и ограниченность (Beschränktheit) специфических-определений-Рассудка предстают (darstellt) как то, что они есть, а именно – как их (собственное) отрицание. Все конечное (alles Endliche) есть акт диалектического упряднения самого себя. Следовательно, Диалектика (das Dialektische) конституирует движущую душу научного прогресса (Fortgehens) и представляет собой тот уникальный принцип, благодаря которому *внутренняя связь* и *необходимость* входят (kommt) в содержание Науки...»

Таким образом, диалектично само Реальное, диалектично именно потому, что включает в себя, помимо Идентичности, второй фундаментальный конституирующий элемент, который у Гегеля обозначается как *Негативность*.

Идентичность и Негативность – суть две универсальные примордиальные онтологические категории.⁹

⁹ Тавтология сводится к единственному слову; она не является подлинным Дискурсом (Logos). Она допускает бесконечное алгоритмическое развитие, и в этой форме она может рас-

Благодаря Идентичности всякое сущее остается *тем же самым* сущим, вечно *идентичным самому себе* и *отличным от других* или, как говорили Греки, всякое сущее представляет собой, через свое временное существование, вечную неизменную “идею”, оно имеет “природу” или “сущность”, данную ему раз и навсегда; оно занимает одно и то же место (topos) в целом и полностью упорядоченном Мире (cosmos). Но благодаря Негативности идентичное сущее может отрицать или упразднить свою идентичность своими собственными силами и становиться тем, чем оно ранее не являлось, и даже переходить в свою собственную противоположность. Другими словами, отрицательное сущее, далекое от того, чтобы “репрезентировать” или “демонстрировать” необходимым образом (в качестве “феномена”) свою “идею” или свою “природу”, заданную идентично, способно само ее отвергать и приводить в противоположное (то есть “искаженное”) состояние. Таким образом, отрицательное сущее способно разрывать крепкие узы зафиксированных “различений”, которые отличают его от прочих идентичных сущих (разрывать, “освобождая себя” от этих связей); оно способно оставить место, определенное ему в Космосе. Короче говоря (как читаем мы у Гегеля в 1-м издании *Логике*), сущность негативного, или отрицательного, Бытия, определенного категорией Негативности, заключается в том, «чтобы не быть тем, что ты есть, и быть тем, чем ты не являешься» (das nicht zu sein, was es ist, und das zu sein, was es nicht ist).

Реальное конкретное (раскрытое) Бытие является, в одно и то же время, Идентичностью и Негативностью. Оно есть не только статично-данное-Бытие (Sein), Про-

сматриваться как “раскрытие” Реальности или как “истина”. Но тавтология (математическая или иная) может раскрыть лишь *идентичный* аспект Бытия или Реального. Можно было бы сказать, что она полно и корректно раскрывает наличное Бытие (*Sein*) или природную Реальность, то есть природный Мир, за исключением Человека и его социального и исторического мира. Однако сам Гегель не говорит этого.

странство и Природа, но также и Становление (Werden), Время и История. Оно есть не только Идентичность-или-равенство-с-самим-собой (Sich-selbstgleichheit), но также Бытие-другого (Anderessein), или отрицание самого себя в качестве данного и творение себя в качестве отличного от первоначально данного. Другими словами, оно есть не только эмпирическое существование (Dasein) и Необходимость (Notwendigkeit), но и Действие (Tat, Tun, Handeln) и Свобода (Freiheit).

Таким образом, быть другим по отношению к тому, что существует (Негативность), оставаясь при этом тем же самым (Идентичность), или отождествляется с другим, одновременно от него отличаясь, – это и значит *быть* (и *открывать* в Дискурсе) одновременно как тем, что есть само в себе, так и тем, что таковым не является.¹⁰ Стать другим, чем ты есть, – значит занять позицию

¹⁰ В *Энциклопедии* Гегель говорит, что любая сущность способна сама себя “упразднить” и в силу этого является диалектической. Но в “Феноменологии духа” он утверждает, что диалектична только *человеческая реальность*. Природа существует как определенная одной лишь Идентичностью (См., например, р. 145, l.22-26 и р. 563, l.11-17). Лично я разделяю точку зрения “Феноменологии духа” и не допускаю диалектичности природного Бытия, *Sein*. Я не могу здесь долго на этом останавливаться. Впрочем, можно по этому поводу констатировать следующее: включение Негативности в идентичное Бытие (*Sein*) подразумевает присутствие Человека в Реальности; Человек, и только он один, раскрывает Бытие и Реальность в Дискурсе; Бытие, *раскрытое* в своей *тотальности*, с необходимостью включает в себя Негативность; эта последняя есть онтологическая *универсальная* категория; но внутри самой тотальной Реальности необходимо различать, с одной стороны, чисто идентичную *природную* реальность, не являющуюся диалектической в самой себе, не упраздняющую себя диалектически, и, с другой стороны, *человеческую* реальность, реальность существенно отрицательную, которая диалектически снимает саму себя, как идентичную природную реальность, которая ей “дана”; ибо, диалектическое преодоление данного (посредством Борьбы и Труда (с необходимостью ведет к его раскрытию в Дискурсе; Реальность-раскрытая-через-Дискурс, то есть Реальность, взятая в своей

напротив самого себя, значит существовать (таким как ты был) *для себя* (такого, как ты есть сейчас). Бытие, диалектически отрицающее данную реальность, сохраняет ее в качестве отрицаемой, то есть, в качестве ирреальной, или “идеальной”: оно сохраняет ее как “смысл” дискурса, посредством которого оно ее раскрывает. Таким образом, оно “осознает” то, что оно отрицает. И если оно отрицает самого себя – оно есть осознание себя. Просто идентичное Бытие, напротив, существует лишь *в себе и для других*, то есть в своей идентичности с самим собой и через отношения различия, связывающие его в космосе с другими идентичными сущими: оно не существует *для себя и другие* не существуют *для него*.

Таким образом, Бытие, являющееся одновременно *Идентичностью и Негативностью*, есть однородное и неподвижное *Бытие-в-себе* (An-sich-sein) и фиксированное подвижное *Бытие-для-другого* (Sein für Anderes), но, также, *Бытие-для-себя* (Für-sich-sein), распадающееся на реальное бытие и раскрывающий дискурс, и *Бытие-другого* (Anderessein), пребывающее в бесконечной трансформации, которая освобождает его от него самого, как *данного* себе и другим.

Другими словами, идентичное и отрицающее бытие “свободно” в том смысле, что оно есть нечто большее, чем просто данное бытие, и представляет собой также

тотальности или *конкретная* Реальность является, таким образом, диалектической. Например, желудь, дуб и трансформация желудя в дуб (понятая как эволюция некоей “дубовости”) не являются диалектическими; напротив, трансформация дуба в стол из дуба есть *диалектическое* отрицание природной данности, то есть сотворение чего-либо *существенно* нового: Человек “обрабатывает” дуб, потому что имеет “знание” дуба, желудя и т. п., это знание является диалектическим, но не потому что оно раскрывает желудь, его трансформацию в дуб и т. д. (напомним, что желудь и дуб сами по себе не являются диалектическими), оно диалектично в той мере, в какой оно эволюционирует в качестве науки (о Природе) в ходе Истории; но диалектически оно эволюционирует лишь потому, что Человек производит диалектическое отрицание данного в процессе Труда и Борьбы.

раскрытие этого бытия через Дискурс. Но если этот Дискурс раскрывает Бытие в его тотальности, если он на самом деле является истинным, он раскрывает не только Идентичность, но и Негативность Бытия. Поэтому под Дискурсом следует понимать не только Дискурс Рассудка (определяемый исключительно при помощи онтологической категории Идентичности), но также Дискурс негативного, или “диалектического” в собственном смысле слова, Разума (определяемый посредством онтологической категории Негативности). Тем не менее, сейчас мы увидим, что и это еще не все: Дискурс является действительно истинным или раскрывающим конкретную тотальность Бытия (раскрытого) лишь при условии, что он является также Дискурсом позитивного или “спекулятивного” Разума.

В действительности отрицающее Бытие отрицает *само себя*. Оно отрицает себя в качестве *себе тождественного*, иными словами, оно становится и является *другим*: оно негативно в качестве идентичного и идентично в качестве негативного. Тем не менее, нельзя сказать, что Бытие есть Идентичность *и* Негативность: будучи одновременно и тем и другим, оно не есть ни то, ни другое в отдельности. Реальное конкретное (раскрытое) Бытие не есть ни *Идентичность* (то есть, чистая идентичность, равная Бытию, *Sein*), ни *Негативность* (то есть чистая негативность или Ничто, *Nichts*) – оно представляет собой Тотальность (или становление, *Werden*). Таким образом, *Тотальность* есть третья фундаментальная и универсальная онтологическая категория: Бытие является реальным и конкретным лишь в своей *тотальности*, а всякая конкретная реальная сущность представляет собой *тотальность* своих конститутивных, идентичных или негативных элементов. Именно в аспекте Тотальности Реальность и Бытие раскрываются “позитивно-рациональным” мышлением, которое Гегель квалифицирует как “спекулятивное”. Но это мышление становится возможным лишь потому, что в самом Бытии и Реальности присутствует конститутивный “спекулятивный” элемент или “позитивно-рациональная” реальность; потому, что спекулятивное

мышление ограничивается лишь раскрытием этого Бытия.

Вот как Гегель определяет этот “спекулятивный” конститутивный элемент реальности в § 83 *Энциклопедии* (vol. V, pp.105, 1.41-106, 1.2):

«Под *спекулятивным*, или *позитивно-рациональным*, понимается (*fasst auf*) унифицирующее единство специфических определений, взятых в их оппозиции (*Entgegensetzung*), то есть то *утвердительное*, что содержится в их разложении (*Auflösung*) и в их изменении (*Übergehen*).»

Отрицающая сущность отрицает свою идентичность с самой собой и переходит в свою противоположность, но остается себе тождественной. И это ее единство в оппозиции к самой себе есть ее *утверждение* вопреки ее же отрицанию, то есть “разложению” или “изменению”. Именно в качестве этого негативного самоутверждения, в качестве постоянного утверждения своей первичной идентичности с самим собой, она существует как “спекулятивная” или “позитивно-рациональная” сущность. Таким образом, Бытие, вновь утверждающее себя в качестве идентичного себе Бытия, прежде чем в таком качестве подвергнуться отрицанию, не является ни Идентичностью, ни Негативностью, но представляет собой Тотальность. Именно в качестве Тотальности Бытие на деле и полностью является диалектическим. Таким образом, оно есть не тавтологическая Идентичность, а диалектическая Тотальность, поскольку оно также является Негативностью. Тотальность представляет собой унифицирующее-единство Идентичности и Негативности: она есть утверждение через отрицание.

Другими словами, взятое в качестве Тотальности, Бытие не является ни только *Бытием-в-себе*, ни исключительно *Бытием-для-себя*, но представляет собой нерасторжимое единство обоих (видов бытия); можно сказать, что оно является *Бытием-в-и-для-себя* (*Ap-und-Für-sich-sein*). Это значит, что Тотальность есть раскрытое-Бытие или Бытие-осознающее-себя (то, что Гегель называет “Абсолютным Понятием”, “Идеей”,

“Духом”): оно разделено Негативностью на статически-данное Бытие (Sein) и на противоположную ему дискурсивную “идеальность”, но оно есть или вновь становится единым и однородным *в... и посредством* того раздвоения (Entzweiung), при котором Тотальность Бытия корректно раскрывается “тотальным” или циклическим Дискурсом Мудреца. Таким образом, в противоположность *Негативности*, которую она в себя включает и предполагает, конечная *Тотальность* является такой же единой и уникальной, однородной и автономной, как и первичная и изначальная *Идентичность*. В качестве *Результата* Негации, Тотальность представляет собой *Утверждение*, совершенно так же, как та *Идентичность*, которая претерпела негацию для того, *чтобы* стать Тотальностью.

В первом Примечании к § 82 Гегель объясняет, почему Негативность не есть Ничто, почему она не ведет к чистой и простой деструкции само-отрицающего бытия, но приходит к новому *позитивному* определению этого Бытия, которое *в своей тотальности* вновь становится абсолютно идентичным самому себе (Синтез есть новый Тезис).

Он пишет здесь следующее (vol. V, p. 106, 1.3 – 8):

«Диалектика имеет *позитивный* результат потому, что она имеет *специфически-определенное содержание* (bestimmten), то есть потому, что ее результат не есть подлинно (wahrhaft) *абстрактное и пустое Ничто* (Nichts), но есть Негация *неких специфических определений* (gewissen Bestimmungen), которые содержатся в этом результате, точнее, потому, что она (Диалектика) есть не *непосредственное* (unmittelbares) *Ничто*, но некий результат».

Отрицание (диалектическое) есть отрицание Идентичности, то есть чего-то *определенного, означенного*, того, что соответствует вечной “идее” или неподвижной и стабильной “природе”. Ибо специфическая детерминация (Bestimmtheit) отрицаемого (идентичного) определяет как саму негацию, так и ее (тотальный) результат. Негация *A* имеет *позитивное* или специфически

определенное содержание, потому что она есть негация A , но не M или N например, или же какого-нибудь неопределенного X . Таким образом, " A " *сохраняется* в " $не-A$ ", или, если угодно, оно здесь "*диалектически-снято*" (*aufgehoben*). Именно поэтому $не-A$ – это не чистое Ничто, а некая позитивная сущность, то есть сущность специфическая, определенная и даже идентичная самой себе, так же как и A , которое здесь отрицается: $не-A$ есть все это, так как оно *результатирует* из отрицания специфического и определенного A ; можно также сказать, что $не-A$ не находится неизвестно где, потому что A имеет в упорядоченном Космосе вполне определенное фиксированное место.

Если Идентичность воплощается в идентичном самому себе " A " ($A = A$), то Негативность конкретизируется посредством (или в качестве) *не* из " $не A$ ". Взятое само по себе, это *не* есть простое и чистое Ничто: оно представляет из себя нечто лишь благодаря A , которое им отрицается. Изолированное *не* абсолютно *неопределенно*: оно представлено в абсолютной *свободе*; в независимости от *любого* данного определения *любой* фиксированной "*природы*"; от *любой* локализации в упорядоченном Космосе. Именно присутствие *не* в " $не-A$ " позволяет тому, что было " A ", уходить в неопределенном направлении из того места, которое " A " занимало в Космосе, создавать из себя совершенно иную "*природу*", отличную от "*природы*", присущей " A ", самому определять себя иначе, чем было определено " A " при помощи своих фиксированных определений, определять посредством того, чего не было раньше. Но присутствие " A " в " $не-A$ " ограничивает абсолютную свободу *не* и таким образом конкретизирует ее, то есть обозначает или уточняет. Можно, разумеется, отправится неизвестно куда: но лишь из того места, которое *занимало* " A "; можно, конечно, создать новую, неважно какую "*природу*", но только при условии, что она будет иной, нежели *природа* " A ". Короче говоря, если конечная точка (диалектической) негации что-либо из себя представляет, то ее отправная точка также есть нечто фиксированное и определенное, то есть данное. Таким

образом, негация – это не вообще какая-то негация, но негация “А”. Именно “А”, содержащееся в “не-А” *конкретизирует* или определяет *абсолютную* свободу “не”, которое, в своем *абсолютном* качестве, есть не что иное, как чистое Ничто или смерть.

Впрочем, с того момента, как речь заходит о “не-А”, чисто отрицательное “не” представляет собой такую же *абстракцию*, как и абсолютно идентичное “А”. В действительности же имеет место единство обоих, то есть “не-А”, взятое в качестве *тотальности* или сущности, столь же единой и единственной, определенной и означенной, как и само “А”, – то есть “не-А”, равное “В”.

А сохраняется в В (= не-А). Но и *не*, отрицающее А, также здесь удерживается. А сохраняется здесь именно в своем отрицании (так же, как и *не* удерживается лишь как не-А). Или, точнее, В есть отрицание А: отрицание, которое удерживается в позитивном существовании (Bestehen). Еще точнее: В *есть* (позитивный) результат отрицания А. Таким образом, В есть А не только *снятое* и одновременно *сохраненное*, но также *сублимированное* (aufgehoben) посредством этого сохраняющего отрицания. Ибо если А есть *непосредственное* (unmittelbar), то В *опосредовано* (vermittelt) негацией; если А есть чистая *Идентичность*, то В – это *Тотальность*, включающая в себя *Негативность*; если А есть просто и непосредственно *данное*, то В есть результат акта отрицания, то есть *сотворенное*; если А существует лишь *в себе* (an sich) или *для других* (für Anderes), то В существует также для себя (für sich), ибо в нем А занимает позицию перед самим собой, отрицая себя в качестве данного и утверждая в качестве сотворенного этой само-негацией.

Но В существует не только *для-себя*; оно существует *в себе* и *для себя* (an und für sich). Ибо в нем А утверждает себя как тотальность, поддерживая свою идентичность с самим собой, и берется как отрицаемое, отрицающее и результат отрицания: именно само А отрицает себя посредством “не” и становится тем “не-А”, которое есть В. Вот почему В – это не только Тотальность, результирующая негацию и включающая в себя Негативность,

но также и Идентичность. И, в качестве этой последней, В существует как *данное* и *в-себе*: оно также имеет специфически определенную “природу” и неизменное место в Космосе.

Это значит, что В способно породить новое “не”, что Негативность может конкретизироваться в... и через “не-В”. Этим “не-В” будет “С”, которое сможет, в свою очередь, породить “не-С”. И так до бесконечности. Или, точнее, до тех пор, пока негация некоторого “N” не приведет нас к исходной точке: к не-N=A. Далее можно будет лишь бесконечно двигаться по кругу, который только что был замкнут этой последней *творящей* негацией.

В действительности же, *реальная* (или действующая) Диалектика *останавливается* на “N”, “не-N” которого есть “A”. Это “N” представляет собой Тотальность в собственном смысле слова: а именно интеграцию *всего того*, что утверждалось, отрицалось и вновь утверждалось, и всего того, что *может быть*: ибо отрицать “N” – это значит утверждать “A”, которое уже было утверждено и т. д. Таким образом, “N” есть Тотальность или Бытие-в-и-для-себя, то есть реальное Бытие, полностью *себя осознающее* и целиком *открытое себе* посредством связного Дискурса (который представляет собой абсолютное Знание Мудреца). Чтобы подвергнуть себя реальному или активному отрицанию, реальное тотальное Бытие должно иметь желание быть другим, отличным от того, чем оно является. Но, обладая абсолютным самосознанием, оно может отрицать себя лишь в качестве того, чем оно является, и оно может стать только тем, чем оно уже было (ибо: не N = A). Но оно уже подвергло себя отрицанию в качестве того, чем оно было, и стало, в итоге, тем, что оно есть теперь. Хотеть избавиться от того, чем ты являешься теперь, это значит хотеть, в конечном счете, вновь вернуться к тому состоянию, которое свойственно тебе в данный момент: другими словами, – это значит не хотеть на деле этого отрицания.¹¹

¹¹ Бытие, “снимающее” себя в качестве Бытия и остающееся при этом самим собой, то есть Бытием – есть *понятие* “Бытия”.

Таким образом, “N” не отрицает себя *реально*, и никогда не становится “A”, становясь “не-N”.

Но воля тотального Бытия к тому, чтобы *вновь стать* тем, что оно есть, не является абсурдной. И эта воля является еще, если угодно, *отрицающей*: – это воля к тому, чтобы *вновь стать* чем то отличным от *уже ставшего*. Всякая негация переводит “В-себе” в “Для-себя”, бессознательное в сознательное и т. п. Вышеупомянутая воля есть просто желание тотальности Реального понять себя в...и посредством связного Дискурса, и понять себя именно в своем реальном *становлении*, *воспроизводя* его в Дискурсе или в Мышлении. От *реального* “N”, посредством негации (или отказа от *жизни* в пользу *познания*) переходят к *идеальному* “не-N=A”, и вновь проделывают в мышлении тот путь, который привел к “N”, этому конечному пределу, являющемуся здесь также *идеальным* (“Идея” *Логики*). И это заключительное отрицающее действие реального Бытия воплощается в волю Мудреца к созданию Науки.

Однако негация, производящаяся Мудрецом, идеальна, а не реальна. Она не творит никакой новой *реальности* – она лишь *раскрывает* Реальное в тотальности его становления. Движение Науки диалектично лишь в той мере, в какой оно воспроизводит или описывает Диалектику реальности. Именно поэтому данное движение имеет не только круговой, но и циклический (замкнутый) характер: достигая “N”-идеального, его идеально отрицают (эта негация проявляется как желание вновь осмыслить Науку или перечитать книгу, в которой она содержится) и, таким образом, возвращаются к “A”-изначальному, которое принуждает двигаться вперед к “N”. Другими словами, Дискурс Науки, описывающий все многосложное движение реальной Диалектики, может быть повторен бесконечное количество

Отождествлять себя с деревом, не *становясь* при этом деревом – это значит формировать и удерживать (адекватное) *понятие* дерева. Становиться другим, оставаясь при этом самим собой – значит иметь и сохранять *понятие* своего Я (в... и посредством “памяти”).

раз, но не может быть преобразован во чтобы то ни было. Это значит, что “диалектический” Дискурс есть абсолютная Истина.

Конкретное реальное Бытие есть Тотальность. Оно включает в себя Идентичность и Негативность, но лишь в качестве элементов, диалектически-упраздняемых в... и посредством Тотальности. Реально Негативность и Идентичность не существуют в изолированном виде; как и сама Тотальность, они есть лишь взаимодополняющие *аспекты* реального бытия. Но в дискурсивном описании этого конкретного реального бытия эти три аспекта должны быть описаны *изолированно*, один *после другого*. Таким образом, корректное описание *тройственной* диалектической Реальности представляет собой “диалектический” дискурс, разворачивающийся в *трех временах*: Тезис предшествует Антитезису, за которым следует Синтез; последний предстает позже как новый Тезис и т. д.

Тезис описывает Реальность в аспекте Идентичности. Он раскрывает бытие, принимая его в качестве *данного*, то есть как неподвижное бытие, остающееся тождественным себе и не становящееся другим.¹² Антитезис, напротив, описывает в реальном бытии аспект Негативности. Он раскрывает (диалектическое) бытие, рассматривая его как *акт* самоотрицания данного и становления его *другим*. Если Тезис описывает *бытие* (Sein) Реального, то Антитезис описывает его *действие* (Tun); а также *сознание*, которое он имеет о себе самом и которое есть не что иное, как удвоение Реального в реальности, которая *отрицается* в своей данности (то, что становится “абстрактным понятием” или “смыслом”), и в реальности, которая *отрицает* это данное посредством произвольного акта. Наконец, Синтез

¹² Мы знаем, что *реальная* Диалектика (История) прогрессирует в виде отрицающего движения, включающего в себя Труд и Борьбу. Однако *тотальная* Реальность (наше “N”) включает в себя Человека *удовлетворенного*, то есть не занятого более *негацией* данного. Отсюда и та окончательная остановка, которой завершается *реальная* Диалектика.

описывает бытие в качестве Тотальности. Он раскрывает (диалектическое) бытие, рассматривая его как *результат* его действия, посредством которого оно упраздняется в качестве *данного*, сознание которого оно обретает в... и посредством этого упразднения. Если в Тезисе бытие есть просто в-себе и для-других, то в Антитезисе оно существует также для-себя, как *данное*, которое оно активно и на деле упраздняет; и в Синтезе оно есть в-себе и для-других как сущее-для-себя (то есть как осознающее себя) и как результат собственного отрицающего действия. Если угодно, Тезис описывает материально *данное*, к которому прилагается действие, Антитезис раскрывает это действие как мышление, его (данное) одухотворяющее ("проект"), тогда как Синтез демонстрирует результат этого действия, то есть конечный и объективно реальный труд (*Werk*). Этот труд *есть*, так же как и изначально данное, только он существует не как *данное*, а как *созворенное* в процессе отрицания данного.

Однако переход от *данного* бытия к труду, *созданному* посредством отрицающего действия, происходит не одномоментно. Определенные элементы или аспекты материально данного сохраняются как таковые и в труде, то есть не претерпевают активной негативной или творческой трансформации. Через некоторые из этих аспектов, в некоторых из этих элементов труд также существует как чистое и простое *данное*, восприимчивое к активному отрицанию и служащее материалом для нового труда. Поэтому Синтез должен описывать бытие не только как *труд* или результат действия, но и как *данное*, способное провоцировать другие отрицающие действия, то есть как бытие, раскрывающее себя в (новом) Тезисе. Если только в описании речь не идет о Синтезе (который в этом случае будет окончательным Синтезом), в котором бытие не содержало бы более *данностей*, способных к трансформации в *продукты труда* посредством отрицающего действия.

Гегель проясняет различие между Бытием и Реальностью "тетическими" (Идентичность) и Бытием и Реальностью "синтетическими" (Тотальность), говоря, что

первые *непосредственны* (unmittelbar), тогда как вторые *опосредованы* (vermittelt) “антитетическим” воздействием (Негативность), которое отрицает их в качестве “непосредственных”. Можно сказать, что фундаментальные категории *Непосредственности* (Unmittelbarkeit) и *Опосредования* (Vermittlung) подводят итог всей той реальной Диалектике, которую имеет в виду Гегель. *Непосредственная сущность* (das Unmittelbare) – это статично данное бытие (Sein), необходимость (Notwendigkeit), неподвижно-стабильное-удержание (Bestehen), лишенное всякого подлинного действия и самосознания. *Опосредованная сущность* (das Vermittelte) есть, напротив, действие, реализованное в труде и в свободе, диалектическое движение и дискурсивное понимание себя и своего мира. Однако существуют различные степени Непосредственности и Опосредования. Каждая ступень, которую проходит Диалектика реального, представляет собой (частичное) опосредование (относительного) непосредственного, и эта Диалектика останавливается на всяком непосредственном (но подверженном опосредованию) и на деле опосредуется в отрицающем действии (в сознании). А “идеальная” Диалектика Науки лишь описывает “движение” или этот процесс прогрессивного опосредования, исходя из его начала, которое есть абсолютная Непосредственность, и до его завершения, которое есть та же Непосредственность, но дополнительно опосредованная.

Тем не менее, можно сказать, что гегелевская Диалектика целиком и полностью резюмируется в одной фундаментальной категории – в категории *диалектического Снятия* (Aufheben). Ибо то, что подлежит “упразднению”, есть Непосредственное, и само это “упразднение” есть Опосредование через отрицающий акт, который создает Опосредованное, являющееся не чем иным, как Непосредственным, взятым или понятым в качестве диалектически “упраздненного”. Разумеется, в конечном счете само реальное Бытие оказывается полностью “снятым”; вербальные “снятия” Науки лишь описывают реальный процесс действительного

“упразднения” или Опосредования данного-Бытия или Непосредственного в некотором Действии.¹³

Можно, в конечном счете, сказать, что философия Гегеля имеет диалектический характер, так как пытается понять феномен Свободы или, что то же самое, Действия в собственном смысле слова, то есть свободного и осознанного человеческого Действия; или, другими словами, потому что она стремится понять Историю. Короче говоря, эта философия диалектична, потому что она стремится понять факт существования *Человека* в Мире, раскрывая, или описывая, человека таким, какой он есть, то есть в его нередуцируемой значимости или в качестве *существенно* отличного от всего того, что является только Природой.

Если Свобода – не сон и не субъективная иллюзия, то она должна как-то выражать себя в объективной реальности (*Wirklichkeit*), и она может это делать лишь реализую себя в качестве *действия*, происходящего в... и над этой реальностью. Но если действие *свободно*, то оно не должно быть автоматическим результатом данной реальности; оно должно быть *независимым* от этой данности, работая над ней и сливаясь с ней в той мере, в какой оно реализует себя и само становится данным. Гегель понял, что это единство в независимости и эта независимость в единстве имеют место лишь там, где имеет место *негация* данного: Свобода = Действие = Отрицание. Но если действие независимо от данной реальности, поскольку *отрицает* ее, то оно *создает*, реализую себя, нечто существенно *новое* по отношению к этому данному. Свобода *удерживается* в реальности, она реально *длится*, вечно создавая новое из данного. А

¹³ Идентичное бытие может, однако, *становиться* тем, что оно есть. Иными словами, его навечно данная “природа” может быть представлена в форме темпоральной *эволюции*: как яйцо, становящееся курицей (несущей новое яйцо). Но эта эволюция всегда носит круговой и даже циклический характер. Это значит, что всегда можно найти некий сегмент эволюции, остающийся постоянно *идентичным* самому себе (как эволюция от яйца к яйцу, например).

подлинно творческая эволюция, то есть материализация будущего, нетождественная простому продолжению прошлого в настоящем, называется Историей: Свобода = Отрицание = Действие = История. Человека создает именно *историчность*, только она отличает его от животного. Отдавать отчет относительно Истории – это значит отдавать себе отчет относительно Человека, понимаемого как свободное и историческое существо. Но невозможно понять Человека таким образом, не понимая, соответственно, Негативности, которая включает его в себя или реализует его, не описывая “диалектическое движение” его реального существования, то есть бытия того существа, которое остается собой, все время изменяясь. Вот почему описания гегелевской Науки носят диалектический характер.

Разумеется, диалектична (по своему содержанию) не только Антропология (представленная в “Феноменологии духа”); последнее равным образом относится и к Онтологии и к Метафизике (которые раскрываются в *Энциклопедии*). Но для того, чтобы обнаружить диалектический характер Бытия и Реальности вообще, Гегелю достаточно было рассмотреть всерьез понятие *конкретного* и вспомнить, что философия должна описывать *конкретную* реальность вместо того, чтобы создавать более или менее произвольные *абстракции*. И если Человек и его исторический Мир существуют реально и конкретно на таких же основаниях, как и Мир природы, то *конкретная* Реальность и Бытие, которые действительно *существуют*, включают в себя, помимо природной реальности, реальность человеческую и, соответственно, Негативность. А это означает, как нам известно, что Бытие и Реальность диалектичны.

Гегель неоднократно подчеркивает, что философия должна заниматься *конкретной* реальностью: например, во втором Примечании к § 82 *Энциклопедии* (vol. V, p. 106, 1.9-15) читаем:

«Это рациональное (позитивное или спекулятивное, то есть Бытие в качестве Тотальности), хотя и является (рационально) мыслимым и абстрактным, есть, в то же самое время, *конкретная-сущность* (*ein Kon-*

ketes)... Следовательно, философии нет абсолютно никакого дела до чистых (*blossen*) абстракций или формальных идей (*Gedanken*), (она) напротив, (занята) исключительно конкретными идеями (то есть понятиями, относящимися к конкретной реальности).»

Таким образом, Гегель говорит лишь то, что его философия направлена к *конкретной реальности*. Он утверждает также, что предшествующая философия, а равно и обычные науки и “наивный” человек имеют дело исключительно с “*абстракциями*”. То есть конкретная реальность диалектична, чего не скажешь об абстракциях. Поэтому только гегелевская наука раскрывает и описывает реальную Диалектику.

Чтобы понять это, на первый взгляд парадоксальное, заявление обратимся к простому примеру:

Обратим внимание на *реальный* Стол. Это не *Стол* “вообще” и не *некий* стол, но *именно-этот-вот конкретный* стол. Таким образом, когда “наивный” человек или представитель какой-нибудь науки говорят об *этом* столе, они отделяют его от остального универсума: они говорят об *этом* столе, но не говорят о том, что не является этим столом. Но *этот* стол не парит в пустоте. Он стоит на *этом* полу, в *этой* комнате, в *этом* доме, в *этом* полушарии Земли, а Земля находится на определенном расстоянии от Солнца, которое, в свою очередь, занимает определенное место в галактике, и т. д. и т. п. Говорить об этом столе, умалчивая об остальном, – значит *производить некую абстракцию* этого остального, которое в действительности так же реально и конкретно, как и сам этот стол. Говорить об этом столе не говоря о совокупности Универсума, который его включает, – то же самое, что говорить об этом Универсуме, не говоря об *этом столе*, который в него включен; это значит вести речь об *абстракции*, а не о *конкретной-реальности*. А то, что истинно по отношению к пространству, истинно также и по отношению ко времени. *Этот* стол имеет именно эту, а не иную историю, и не прошлое “вообще”. Он был изготовлен в дан-

ный момент из *этой* древесины, из *этого* дерева, которое в данный момент выросло из *этого* семени и т. д. Короче говоря, в качестве *конкретной-реальности* существует пространственно-временная *тотальность* природного мира: все, существующее *изолированно*, есть поэтому не что иное, как *абстракция*, которая изолированно существует лишь при помощи мышления и в мышлении человека, который ее мыслит.

Все это не ново, поскольку уже Парменид отдавал себе в этом отчет. Но есть другой аспект этого вопроса, забытый Парменидом и всеми другими догегельянскими философами. А именно то, что *этот* стол (как, впрочем, и любой *стол*) включает в себя и предполагает то реальное и конкретное, что называют эффективным трудом. С того момента, как *этот* стол существует, говорить о *конкретной* Реальности – это значит говорить также о Труде. *Конкретная*, то есть *тотальная* Реальность включает в себя человеческий труд в той же мере, в какой она включает в себя этот стол, дерево, из которого он был сделан, и природный мир вообще. Конкретная Реальность, включающая в себя Труд, имеет ту самую диалектическую тройственную структуру, которую описывает гегелевская Наука. И реальный труд, содержащийся в реальности, на деле *трансформирует* эту Реальность, активно отрицая ее в качестве данного и сохраняя ее в качестве отрицаемого в совершаемом труде, где данное проявляется в “сублимированной” или “опосредованной” форме. Таким образом, эта конкретная Реальность есть именно та реальная Диалектика или “диалектическое движение”, которое имел в виду Гегель. И если профан, вульгарный ученый или догегелевский философ способны игнорировать эту Диалектику, то именно потому, что они вовлечены не в *конкретную* Реальность, а в *некие абстракции*.

Таким образом, вводить Труд в Реальность – это значит вводить сюда Негативность, Сознание и Дискурс, раскрывающий Реальность. В самом деле, *этот* стол есть тот стол, о котором я говорю в данный момент, и мои слова составляют такую же часть этого стола, как и

его четыре ножки или комната, в которой он находится. Можно, разумеется, *абстрагироваться* от этих слов и еще от много другого, как, например, от так называемых “вторичных” качеств. Но невозможно забыть при этом, что в данном случае мы имеем дело уже не с конкретной реальностью, но с *абстракцией*. Конкретная Реальность включает *этот* стол, все ощущения, им вызванные, все слова, сказанные по этому поводу, и т. д. И абстрактный Стол – это не *этот* стол, то есть не конкретная реальность, состоящая в единстве ее ощущений, слов и т. д. и вообще во всем том, что реально существует и имеет реальное существование. К тому же, *конкретная* Реальность есть не что иное, как пространственно-временная *Тотальность* реального, тотальность, включающая кроме Природы совокупность реальных действий и дискурсов, то есть Историю.

В ходе Истории Человек говорит о Реальности и раскрывает ее посредством смысла своих Рассуждений. Таким образом, *конкретная* Реальность есть Реальность-раскрытая-в-Дискурсе. Это то, что Гегель называет “Дух” (Geist). Следовательно, когда он говорит (например, в “Феноменологии духа” – р. 24, I.10), что Природа есть лишь *абстракция* и что только Дух *реален*, или *конкретен*, он не произносит ничего парадоксального. Он просто говорит, что конкретная Реальность есть *тотальность* реального, в котором ничего не снимается посредством абстракции, и что эта тотальность, как реально существующая, включает то, что называется Историей. Описывать конкретную Реальность – это значит также описывать ее *историческое* становление.

Это становление есть именно то, что Гегель называет “Диалектикой”, или “Движением”. Сказать, что конкретная Реальность есть Дух, – значит утверждать диалектический характер Реального, то есть сказать, что она есть Реальность-раскрытая-через-дискурс, или Дух¹⁴.

¹⁴ Гегель часто говорит о “Негативности”, но редко при этом использует такие термины как “Идентичность” и “Тотальность”. Почти не употребляются им и выражения

Как и всякая подлинная философия, Наука Гегеля развивается в трех взаимоналагающихся плоскостях. Она описывает прежде всего тотальность реального Бытия, так как она “является” (*erscheint*) или демонстрирует себя реальному Человеку, который есть часть Реальности, который здесь живет, действует, мыслит и говорит. Это описание разворачивается в плоскости, называемой “феноменологической”. *Phänomenologie* – это “Наука явлений духа”, то есть тотальности реального Бытия, разворачивающегося в себе самом посредством Дискурса Человека, которого включает в себя это Бытие (*Wissenschaft der Erscheinungen des Geistes* – второе название “ФД”). Но философ не довольствуется лишь этим феноменологическим описанием (которое философично потому, что стремится к Конкретному, то есть к тотальности Реального, в противоположность “вульгарным” описаниям, относящимся к абстракциям). Философ также интересуется тем, какова должна быть объективная-Реальность (*Wirklichkeit*), то есть реальный (природный и человеческий) Мир, для того, чтобы иметь возможность “являться” таким образом, как он действительно “является” в качестве “феномена”. Ответ на этот вопрос дается в *Метафизике*, которую Гегель называет *Philosophie der Natur* и *Philosophie des Geistes* (“Geist” здесь = “Человек”). Наконец, преодолевая план метафизического описания, философ восходит к плоскости онтологии, чтобы получить ответ на вопрос о том, чем должно быть само Бытие, взятое как бытие, чтобы иметь возможность реализовывать себя или су-

“Тезис”, “Антитезис” и “Синтез”. Текущие же (в гегелевском дискурсе) “диалектические” термины: “Непосредственность”, “Опосредование”, “Снятие” (и производные от них). Иногда Гегель передает диалектическую структуру Бытия и Реальности, говоря о “Силлогизме” (*Schlûß* или *dialektischer Schlûß*), или о “среднем термине” (*Mitte*), опосредующем два “крайних” (*Extreme*) термина Непосредственного и Опосредованного. Когда речь у него заходит о реальном диалектическом процессе, он говорит просто “движение” (*Bewegung*, очень редко – *dialektische Bewegung*).

существовать в качестве природного и человеческого Мира, описанного в *Метафизике*, которая, в качестве описания, *представлена в Феноменологии*. Это описание структуры самого Бытия осуществляется в *Онтологии*, которую Гегель называет *Logik* (и которая им представлена раньше *Метафизики* и после *Феноменологии*).¹⁵

¹⁵ Разумеется, рассуждение Гегеля вполне корректно: если реальная Тотальность включает Человека и если Человек диалектичен, то Тотальность также диалектична. Но исходя из этого, Гегель, на мой взгляд, допускает существенную ошибку. Из факта диалектичности реальной Тотальности он делает вывод о диалектичности двух ее фундаментальных конститутивных элементов, то есть Природы и Человека (=Истории). Поступая таким образом, он лишь следует традиции онтологического монизма, восходящей к Грекам: Все *существующее* существует подобным образом. Греки, открывшие Природу с точки зрения философии, применяли свою “натуралистскую” онтологию и к Человеку, причем эта онтология определялась одной лишь категорией Идентичности. Гегель, открывший (продолжая работу Декарта, Канта и Фихте) “диалектические” онтологические категории Негативности и Тотальности, анализируя человеческое бытие (под *Человеком* при этом понимался *Человек* до-философской иудео-христианской традиции), применил свою диалектическую “антропологическую” онтологию к Природе. Однако подобное расширение (области применения понятия) совершенно не оправдано (и оно даже не обсуждается у Гегеля). Ибо если последним основанием Природы является статически-данное-Бытие (Sein), то здесь мы не найдем ничего подобного тому отрицающему Действию (Tun), которое служит основой специфически человеческого или исторического существования. Классический аргумент: все, что *есть*, существует подобным образом, не обязывал Гегеля применять к Человеку и к Природе одну и ту же онтологию (то есть его диалектическую онтологию), так как он сам говорит (в “Феноменологии духа”), что “подлинное бытие Человека есть его *действие*”. Ибо Действие (=Негативность) *действует* по-другому, чем Бытие (=Идентичность) *существует*. Во всяком случае, имеется существенное различие между, с одной стороны, Природой, которая лишь “раскрыта” дискурсом Человека, то есть реально-

стью, *другой*, нежели она сама, и, с другой стороны, Человеком, который *сам* раскрывает реальность, которая (как природная) есть то, чем он не является. Таким образом, необходимо, на мой взгляд, различать в рамках диалектической онтологии раскрытого Бытия, или Духа, (определяемой посредством категории Тотальности) не-диалектическую (в духе традиции, восходящей к Грекам) онтологию Природы (определяемую через категорию Идентичности) и диалектическую (инспирированную Гегелем, но соответствующим образом модифицированную) онтологию Человека или Истории (определяемую категорией Негативности).

Монистическое заблуждение Гегеля влечет за собой два важных следствия. С одной стороны, основываясь на своей единой диалектической онтологии, он пытается изготовить совершенно неприемлемые метафизику и диалектическую феноменологию Природы, которые, по его мнению, должны заменить собой “вульгарную” науку (античную, ньютоновскую и нашу). С другой стороны, допуская *диалектичность* всего того, что существует, Гегель вынужден видеть в *цикличности* знания единственный критерий истины. И мы уже видели, что цикличность знания применительно к Человеку возможна лишь в конце Истории; ибо так как Человек радикально *изменяет* или *творит себя* в качестве *другого*, то и его корректное описание будет лишь частичной и временной “истиной”. Поэтому, значит ли это, что раз Природа является творческой и историчной в той же мере, что и Человек, то, собственно говоря, истина и наука возможны лишь “в конце времен”? До этого момента не существует никакого истинного *знания* (Wissen), и остается лишь выбор между *скептицизмом* (релятивизмом, историзмом, нигилизмом и т. д.) и *верой* (Glauben).

Но если допустить, что традиционная “идентичная” онтология эффективно применима к Природе, то относительная истина этой последней и, соответственно, наука о природе, в принципе возможны в любой момент времени. И поскольку Человек есть не что иное, как активное отрицание *Природы*, возможно и существование науки о Человеке, возможно в той мере, в какой он принадлежит прошлому и настоящему. Лишь *будущее* Человека было бы в таком случае достоянием скептицизма или веры (то есть несомненности надежды, как говорил Св. Павел): существующая как “диалектический”, то есть творческий или свободный процесс, История, в противополож-

ность “идентичной” Природе, в сущности непредсказуема. Похоже, впрочем, что онтологический дуализм существует независимо от возможных толкований самого феномена Истории. В самом деле, История включает в себя и предполагает *понимание* прошлых поколений поколениями нынешними и будущими. Ведь если бы Природа изменялась так же, как Человек, Дискурс через какое-то время стал бы непонятным. Если бы камни и деревья, так же как и тела и животная “душа” людей времен Перикла, были бы настолько же отличны от наших, насколько отличаются от нас граждане античного города, то мы не смогли бы понять ни греческого трактата по агрономии или архитектуре, ни истории Фукидида, ни философии Платона. Таким образом, если мы способны понимать какой-либо язык, не являющийся нашим, то это происходит только потому, что он содержит слова, относящиеся к неким реалиям, которые везде и всегда *идентичны* сами себе: если мы способны знать, что “Hund” и “canis” – означает “собака”, то только потому, что существует реальная собака, которая является таковой и в Германии и во Франции, и в Риме времен Цезаря, и в современном Париже. Таким образом, эти реалии абсолютно *идентичны* реалиям *природным*. Образ, способный поколебать наше убеждение в абсурдности дуалистической онтологии.

Возьмем, к примеру, золотое кольцо. Оно имеет отверстие, и это отверстие играет в этом кольце такую же существенную роль, как и золото: без золота “отверстие” (которого, впрочем, тогда бы и не было) не было бы кольцом; но и без отверстия золото (которое, тем не менее, существовало бы), также не было бы кольцом. Но если при этом в золоте обнаружили атомы, то нет никакой необходимости искать их в отверстии. Ничто не говорит нам в пользу того, что золото и отверстие существуют одним и тем же образом (ведь речь идет об отверстии как об “отверстии”, а не как о “воздухе”, который находится “в отверстии”). Дыра есть ничто, которое существует (в качестве присутствия отсутствия) лишь благодаря золоту, которое ее окружает. Так же и Человек, который *есть* Действие, мог бы быть ничто, которое “ничтожествует” в бытии благодаря бытию, которое оно “отрицает”. И ничто не говорит в пользу того, что последние принципы описания небытия Ничто (или уничтожения Бытия) должны быть тождественны принципам описания существования Бытия.

Первая попытка (впрочем, совершенно недостаточная) дать

Таким образом, Гегель (в “ФД”) дал описание *диалектического* характера “феноменального” эмпирического Существования (Dasein). И это можно объяснить, лишь допуская наличие диалектической структуры объективной-Реальности и Бытия как такового. Следовательно, если метод гегелевской философии – это метод простого описания, то содержание этой философии диалектично не только в “Феноменологии”, но также и в “Метафизике” и в “Онтологии”.

До этого я говорил преимущественно о Диалектике Бытия и Реального (которую Гегель описывает в *Логике* и в *Энциклопедии*). Но я должен также сказать нечто и о реальной Диалектике эмпирического-Существования, то есть о “Феноменах”, или “явлениях” (Erscheinungen), диалектичного в своей реальности Бытия. Ведь если, говоря объективно, эта “феноменальная” Диалектика есть лишь “явление” “метафизических” и “онтологических” Диалектик Реального и Бытия, то она представляет собой, субъективно говоря, то единственное диалектически данное, которое может быть строго описано, и только исходя из ее описания возможно описать или реконструировать “от основания” две другие Диалектики.

Но прежде чем говорить о том, что есть у Гегеля

дуалистическую (“идентичную” и “диалектическую”) онтологию (точнее – метафизику) была предпринята Кантом, и именно в ней заключается его подлинное величие, сравнимое лишь со значением Платона, утвердившего принципы “идентичной” (монистической) онтологии. После Канта лишь Хайдеггер вновь поставил проблему двойной онтологии. Создается впечатление, что он не вышел за пределы дуалистической *феноменологии*, которая содержится в первом томе *Sein und Zeit* (он представляет собой лишь введение в онтологию, которая должна быть представлена во втором, еще не вышедшем томе). Но и сказанного Хайдеггером уже достаточно, чтобы признать в нем великого философа. Что же касается самой дуалистической онтологии, то ее создание представляется мне основной философской проблемой будущего. На сегодняшний же день почти ничего еще не сделано в этом направлении.

“феноменологическая” Диалектика (достаточно полно описанная в “ФД”), я должен сделать одно замечание общего характера.

Согласно Гегелю, диалектична именно конкретная Реальность, то есть Тотальность или тотальный Синтез (Дух). Другими словами, диалектическую структуру имеет не само по себе *данное-Бытие* (Sein), но именно *раскрытое-Бытие* (Begriff). Раскрытое-Бытие включает, в онтологическом плане, два конститутивных-элемента: Бытие как *раскрываемое* (Идентичность, Тезис) и Бытие как *раскрывающее* (Негативность, Антитезис). Следовательно, с точки зрения метафизики, необходимо различать два Мира, которые нераздельны, но существенно отличны друг от друга: природный Мир и Мир истории или человека. И, наконец, феноменологический план конституируется отражением *природного эмпирического существования в человеческом эмпирическом существовании* (Сознание-внешнего, Bewusstsein), которое, в свою очередь, отражается в себе самом (Самосознание, Selbstwusstsein).

Таким образом, Гегель утверждает, что именно Негативность представляет собой специфически диалектический конститутивный элемент. Идентичность совершенно не диалектична, и если Тотальность диалектична, то только за счет того, что включает в себя Негативность. Переходя из плоскости онтологии в плоскость метафизики, необходимо также подчеркнуть, что Реальность диалектична только за счет того, что Мир природы включает в себя Мир человека, а сама Природа совершенно не диалектична. Что касается “Феноменов”, то необходимо подчеркнуть, что феноменальная диалектика существует потому, что Реальность “является” *Человеку*: только “феноменальное” существование Человека диалектично в себе самом; “феномены” природы диалектичны лишь в той мере, в какой они включены в человеческую “феноменологию” (как, например, естественные науки).

В “ФД” Гегель, как мне кажется, допускает подобный взгляд на положение дел. Здесь он неоднократно подчеркивает *сущностное* различие между Человеком и

Животным, между Историей и Природой. Тем самым он вновь и вновь раскрывает диалектический характер человеческого и недиалектический характер природного. Таким образом, когда он идентифицирует (в § 8) Природу с Пространством и Историю (то есть Человека) со временем, это у него означает, что Природа определена одной лишь Идентичностью, тогда как История включает Негативность и, следовательно, является диалектической (См., например, 1 lit., p. 145, p. 563, l.11 – 17).

Но даже в “ФД” позиция Гегеля не отличается ясностью. С одной стороны, он противопоставляет специфически человеческую, диалектическую экзистенцию (*Bewusstsein*, или *Geist*, в значении “Человек”) животной жизни (*Leben*), лишенной этой диалектичности. Но, с другой стороны, он дает (§5, А, а) виталистическое “феноменологическое” описание Природы, которое представляет ее как диалектический “феномен”. Разумеется, речь здесь идет об описании Природы определенным типом “буржуазного” Интеллектуала, например, Шеллингом. Нельзя сказать, что Гегель полностью был с ним согласен – Гегель видел в его *Натурфилософии* лишь некоторое *феноменологическое* описание, тогда как сам Шеллинг полагал, что создает *метафизику* Природы. Но Гегель считал, что в качестве “феномена” Природа действительно такова, какой она “явилась” Шеллингу, и он действительно собирался заменить вульгарные естественные науки шеллингианским витализмом. Однако этот витализм принимает под пером Гегеля чисто диалектический характер.

В *Энциклопедии* мы встречаем недвусмысленное утверждение этой точки зрения. С одной стороны, Гегель излагает здесь метафизику Природы, где эта последняя описана как явно диалектическая реальность, имеющая ту же тройственную структуру, что и человеческая, описанная в метафизике Человека, или “Духа”. С другой стороны, в самой Онтологии, то есть в *Логике* Гегель, так сказать, не отдает себе отчета в том факте, что тотальное Бытие или “Идея” (= *Geist*), которое он описывает, имеет, с одной стороны, диалектический аспект, привносящий свой диалектический характер в тоталь-

ность *Бытия*, но который сам по себе есть *Действие* (Тун), а не Бытие (Sein), и с другой стороны, аспект не-диалектический, – то есть статичное *Данное-бытие*, или *природное* Бытие.

В этом, на мой взгляд, и заключается ошибка, допущенная Гегелем. Разумеется, я не собираюсь здесь заниматься критикой гегелевской философии, которая, к тому же, была бы, по всей видимости, малоубедительной. Тем не менее, я хотел бы отметить, что, на мой взгляд, реальная и феноменальная Диалектика (метафизическая) *Природы* существует лишь в (“шеллингианском”) воображении Гегеля.

Я не взял бы на себя смелость в нескольких словах резюмировать Диалектику *природных* “феноменов”, которую обычно обнаруживают в “ФД” (§ V. A, a), и которую, признаюсь, я так плохо понимаю. Но я не собираюсь также и далее поддерживать это гегелевское заблуждение, что могло бы лишь подорвать его философский авторитет и породить сомнение в ценности Диалектики вообще, и в особенности – гегелевского описания “феноменальной” Диалектики *человеческого* существования. На мой взгляд, это описание (из “ФД”) является главным достижением гегелевской философии. Именно о нем я хотел бы теперь поговорить, излагая феноменологическое преобразование метафизической и онтологической Диалектики, о котором шла речь до этого. Разумеется, чтобы понять, что есть у Гегеля феноменологическая Диалектика *человеческого* эмпирического существования, необходимо полностью прочитать “ФД”, *целиком* посвященную ее описанию¹⁶. Но в “ФД” есть несколько пассажей, которые определяют подлинное значение вышеупомянутой Диалектики и которые показывают нам, каким образом три фундаментальные диалектические категории Онтологии и Метафизики “являются” человеку в феноменологиче-

¹⁶ В *дуалистической* гипотезе Онтология описывалась бы отдельно от Бытия, реализующегося в качестве Природы, и Действия, отрицающего Бытие и реализующегося (в Природе) в качестве Истории.

ской плоскости в качестве фундаментальных категорий “Антропологии”, где при их помощи описывается эмпирическое человеческое существование.

Именно к этим текстам я и хотел бы сейчас обратиться.

Гегель излагает фундаментальные принципы своей феноменологической антропологии, критикуя *Френологию* Галла¹, то есть, на самом деле, любую натуралистическую антропологию, сводящую Человека к животному и не усматривающую между ними никакой *существенной* разницы (§5, А, с). Именно такой статичной и монистической концепции Человека он противопоставляет свою “тройственную” и диалектическую концепцию.

Здесь он пишет (р. 227, l.14-16, 22-29):

«Индивид (человеческий) есть в себе и для себя; он есть *для себя*, то есть он есть свободное действие (Tun); но он также есть *в-себе*, то есть он имеет специфически определенное *врожденное-данное-бытие* (ursprüngliches bestimmtes Sein) ...Это *данное-бытие* (то есть *тело* (Leib)) специфически определенной индивидуальности есть его *врожденное* (Ursprünglichkeit), его *не-произведенное* (Nichtgetanhaben). Но это данное, существующее в то же самое время как индивид, есть лишь то, что сделано (getan), его тело есть также выражение (Ausdruck) самого себя, им произведенное (hervorgebracht); (его тело) есть, в то же самое время, знак (Zeichen), (который есть нечто) посредством чего индивид только и может познать (erkennen) то, *чем он является*, в том смысле, что он обрабатывает (ins Werk richtet) свою

¹ *Галл Франц Йозеф* (Gall Franz Josef) (1758–1828) – немецкий врач и физиолог, создал учение об относительно независимом развитии отдельных частей человеческого головного мозга, чем объяснял существование значительных различий в уровне развития индивидов, особенностей индивидуальной психики. Его “новая физиология мозга”, “френология”, “краниология” и пр. пользовались широкой популярностью в Европе первой половины 19-го в. (*Прим. пер.*)

врожденную природу.»

Сказать, что Человек есть, существует и “является” (erscheint) как сущее и существующее “в себе и для себя”, – значит сказать, что он есть Бытие-в-и-для-себя, то есть Тотальность или Синтез; это значит, что он есть диалектическая (или “духовная”) сущность, что его реальное и “феноменальное” существование есть “движение”.¹⁷ Таким образом, всякая Диалектическая Тотальность – это также (и прежде всего) Идентичность, то есть Бытие-в-себе, или Тезис. Говоря онтологически, эта Идентичность есть *Sein*, наличное-Бытие; говоря метафизически – она есть Природа. В Человеке “являющемся” аспект (Seite) или конститутивный элемент (Moment) Идентичности, *Sein* или Природы есть его “тело” (Leib), или его “врожденная природа” (ursprüngliche Natur) вообще.

Через этот свой *телесный* аспект Человек существует как природное существо, имеющее некоторые фиксированные характеристики, то есть как некое “специфически определенное” животное, живущее в лоне Природы и имеющее здесь свои “природные привязанности” (topos). Совершенно очевидно, что диалектическая антропология не оставляет места для “выживания” Человека за пределами природного Мира. Человек является действительно диалектическим, или человеческим, лишь в той мере, в какой он есть также Природа, пространственная и материальная “идентичная” сущность: стать и быть подлинно человеческим можно лишь будучи и оставаясь в то же самое время животным, которое, как и всякое животное, *уничтожается* в смерти.

¹⁷ Феноменология (диалектическая) Природы, представленная в § 5, А, а, может быть понята как элемент феноменологии Человека: именно описание экзистенции Человека (в определенных социальных и исторических условиях) полностью посвящено обозрению (Beobachtung) Природы и интерпретирует ее в духе витализма, на манер Шеллинга. Понятое таким образом, описание (§5, А, а) остается вполне приемлемым.

Но у Человека Идентичность или В-себе – это не только его тело в собственном смысле слова: это “Врожденное” вообще, то есть его *“Не-приобретенное”*. Речь прежде всего идет о “врожденной природе” Человека, то есть обо всем том, что существует в нем посредством одной только биологической наследственности: его “характер”, его “таланты”, его “вкусы” и т. д. Это также простой факт *рождения в качестве* “раба” или “свободного” (als Freier geboren). Для Гегеля эта так называемая чисто *врожденная* “свобода” (так же как и наследственное благородство и вообще принадлежность к “классу”) есть лишь природный, или животный, характер, который не имеет ничего общего с подлинной человеческой свободой, *активно завоевываемой* в Борьбе и в Труде: человек свободен лишь тогда, когда он сам *сделал себя* (getan) свободным. Но это “идентичное” и “природное” Не-приобретенное в Человеке есть также все то, что проникает в него чисто пассивным способом, все то, что он есть и делает “по привычке”, или “автоматически”, по традиции, раздражительно и т. д., то есть просто “по инерции”. Если, против ожидания, Человек прекращает отрицать данное и отрицать себя в качестве данного или врожденного, то есть творить новое и творить себя в качестве “нового человека”, довольствуясь поддержанием идентичности с самим собой и сохранением “места”, которое он уже занимает в Космосе; другими словами, если он прекращает жить в соответствии с будущим или с “проектом” и остается определенным исключительно прошлым или “памятью”, – он прекращает быть подлинно человеческим; он становится животным, быть может, животным “ученым” и достаточно “усложненным”, совершенно непохожим на всех прочих природных существ, но не являющимся чем-то по существу “отличным” от них. Следовательно, если бы человек был именно таким, то он не был бы “диалектичным”.¹⁸

¹⁸ Допуская, что только человеческое бытие *диалектично* в гегелевском смысле слова, можно сказать, что Диалектика Гегеля есть диалектика *экзистенциальная* в современном смысле

Человек является “тотальным”, “синтетическим” или “диалектическим”, существует “для себя”, то есть сознательно или в речи, является “духовным” или подлинно человеческим лишь в той мере, в какой он включает в свое бытие, в свое существование и в свое “явление” конститутивный элемент Негативности. Взятая сама по себе, Негативность есть чистое Ничто, *ее нет*, она не существует и не является. Она существует лишь в качестве *отрицания Идентичности*, то есть как Различие.¹⁹ Она может *существовать* лишь как реальное отрицание *Природы*. Это существование Негативности есть

этого слова. Во всяком случае, это можно сказать о Диалектике, описанной в “ФД”.

¹⁹ Я сказал: “против ожидания” потому, что, согласно Гегелю, человек рано или поздно всегда отрицает данное, до тех пор, пока не реализует тотальный Синтез, который “является” ему как его окончательное “удовлетворение” (Befriedigung). Я лично допускаю возможность остановки на этом пути. Но думаю, что в этом случае Человек перестает быть подлинно человеческим. Гегель допускает окончательную остановку исторического “движения”: после конца Истории Человек больше не отрицает в собственном смысле слова (то есть *активно*). Однако Человек не становится животным, поскольку он продолжает *говорить* (негация переходит в “диалектическое” *мышление* Мудреца). Но Человек постисторический, Человек всезнающий, всемогущий и удовлетворенный (Мудрец), не является более Человеком в собственном смысле слова: это “бог” (правда, бог смертный). Любое обучение включает в себя некую последовательность *авто-негаций*, производящихся ребенком: родители лишь побуждают его отрицать некоторые аспекты его врожденной животной природы, но именно ему предстоит проделать это в реальности. (С щенка довольно, что он не портит некоторые вещи; ребенок должен еще *стыдиться* делать это и т. п.) Именно благодаря наличию этих авто-негаций (“вытеснений”) всякий “обученный” ребенок – это не только дрессированное животное (“идентичное” самому себе и в самом себе), но и подлинно человеческое (или “сложное”) существо. Впрочем, подобный подход занимает в процессе образования, как правило, очень незначительное место, и подобное образование завершается обычно слишком рано.

специфически человеческое существование, и очевидно, почему Человек сводится к Ничто, когда он умирает в качестве животного, то есть располагается, так сказать, по ту сторону Природы и не может, следовательно, *реально* ее отрицать. Но поскольку Негативность *существует* в форме реального отрицания идентичного природного данного, она также *является*, и ее “явление” есть не что иное, как “свободное действие” (freies Tun) Человека, как говорит об этом Гегель в процитированном тексте. В “феноменальном” (человеческом) плане Негативность есть реальная *свобода*, реализующаяся и проявляющаяся или раскрывающаяся в качестве *действия*.

В процитированном тексте Гегель также говорит, что “индивид (человек) *есть* только то, что он *сделал* (getan hat)”.

Немного позже он напишет (р. 236, l.10-12 и 14-16):
 «Истинное или подлинное бытие (Sein) Человека есть, скорее (vielmehr), его *действие-или-акт* (Tat); именно в нем Индивидуальность является *объективно-реальной* (wirklich)... Индивидуальность предъясняет себя (или обнаруживает себя, или проявляется) (stellt sich dar) в эффективном действии (Handlung) как *негативная* или *отрицающая* сущностная реальность (Wesen), которая *есть* только в той мере, в какой она диалектически-упраздняет (aufhebt) данное-Бытие (Sein).»

Если *данное-Бытие* (Sein) соответствует, с точки зрения онтологии, Природе, то именно Действие (Tat) представляет с этой точки зрения Человека в качестве Человека. Человек как таковой есть не наличное-Бытие, но творческое Действие. Если “объективная-реальность” Природы – это ее реальное *существование*, то “объективная-реальность” Человека есть его эффективное *действие*. Животное только *живет*, тогда как живущий Человек *действует*, и именно своим эффективным действием (Handeln) он “обнаруживает” свою человечность и “проявляет себя” в качестве подлинно человеческого существа. Разумеется, Человек

также есть наличное-Бытие и Природа: он существует “в себе” подобно животным и вещам. Но только в действии и через действие он *существует* как специфически *человеческое* существо, *существует* и *является* в качестве такового, то есть в качестве Бытия-для-себя или существа, сознающего себя и говорящего о себе и о том, чем оно не является: “он есть для-себя, то есть он есть свободное действие”. Действуя, он реализует и обнаруживает Негативность или свое Отличие от данного природного Бытия.

С “феноменологической” точки зрения, Негативность есть не что иное, как человеческая *Свобода*, то есть то, посредством чего Человек отличается от животного²⁰. Но если Свобода с точки зрения онтологии есть Негативность, то это значит, что она может *быть* и *существовать* лишь в качестве *отрицания*. Но чтобы иметь возможность отрицать, нужно иметь нечто, подлежащее отрицанию: то есть наличное *данное* и, соответственно, идентичное данное-Бытие. Именно поэтому человек может существовать свободно, то есть *почеловечески*, лишь существуя в качестве животного в данном природном Мире. Но он живет здесь *гуманно* лишь в той мере, в какой он отрицает это природное или животное данное. Отрицание *реализуется* в качестве эффективного *действия*, но не в качестве мышления или простого желания. Человек является действительно свободным или реально человеческим не в своих более или менее возвышенных “идеях” (или в своем воображении), не в своих более или менее “возвышенных” и “благородных” устремлениях, но только в эффективном, то есть активном отрицании реально данного. Свобода не содержится в выборе между двумя *данностями*: она есть негация данного: как того, чем

²⁰ Парменид был прав когда говорил, что Бытие *есть* и что Ничто *нет*; но он забыл добавить, что *существует* “различие” между Ничто и Бытием, которое, в определенной мере, *также существует*, как и само Бытие, поскольку без него, то есть если бы не существовало различия между Бытием и Ничто, *не было бы и самого Бытия*.

оно является само-в-себе (в качестве животного или в качестве “воплощенной традиции”), так и того, чем оно не является (природный и социальный Мир). Впрочем, обе эти негации в действительности заняты одним и тем же. Диалектически отрицать природный или социальный Мир, то есть отрицать его, вместе с тем его сохраняя, – это значит изменять его: и в таком случае остается либо изменить самого себя, чтобы адаптироваться здесь, либо погибнуть. И наоборот, отрицать самого себя, удерживаясь в существовании, – это значит изменять определенный аспект Мира, поскольку этот Мир будет тогда включать в себя измененный конститутивный элемент. Таким образом, Человек существует гуманно лишь в той мере, в какой он реально изменяет свой социальный и природный Мир, изменяет посредством своего отрицающего действия и изменяет сам себя в соответствии с этой трансформацией; или, что то же самое, в той мере, в какой он трансформирует Мир вслед за активной авто-негацией своей животной или социальной “врожденной природы”.

Свобода, которая реализуется и обнаруживается в качестве диалектического или *отрицающего* Действия, есть, вследствие этого, и по самой своей сущности, *творчество*. Ведь отрицать данное не переходя в ничто – это значит творить нечто, до сих пор не существовавшее; это именно то, что называется “творчеством”. Иными словами, действительно заниматься творчеством можно лишь *отрицая* реально данное. Это реальное существует как вездесущее и полное в самом себе, поскольку нет ничего (за исключением Ничто) вне его и отличного от него; нет, так сказать, места в Мире, где могло бы появиться новое; появляясь из Ничто, новое может проникнуть в Бытие и существовать, лишь занимая место Бытия-данного, то есть отрицая его.

В диалектической интерпретации Человека, то есть Свободы или Действия, термины “отрицание” и “творение” необходимо истолковывать в более широком смысле. Ведь здесь речь идет о том, чтобы не просто заменить одно *данное* другим *данным*, но о том, чтобы упразднить данное в пользу того, чего (еще) *нет*,

реализуя таким образом то, что еще никогда не было *данным*. Это значит, что Человек изменяет себя самого и Мир не для того, чтобы достигнуть соответствия “идеалу”, который ему *дан* (Богом, или же просто является “врожденным”). Он творит, потому что отрицает и отрицается “без предзаданной идеи”: он становится другим только потому, что не хочет быть тем же самым. Именно потому, что он не хочет больше быть *тем, что он есть*, то, чем он будет или может быть, выступает для него как “идеал”, который “оправдывает” его отрицающее или творящее действие, то есть его изменение, придавая ему “смысл”. В общем и целом, можно сказать, что Отрицание, Свобода и Действие не порождаются ни мышлением, ни сознанием себя и внешнего мира; напротив, эти последние получают свое рождение из Негативности, реализующей себя и раскрывающей себя (посредством мышления в Сознании) в качестве свободного эффективного действия.

Таким образом, Негативность (или Свобода), которая реализуется и проявляется в качестве творческого Действия, есть Человек, который, живя в природном Мире, остается собой, никогда (или “с необходимостью”) не являясь тем же самым. Можно, следовательно, сказать, что диалектическая Антропология есть философская наука о Человеке, таком, каким он предстает в иудео-христианской (до-философской) концепции, то есть о Человеке, который считается *способным к изменению* в широком смысле слова, или к тому, чтобы становится существенно и радикально *другим*. Согласно этой концепции, Человек, созданный совершенным, способен, тем не менее, радикально изменить свою данную или врожденную природу; но Человек существенно измененный может вновь подвергнуть отрицанию “старого Адама”, становясь, таким образом, “новым Адамом”, отличным от первого, но еще более совершенным чем он; Человек способен “отменить” свой наследственный Грех, определяющий его природу, и стать, таким образом, святым, который, однако, представляет собой нечто совершенно иное, чем Человек до своего падения; грешник, “естественное место” которо-

го есть Ад, может “обратиться” в христианство и заслужить Небо и т. д. Таким образом, в гегелевской, или диалектической, концепции Человека речь идет о том же самом: этапы Диалектики, описанные в “ФД”, есть не что иное, как ряд успешных “превращений”, которые Человек совершает в ходе истории, и которые описывает Мудрец, живущий в ее финале и который сам “превращается” в абсолютную истину (воплощенную в наполеоновской Империи).

Следуя за Аристотелем, Гегель допускает радикальное различие между Рабом и Господином. По его мнению, Человек может появиться в Природе или создать себя как Человека из животного, каким он был до этого, лишь тогда, когда смертельная Борьба за Признание (*Anerkennen*) приведет к установлению отношения между человеком свободным и человеком, который ему подчинен. С самого начала своей истории Человек существует обязательно или в качестве Господина или в качестве Раба. Именно это утверждает Аристотель. Но по Аристотелю (который не рассматривал эту проблему в качестве проблемы диалектичности человеческого существования), подобное положение дел будет сохраняться вечно: Человек *рождается* рабом или свободным “по природе” и он *никогда* не сможет отменить или изменить ее; Господа и Рабы созданы как два различных “вида” животных, вида неизменных и вечных, и никто не в состоянии покинуть свое “природное место”, которое он занимает в неподвижном Космосе. По Гегелю же, напротив, радикальное различие между Господином и Рабом существует *лишь в начале*, и оно может быть со временем упразднено. Для него Господство и Рабство не являются некими *данными* или *врожденными* характеристиками. Человек *не рождается* рабом или свободным, но *создает себя* тем или иным в свободном и произвольном Действии. Господин – это тот, кто шел до конца в своей Борьбе, с готовностью умереть или добиться признания, тогда как Раб руководствовался страхом смерти и добровольно вошел в подчинение Господину, не добившись его признания. Но речь здесь идет об одной и той же врожденной животной приро-

де, которая, посредством свободного Действия Борьбы, была трансформирована в человеческую “природу” раба или господина: нынешний Господин мог бы стать Рабом, а Раб – Господином. И не существовало никакого “основания” для того, чтобы одно из двух животных (рода *Homo sapiens*) стало Господином, а не Рабом. У Господства и Рабства нет никакой “причины”, они не задаются никакой *данностью*, они не могут быть “сведены” к чему-либо или спрогнозированы из прошлого: они есть лишь результат *свободного* Акта (Tat). Именно поэтому Человек способен “упразднить” свою рабскую “природу” и *стать* свободным или (свободно) *создать себя* как свободного человека: даже если человек рожден в Рабстве, он может подвергнуть отрицанию свою врожденную рабскую “природу”. И вся История, все “движение” человеческой экзистенции в природном Мире есть не что иное, как прогрессирующая негация Рабства Рабом, ряд его успешных “продвижений” к Свободе (речь идет не о “тетической”, или “идентичной”, свободе Господина, который свободен только *в-себе*, но о “тотальной” или “синтетической”, существующей *для-себя* свободе Гражданина универсального и гомогенного Государства).²¹

Если Негативность есть Свобода, реализующаяся в качестве Действия по отрицанию данного, если именно в ней заключается, собственно говоря, человечность Человека, то Негативность и Человек впервые могут “проявиться” в Природе именно в качестве существа, отрицающего или “упраздняющего” свою врожденную животную природу: Человек создает свою человечность лишь отрицая себя в качестве животного. Вот почему первое “проявление” Негативности описано в “ФД” (§ 4) как смертельная Борьба за Признание, или, точнее, как Риск для жизни (Wagen des Lebens), который включает в себя эта Борьба. Желание Признания, которое прово-

²¹ Ср. Руссо: «Специфическое отличие человека от животного определяется не столько его рассудком, сколько его способностью к свободному действию». (*Рассуждение о происхождении неравенства*)

цирует Борьбу, есть желание желания, то есть чего-то реально *не существующего* (Желание заявляет о себе как “вопиющее” *присутствие отсутствия* реальности): хотеть быть “признанным” – значит хотеть, чтобы тебя принимали как позитивную “ценность”, то есть хотеть, чтобы тебя “хотели”. Хотеть рисковать своей *жизнью*, которая есть *вся* реальность живого существа, рисковать ради чего-то *не существующего* и не могущего существовать так, как существуют *только живущие* или неизменно реальные *вещи* – это значит отрицать данное само-по-себе, быть *свободным* или *независимым* от него. Ведь отрицать себя и тем не менее удерживаться в существовании – это значит *творить себя* в качестве нового и существовать в качестве сотворенного собой, то есть в качестве свободного или автономного.

Именно риск для *жизни*, которая для живущего нераздельно слита с тотальностью *данного* (которая есть также высшая природная или биологическая “ценность”), абсолютно лишенный всякой биологически обусловленной причины для своего существования и всякого “витального интереса” – именно этот риск есть то свободное, отрицательное или творческое Действие, которое реализует и “обнаруживает” Негативность или Свободу и, следовательно, Человека. Человек осуществляет (= творит) и “обнаруживает” свою человечность (= свободу), рискуя своей жизнью или, по меньшей мере, обнаруживая способность и желание ей рисковать единственно “ради славы” или “из тщеславия” (которое, через этот риск, перестает быть “тщетным” или “несуществующим” и становится свойственной лишь человеку ценностью *чести*, ценностью настолько же реальной, как и “ценности” животные, но существенно отличной от них); или, что то же самое, – рискуя жизнью только ради “долга” (который представляет собой *бытие-Должного* именно потому, что не является *данным-Бытием*, и который существует, следовательно, лишь в качестве *признанного*, причем это признание включает в себя и допускает, и даже требует,

риска для жизни.²²

Ни одно животное не способно убить себя только из угрызений совести или из простого тщеславия (как хотел это сделать Кириллов в *Бесах* Достоевского); ни одно животное не рискует своей жизнью ради знамен, нашивок и орденов; животные никогда не ведут борьбы за чистый престиж, единственным результатом которой может быть слава, такая борьба не может быть объяснена ни действием инстинкта самосохранения (защита жизни или поиск пропитания), ни проявлением инстинкта размножения; никакое животное не дерется на дуэли, чтобы смыть оскорбление, не затрагивающее никаких его жизненных интересов, ни одна самка не погибла, “защищая свою честь” от поругания. Именно подобными негативными действиями Человек реализует и проявляет свою свободу, то есть человечность, отличающую его от животного.

Но Борьба и Риск – не единственные “проявления” Негативности или Свободы, то есть Человечности в природном Мире. Другим таким “проявлением” является Труд.

Ни одно животное не трудится в собственном смысле слова, так как оно не занимается изменением своего мира в соответствии с некими “проектами”, само появление которых не может быть объяснено из наличных условий его реального существования в этом мире. На-

²² На самом деле, только Раб “снимает” свою “природу” и становится, в конечном счете, Гражданином. Господин не меняется: он скорее умрет, чем перестанет быть самим собой. Борьба, трансформирующая Раба в Господина, упраздняет Господство *не-диалектическим* образом: Господина просто убивают, он умирает в качестве Господина. Человеческое существование диалектично или “тотально” лишь в своем рабском аспекте: Господин, в сущности, представляет лишь Идентичность (но, правда, человеческую). Таким образом, можно сказать, что Аристотель корректно описывает Господина. Только он заблуждался, полагая, что Господин – это Человек вообще. Он был прав, утверждая что Раб в качестве Раба *не является* подлинно человеческим, но он ошибался, считая, что этот последний не может *стать* таковым.

земное животное никогда не создает приспособлений, которые позволили бы ему существовать в другой природной среде: под водой, например, или в воздухе. Человек же, посредством своего труда, создал субмарину и самолет. В самом деле, Труд существенно изменяет природный Мир и вытесняет труженика с его “природного места” в этом Мире, тем самым существенно изменяя его самого, причем лишь в той мере, в какой это вышеупомянутое действие является действительно отрицающим, то есть в той мере, в какой оно не является проявлением какого-нибудь “инстинкта” или врожденной тенденции, но, наоборот, отрицает наследственный инстинкт и упраздняет врожденную “природу”, в которой это действие “проявляется”, *противопоставляя себя ей* в качестве “лености”. Свободное животное не может быть ленивым, так как оно в таком случае умерло бы от голода или не могло бы размножаться. Человек может быть ленивым лишь *в работе*, так как работа, собственно говоря, не вызвана никакой *жизненной* необходимостью.

Будучи реализацией и “проявлением” Негативности, Труд всегда является трудом “принудительным”: Человек должен заставлять себя работать, он должен совершать насилие над своей “природой”. И, по крайней мере в начале, тем, кто совершает это насилие, является *другой*. Если мы обратимся к Библии, то увидим, что здесь Бог является тем, кто заставляет трудиться согрешившего человека (но и здесь это является лишь необходимым следствием греха, который был совершен “свободно”; здесь также труд является следствием свободного акта, проявлением отрицающего действия, посредством которого Человек отрицает свою “совершенную” врожденную природу). У Гегеля Труд впервые “проявляется” в Природе в форме рабского труда, который первый Господин вменяет в обязанность своему первому Рабу (который, впрочем, подчиняется ему по своей воле, так как имеет возможность избежать рабства и труда, выбрав смерть в бою или покончив с собой после поражения). Господин заставляет Раба работать для того, чтобы посредством его труда удовлетворить

свои собственные потребности, которые, как таковые, есть потребности “природные” или животные (Господин, удовлетворяя их, отличается от животного лишь тем, что для этого он не затрачивает никаких усилий, – необходимые усилия уже приложены Рабом; именно за счет этого отличия от животного Господин может “наслаждаться жизнью”). Но чтобы удовлетворять потребности Господина, Рабу приходится подавлять свои собственные (готовить пищу, которую он не будет есть, при этом испытывая голод и т. д.), он должен совершать насилие над своей собственной “природой”, отрицать или “упразднить” себя как *данность*, то есть в качестве животного. Следовательно, будучи Актом само-отрицания, Труд является актом само-сознания: он реализует и проявляет Свободу, то есть независимость от данного вообще и от себя как от данного в частности; он создает и проявляет человечность работающего. В Труде Человек отрицает себя в качестве животного так же, как и в Борьбе. Вот почему трудящийся Раб способен существенно изменить природный Мир, в котором он живет, создавая здесь специфически человеческий Мир техники. Он работает в соответствии с “проектом”, который не предписывается ему с необходимостью его врожденной “природой”; он реализует через свой труд нечто еще *не существующее* в нем, и именно поэтому он способен создавать вещи, которые существуют только в Мире, произведенном его трудом: ремесленные изделия или произведения искусства, то есть вещи, которых нет в Природе.

“Искусственные объекты”, созданные активным само-отрицанием трудящегося Раба, внедряются в природный Мир и *реально* его изменяют. Чтобы иметь возможность удерживаться в реальности этого измененного (= гуманизированного) Мира, Раб должен изменить самого себя. Но поскольку именно *он* изменяет данный Мир, работая над ним, изменение, которое происходит в нем в качестве ответной реакции, в действительности является *его само-созиданием*: изменяется он сам, именно он *создает себя* другим, отличным от себе *данного*. Поэтому Труд может поднять его от Рабства к Сво-

боде (которая, однако, будет иной, чем праздная свобода Господина).

Таким образом, вопреки очевидности, Раб также работает *на себя*. Разумеется, Господин использует его труд. Отказавшись от своей животной природы, рискуя жизнью в Борьбе за Признание, Господин реализовал свою Человечность. Невпример животному, он, как и положено Человеку, может осваивать специфически человеческие продукты труда Раба, даже если они и не были им “затребованы”: он способен пользоваться различными изделиями и получать наслаждение от произведений искусства. Поэтому он сам изменяется в соответствии с изменениями, которые привносит в данный Мир Труд Раба. Однако, поскольку он не работает, эти изменения вне себя и в себе производит не он. Господин эволюционирует за счет того, что потребляет продукты труда Раба. Но Раб предоставляет ему нечто большее и нечто иное, чем тот желает и требует, и он потребляет этот излишек (не “природный”, подлинно человеческий) помимо своей воли и, более того, он претерпевает нечто вроде дрессировки (или обучения) со стороны Раба, так как ему приходится совершать насилие над своей природе, чтобы потреблять то, что доставляет ему Раб. Следовательно, он не творит Историю, а претерпевает ее: и если он “эволюционирует”, то лишь пассивно, так, как эволюционирует Природа или животное. Раб, напротив, эволюционирует по-человечески, то есть добровольно и сознательно, свободно и активно (сознательно отрицая самого себя). Отрицая в Труде свою наличную природу, он возвышается над ней и вступает с ней в (отрицающее) *отношение*. Это значит, что он обретает сознание себя, и тем самым того, чем он не является. Сущности, *создаваемые* его трудом, не имеют *природной* реальности, они отражаются в нем как некие *идеальные* сущности, то есть как “идеи”, которые предстают для него в качестве “моделей” или “проектов” работ, которые он выполняет.²³

²³ Действуют в соответствии лишь с тем долгом, который *признают*. Но всегда считают, что долг, признаваемый, напри-

Работающий Человек *думает* о том, что он делает и *говорит* об этом (так же, как он мыслит и говорит о Природе, как о “первой материи” своих трудов); только думая и говоря, Человек действительно может *работать*. Таким образом, работающий Раб сознает то, что он делает и то, что сделал: он *понимает* Мир, который изменяет, и он *отдает себе отчет* в необходимости меняться самому для того, чтобы здесь адаптироваться; он *стремится* “не отстать от прогресса”, который им самим осуществляется и который раскрывается человеком в дискурсе.²⁴

мер, нами, должен быть таковым и для других, которые, по определению, должны признавать также ценность того, кто действует в соответствии с этим долгом. Следовательно, стремиться действовать в соответствии с долгом – значит стремиться к “признанию”. Зачастую “признанное” существо, то есть то, которое действует “как должно”, предстает как Бог. Таким образом, можно *верить* и действовать из желания “быть признанным” одним лишь Богом, но в действительности существует лишь “социальная среда”, субстантивированная и спроецированная вовне. Иногда *создается впечатление*, что долг исполняют единственно ради того, чтобы сохранять достоинство в своих собственных глазах. Но в действительности это не более, чем иллюзия. В этом случае происходит удвоение индивидуальности на две составляющие: та, которая действует, представляет Особенность действующего; та, которая “морально” судит его, представляет его Универсальность, то есть социальный аспект его существования; человек судит свои собственные “особенные” действия в соответствии с “универсальными” ценностями, принятыми обществом, частью которого он является. Разумеется, можно не признавать “общепринятых” ценностей. Но если принимать свой “нонконформизм” всерьез, то есть, если *реализовывать* его в действии, то это ведет к изменению или к желанию изменить социальную данность, то есть способ принятия ей тех ценностей, которыми она живет. Здесь также действие исходит из потребности *признания*, хотя далеко не всегда действующие отдают себе в этом отчет.

²⁴ Идея (Gedanke) рождается из Желания, то есть из еще не реализованного отрицания данного. И эту негацию совершает именно эффективное Воздействие Труда. Таким образом,

Таким образом, именно Труд является аутентичным “проявлением” Негативности, или Свободы, так как именно он делает Человека диалектичным существом, которое никогда не остается себе тождественным, но непрерывно изменяется. Борьба и Господин, который ее воплощает, являются лишь катализаторами Истории, или диалектического “движения”, человеческой экзистенции: они вызывают это движение к жизни, но на деле осуществляют его не они. Все (истинные) Господа расценивают себя именно как Господ, и ни один из них еще не “отменил” сам свою господскую природу для того, чтобы стать чем-то иным (в таком случае он мог бы стать только Рабом); если Господа и совершали некую эволюцию, то она была чисто внешней, или “материальной”, то есть не была подлинно человеческой, то есть добровольной; и человеческое содержание Борьбы (Риск) не менялось с течением времени, несмотря на то, что трудящиеся, всегда в той или иной степени не сво-

можно сказать, что Труд совершается в соответствии с предзаданной Идеей или Проектом: реальное изменяется в соответствии с идеальным. Но Идея есть некое *a priori* только по отношению к совершающемуся и совершенному Труду, но не по отношению к трудящемуся Человеку: речь не идет о “врожденной”, или “платонической”, Идее. Человек *создает* Идею, идеально создавая (природную или социальную) данность, и он *реализует* Идею, эффективно воплощая ее в данное посредством Труда, реально изменяющего это данное в соответствии с Идеей. Эволюция средств передвижения, например, не проходила в соответствии с “идеей” или “идеалом” автомобиля, “идеей”, которая была бы дана изначально и к которой мы бы шли в своих более или менее успешных усилиях. Сначала Человек использовал для своего передвижения других людей и животных и делал это лишь потому, что не желал более передвигаться “естественным образом”, то есть пешком. И именно последовательно отрицая различные виды транспорта, которые изначально были ему даны, он, в конечном счете, создал автомобиль, являющийся “произведением искусства” не только в качестве материального объекта, но и в качестве “идеи”, которая до этого не существовала ни “в вечности”, ни в человеке, ни вообще где бы то ни было.

бодные, постоянно обновляли типы вооружений, которые они поставляли борющимся. Только Раб способен *хотеть* перестать быть тем, что он есть (то есть Рабом), и поскольку он “снимает” себя в Труде, разновидности которого могут варьироваться до бесконечности, он изменяется постоянно, и так до тех пор, пока он не станет действительно свободным, то есть полностью удовлетворенным своим положением. Таким образом, можно сказать, что Негативность “обнаруживает себя” в качестве Борьбы лишь для того, чтобы проявиться как Труд. Разумеется, чтобы освободиться окончательно или стать действительно *другим*, трудящийся Раб или экс-Раб должен вновь вступить в Борьбу за престиж против своего Господина или экс-Господина: ибо в Трудящемся всегда присутствует некоторый остаток Рабства, подобно тому как всегда сохраняется определенный остаток праздного Господства. Но эта последняя трансформация или “превращение” Человека принимает форму Борьбы не на жизнь, а на смерть только потому, что праздный Господин не поддается обучению, то есть мирной трансформации через образование (*Bildung*), которую Человек может претерпеть лишь в процессе Труда. Раб обязан упразднить Господство недиалектическим подавлением Господина, который упорствует в своей (человеческой) идентичности, упразднить через уничтожение или убийство этого последнего. Это уничтожение выходит на первый план в Борьбе за Признание, предполагающей наличие Риска для освобождающегося Раба. Именно в этой последней Борьбе, в которую трудящийся экс-Раб вступает исключительно ради славы, создается свободный Гражданин универсального и гомогенного Государства, который, будучи одновременно Господином и Рабом, не является более ни тем, ни другим – он является тем “синтетическим”, или “тотальным”, Человеком, в котором тезис Господства и антитезис Рабства “сняты диалектически”, то есть *аннулированы* в том, что в них есть одностороннего и несовершенного, но *сохранены* в том, в чем они существенно и действительно человечески, то есть *сохранены на более высоком уровне* в своей

сущности и в своем бытии.

Сказать, что Человек диалектичен и что он “является” в качестве такового, – это значит утверждать, что он есть существо, которое остается собой и, в то же самое время, меняется, потому что, посредством Борьбы и Труда, он *отрицает себя* в качестве *данного*, то есть либо в качестве животного, либо в качестве человека, рожденного в данной социальной или исторической среде и *определенного* ею, но удерживается, тем не менее, в существовании, или, если угодно, в человеческой идентичности с самим собой, несмотря на свои авто-негации. Это значит, что Человек не является ни только Идентичностью, ни только Негативностью, но представляет собой Тотальность, или Синтез, что он “упраздняет” себя и сохраняет себя, поднимаясь на новый уровень, где он “опосредует” себя в... и посредством своего собственного существования. Таким образом, сказать это – значит сказать, что по самой своей сущности Человек является существом *историческим*.

Если Идентичность или Бытие-в-себе “проявляется” в Человеке как его, в широком смысле слова, *Животность*, то есть как все то, что ему дано и врождено или им унаследовано; если Негативность, или Бытие-для-себя, “проявляется” в Мире как человеческая *Свобода*, реализующаяся в качестве отрицающего Действия Борьбы и Труда, то Тотальность или Бытие-в-и-для-себя “раскрывается” в “феноменальной” плоскости человеческого бытия как *Историчность*. И в самом деле, Человек, который борется и трудится, таким образом, отрицая себя в качестве животного, есть существо по самой своей сущности историческое, и только он один является таковым: Природа и животное не имеют истории в собственном смысле слова.²⁵

²⁵ Если Человек, создающий Мир техники, действительно обладает самосознанием, то он *знает*, что может жить в этом мире только в качестве трудящегося. Именно поэтому Человек может *испытывать потребность* в труде и после того, как он уже перестал быть Рабом: он может стать свободным Тружеником. Труд порождается Желанием Признания (и посредст-

Чтобы существовала История, необходимо, чтобы существовала не только данная реальность, но также и отрицание этой реальности, и, в то же самое время, сохранение ("сублимирование") того, что подверглось отрицанию. Только при этом условии эволюция является *творческой*, и только тогда ей присуща подлинная

вом Борьбы), и он существует и эволюционирует в соответствии с этим Желанием. Чтобы был возможен технический прогресс, люди должны трудиться, то есть наращивать усилия в борьбе "против природы". Разумеется, есть и всегда были люди, которые знали, что работают "ради славы". (Желание только познать данное ведет к его научному "исследованию", но не к его изменению посредством Труда, и тем более не ведет к "экспериментальному" вмешательству, как это видно на примере Греков). Однако большинство людей считает, что они трудятся прежде всего для того, чтобы заработать побольше денег и повысить свое "благосостояние". Нетрудно заметить, что заработанный излишек поглощается расходами чисто престижного характера, а претензия на "благосостояние" сводится к тому, чтобы жить лучше, чем твой сосед или "не хуже других". Таким образом, повышение производительности труда и, соответственно, технический прогресс на самом деле представляют собой функцию желания "признания". Разумеется, "бедные" пользуются достижениями технического прогресса. Но создают его не они, не их нужды и желания. Прогресс осуществляется, стимулируется и иницируется "богатыми" или "сильными мира сего" (и в социалистическом Государстве тоже). Это они являются "материально ответственными". Они действуют лишь в соответствии с желанием повысить свой "престиж" или свое могущество, или, если угодно, – из побуждений долга (долг здесь есть нечто совершенно иное, чем любовь к ближнему или "милосердие", которое никогда не порождает технический прогресс и, соответственно, не преодолевает реально нищету, так как милосердие – это не отрицающее действие, а инстинктивное проявление врожденной "доброй природы", которая прекрасно сочетается с "несовершенством" Мира, вызывающим ее "страдания". Кант, например, отказывался усматривать проявление "добродетели", то есть специфически человеческого качества, в действии, совершаемом из "естественной склонности" (Neigung)).

преемственность и реальный *прогресс*. Именно этим Человеческая История отличается от простой биологической или “природной” эволюции. Ибо сохранять себя в качестве отрицаемого – это значит *помнить себя* таким, каким ты был, становясь при этом радикально другим. Именно посредством исторической памяти *идентичность* Человека поддерживается в Истории, вопреки *авто-негациям*, которые здесь происходят; например, с ее помощью можно реализовать себя в качестве интеграции своего противоречивого прошлого, то есть в качестве *тотальности* или диалектического существа. История – это всегда осознанная и добровольная *традиция*, а всякая реальная история обнаруживает себя также и как историография: не существует Истории без живой и осознанной исторической памяти.

Именно посредством памяти (*Erinnerung*) Человек “интериоризирует” свое прошлое, делая его доподлинно своим, сохраняя его в себе и встраивая его в свое нынешнее существование, которое, в то же самое время, является активной радикальной негацией этого сохраненного прошлого. Только благодаря памяти “превращающийся” человек способен оставаться “тем же самым” человеком, тогда как вид животного, превращающийся в ходе мутации в другой вид, не имеет ничего общего с тем, чем он был раньше. Именно память *конкретизирует* само-отрицание Человека, делая это отрицание новой *реальностью*. Ибо, вспоминая себя как данность, которой он был и которую он *отрицал*, Человек является “специфически-определенным” (*bestimmt*) конкретными условиями этого данного, оставаясь, тем не менее, свободным от него, как от того данного, которое он отрицал. Только так, и не иначе, Человек, посредством самоотрицания, становится *специфически* другим и сохраняется как нечто реальное и, соответственно, *конкретное*: то есть как *другой* человек в *новом* Мире, но, тем не менее, *человек* с определенными, специфически человеческими свойствами, живущий в *человеческом* Мире, в мире, который всегда остается специфически организованным историческим *Миром*. Только благодаря этой сотворенной, живой и

реально существующей в памяти в качестве “традиции” Истории, Человек *реализует себя* или “является” в качестве диалектической тотальности вместо того, чтобы *уничтожить себя* и “исчезнуть” в “чистой” или “абстрактной” негации всякого данного, и мыслимого и реального.²⁶

Тотальный или диалектический, то есть реальный или конкретный Человек, – это не только *отрицательное* Действие: он есть эффективное *творческое* Действие, то есть *труд* (Werk), или данное, отрицаемое и сохраняющееся, как первая материя сохраняется в произведенном продукте. Именно поэтому Гегель, в конце процитированного мною пассажа из “ФД”, говорит о том, что Человек существует по-человечески лишь в той мере, в какой “он удерживает в труде (ins Werk richtet) свою врожденную природу”. Человек “не остается непосредственной вещью (unmittelbare Sache)”, – пишет здесь Гегель, – потому что он “*есть* только то, что он *сделал* (getan)”, то есть потому, “что он *действовал, отрицая себя* в качестве данного”. Но он есть *конкретная реальность*, которая “проявляется” или “делает себя известной (erkennen lässt)” посредством “знака (Zeichen)”, потому что он есть *труд*, произведенный над данностью, где отрицаемое, соответственно, *сохраняется*. Это сохранение отрицаемого в Человеке производится в... и посредством того, что он отрицает. Поэтому Человек есть человеческая диалектическая *реальность* лишь в той мере, в какой он историчен, каковым он является лишь *вспоминая себя* таким, каким он был в своем прошлом.

Короче говоря, описать Человека как *диалектическое существо* – это значит описать его как *Действие*, отрицающее данное, в лоне которого оно было рождено, описать его как *Труд*, произведенный этим самым отрицанием из данного, которое при этом отрицается. С “феноменологической” точки зрения это означает, что человеческое существование “проявляется” в Мире

²⁶ В “Феноменологии духа” Гегель *противопоставляет* Историю Природе (р. 563, l.11-17).

как последовательность эпизодов *борьбы и труда*, включенных в *память*, то есть как *История*, в ходе которой Человек *свободно* создает самого себя.

Гегелевская Диалектика философским образом отдает себе отчет в наличии двух фундаментальных категорий, включенных в до-философскую иудео-христианскую антропологию, которая, претерпев определенные изменения, стала антропологией современной: речь идет о категориях Свободы и Историчности. Эта Диалектика равным образом позволяет понять, почему две эти категории в действительности нераздельны. И в самом деле, совершенно очевидно, что История, то есть непредсказуемая творческая эволюция, существует лишь там, где существуют свободные индивиды, и что Свобода *реализуется* лишь посредством создания специфически человеческого, то есть исторического Мира. Таким образом, Диалектика заставляет нас обратить внимание на то, что Негативность (= Свобода) отличается от Ничто лишь в той мере, в какой она включена в Тотальность (= исторический синтез, где будущее включено в настоящее посредством прошлого), и что реальное есть Тотальность (а не чистая Идентичность) лишь в той мере, в какой она включает в себя свое собственное отрицание (которое освобождает его от него самого, как от данного). История является тем, чем она является, а именно – Тотальностью или Синтезом, творческой эволюцией или прогрессом, а не чистой или простой тавтологией или “бесконечным круговращением” только потому, что она представляет собой единство *существенно* различных конститутивных элементов, то есть элементов, созданных *посредством* *негации* предшествовавших им элементов и, соответственно, независимых от этих последних или свободных от них.

Таким образом, иудео-христианская и современная антропология включают в себя (с большей или меньшей очевидностью) третью фундаментальную и неотделимую от первых двух категорию, а именно – категорию *Индивидуальности*: Человек в рамках этой антропологии предстает как *свободный исторический Инди-*

вид. Эту концепцию Человека принимает и философская антропология Гегеля. Таким образом, в процитированных выше текстах неизменно присутствует вопрос об Индивиде, о человеческой Индивидуальности.

В противоположность животному, растению или неодушевленной вещи, человек не является простым “экземпляром” или неким представителем природного “вида”, легко заменимым другими представителями. (Гегель, например, неоднократно упоминает о том, что во французском языке выражение: “une espèce de...” (нечто вроде), применяемое по отношению к человеку, имеет уничижительный смысл). Человек считается существом “единственным в своем роде” и существенно отличается от всех остальных людей. Но в то же самое время считается, что ему присуща некая позитивная ценность, причем более абсолютная или более всеобщая, чем существу, сводящемуся к роду как таковому.²⁷ Таким образом, Индивидуальность характеризуется именно этой универсальной ценностью, приписываемой чему-то абсолютно уникальному.

В терминологии Гегеля *Индивидуальность*, характе-

²⁷ В отсутствии исторической памяти (или понимания) заключается смертельная опасность Нигилизма или Скептицизма, которые стремятся уничтожить все без остатка, ничего не сохраняя, даже в форме воспоминания. Общество, которое тратит свое время, внимая радикальному Интеллектуалу – “нонконформисту”, находящему удовольствие в отрицании (словесном) любой данности (даже сохраняющейся в “сублимированном” виде в исторической памяти), только потому, что она есть данность, – такое общество кончит во мраке бездейственной и деструктивной анархии. Подобным же образом, Революционер, мечтающий о “перманентной революции”, отрицающий всякого рода традицию и не отдающий себе отчета в конкретном содержании прошлого, с необходимостью придет либо к пустоте социальной анархии, либо к собственному, физическому или политическому уничтожению. Только Революционер, приходящий к пониманию необходимости поддержания или утверждения исторической традиции, может добиться успеха в деле создания нового исторического *Мира*, способного к *существованию*.

ризующая человеческое существование, есть синтез *Особенного* и *Всеобщего*. В той мере, в какой это существование “обнаруживает себя” в “феноменальной” плоскости, Индивидуальность “проявляется” как активная реализация специфически человеческого желания *Признания* (Anerkennen). Согласно Гегелю, Человек является действительно человеческим (то есть свободным и историчным) лишь в той степени, в какой *он признан* в качестве такового другими (по возможности – *всеми* другими) и в какой он сам признает их таковыми (ибо подлинное “признание” возможно лишь со стороны тех, кого он сам “признает”). Можно сказать, что именно общественное Признание отличает Человека, как существо духовное, от животного и от всего того, что есть только Природа. Именно во *всеобщем* признании человеческой *особенности* реализуется и обнаруживается *Индивидуальность*.

Гегель по этому вопросу совершенно определенно высказывается в свой йенский период, а точнее – в 1805–1806 гг. (vol. XX, p. 206, l.16 – 19, 22-27):

«В акте признания (Anerkennen) личное Я прекращает быть особенным и изолированным (Einzelne); оно существует (ist) юридически (то есть *универсально* или в качестве *абсолютной* ценности), в акте признания, то есть оно больше не ограничивается своим непосредственным (или природным) эмпирическим существованием (Dasein)... Человек с необходимостью существует как признанный и как признающий. И эта необходимость является его собственной необходимостью, а не необходимостью нашего мышления, противопоставленной его содержанию. В качестве акта признания Человек существует как (диалектическое) движение, и именно это движение диалектически снимает (hebt auf) его природное состояние: оно есть акт (его) признания; природная-сущность (Natürliche) только *существует* (ist); она не является (единственной) *духовной сущностью* (Geistiges).»

Каждый человек, в той мере, в какой он является чело-

веком (или “духовным” существом), хотел бы, с одной стороны, отличаться от всех остальных и быть “единственным в мире”²⁸. Но, с другой стороны, он хотел бы быть признанным в самой своей особенности как позитивная ценность, признанная как можно большим числом людей, а по возможности – всеми. И, в терминологии Гегеля, это означает, что подлинно человеческий Человек (то есть человек, радикально отличный от животного) всегда ищет Признания и реализуется лишь в качестве действительно признанного. Это означает, что он (активно) желает Индивидуальности и может реально существовать лишь (активно) реализуя себя посредством Признания в качестве Индивида.

Человек может быть действительно человеческим лишь живя в обществе. Таким образом, Общество (и принадлежность к Обществу) реально существует лишь в действительном взаимодействии его членов, которое “проявляется” и как политическое Существование или Государство. Следовательно, Человек действительно человечесен или “индивидуален” лишь в той мере, в какой он живет и действует в качестве “признанного” гражданина Государства. (Cf. vol. VII, p. 475, 1.23-25). Но в момент его появления, также как и во время всей его исторической эволюции, Государство не удовлетворяет полностью человеческой потребности в Признании и не реализует полностью Человека в качестве Индивида. Дело в том, что в реальных исторических условиях своего существования человек никогда не существует только в качестве “особенного”, признанного Государством гражданина. Он также всегда является и неким взаимозаменяемым “представителем” человеческого “рода”: семьи, класса, нации, расы и т. д. И лишь в качестве такого “представителя” или “специфической особенности” (*Besonderheit*) он признается *универсально*, то есть Государство признает в нем Гражданина, пользующегося

²⁸ Так, например, никакого зла не усматривают в убийстве или уничтожении представителя какого-нибудь рода животных или растений. Но уничтожение всего рода расценивается почти как преступление.

всеми политическими правами, и “юридическое лицо” гражданского права. Таким образом, Человек не является действительно *индивидуальным*, и именно поэтому он *не удовлетворяется* полностью (*befriedigt*) своим социальным и политическим существованием. Вот почему он активно и свободно (то есть через отрицание) преобразует данную социальную и политическую реальность, с тем чтобы сделать ее пригодной для реализации в ней своей подлинной Индивидуальности. Именно прогрессивная реализация Индивидуальности через прогрессивное, свободное и активное удовлетворение желания Признания является “диалектическим движением” *Истории*, которое есть сам Человек.

В действительности, Индивидуальность может быть полностью реализована, а желание Признания может быть полностью удовлетворено только во всеобщем и гомогенном Государстве. Ибо в *гомогенном* Государстве “специфические различия” (*Besonderheiten*) класса, расы и т. д. “упразднены”, и такое Государство непосредственно соответствует особенному, существующему в качестве гражданина, признаваемого в своей особенности. И это признание является действительно универсальным, ибо, по определению, Государство включает в себя всю совокупность рода человеческого (в том числе и его прошлое, посредством тотальной исторической традиции, которую это Государство продолжает в настоящем; а также и его будущее, так как будущее не отличается радикально от того настоящего, в котором Человек уже полностью удовлетворен).

Полностью реализуя Индивидуальность, универсальное и гомогенное Государство завершает Историю, поскольку Человек, удовлетворенный этим Государством, не будет более пытаться его уничтожить и построить на его месте что-нибудь новое. Но это Государство также предполагает тотальность, имеющую своим источником исторический прогресс, и оно не может быть создано Человеком “сразу”, одним махом (ведь Государство, как и сам Человек, рождается в Борьбе, которая предполагает различие и не может разворачиваться в универсальном гомогенном пространстве). Другими

словами, бытие может быть подлинно индивидуальным бытием (а не только особенным) лишь при условии, что оно также является и историчным. И мы уже знаем, что оно может быть таковым только если оно является действительно свободным. И наоборот, действительно *свободное* существо с необходимостью является *историчным*, а бытие историческое всегда более или менее *индивидуально*, а в конечном счете становится таковым полностью.²⁹

Уже “феноменологическое” описание эмпирического человеческого существования открывает три фундаментальные категории (неявно присутствующие уже в иудео-христианской традиции), которые определяют собой это существование, отличая его от существования чисто природного, а именно: категории Индивидуальности, Свободы и Историчности. И это же описание делает вывод об их нерасторжимом единстве, показывая, что Человек может “появиться” как индивид, лишь “обнаруживая себя” в качестве свободного участника Истории, что он может себя “раскрыть” в качестве свободного существа, лишь “появляясь” как исторический индивид, и что он может “себя обнаружить” в историческом плане лишь при условии, что он “проявит себя” в своей индивидуальной свободе или в своей свободной индивидуальности. Таким образом, раскрывая это единство трех фундаментальных категорий, “феноменологическое описание” представляет Человека как существо, которое диалектически существует в своем эмпирическом существовании. Или, точнее, оно должно представлять его диалектически, чтобы иметь возможность отдать себе отчет как в единстве трех вышеупомянутых категорий, так и относительно каждой из них

²⁹ Наполеон был очень недоволен тем, что его малайский садовник принимал его за легендарного завоевателя Дальнего Востока. Одна светская дама также была очень огорчена, когда увидела на своей подруге такое же платье, какое ей продали как “единственное в своем роде”. Короче говоря, никто не желает быть тем “средним человеком”, о котором так часто говорят, но всегда как о ком-то другом.

в отдельности.

Как мы уже убедились, свободное или историческое бытие с необходимостью диалектично. Нетрудно заметить, что это справедливо и для того бытия, которое мы называем Индивидом в гегелевском смысле слова.

В самом деле, Индивидуальность есть синтез Особенного и Всеобщего, Всеобщего, взятого в качестве *отрицания*, или *антитезиса*, Особенного, которое представляет собой *тетическое*, или *идентичное*, самому себе данное. Другими словами, Индивидуальность представляет собой *Тотальность*, и существо, которое индивидуально, тем самым является и диалектическим.

Особенность некоей сущности, определенной ее *hic et nunc* и ее “естественным местом” (*topos*) в Космосе, не только строго отграничивает ее от иных, отличных от нее сущностей, но и фиксирует ее в ее Идентичности с самой собой. И эта Особенность представляет собой данное, или “тезис”, и даже наличное-бытие (*Sein*). Ибо (в противоположность тому, что думают всякого рода “креационисты” начиная с Платона) первично именно Особенное, а не Всеобщее: не существует, например, *стола вообще* или *животного вообще*, но существует *именно этот стол* и *именно это животное*. Однако (по меньшей мере в Мире, о котором говорят, то есть там, где живет Человек) можно отрицать особенность наличной сущности, отделяя ее *от ее hic et nunc* и переводя ее из природного Космоса в Универсум дискурса. Например, *этот стол*, который теперь находится здесь, может стать “общим” понятием Стола, который существует некоторым образом всегда и никогда (если не “в мышлении”), и *это животное* – “абстрактным” понятием некоего Животного. Но конкретную реальность (Мира, где живет Человек) конституируют не сами в себе особенные сущности и не взятые изолированно, соответствующие им всеобщие понятия. Конкретная реальность есть совокупность или Тотальность особенных сущностей, раскрытых дискурсом универсального (или истинного) содержания, и общих (“родовых”) понятий, реализованных в пространственно-временном Мире посредством *hic et nunc*, свойст-

венного особенностям. И только в качестве особенной реализации общего понятия или в качестве “представителя” вида или рода реальная данная сущность является “индивидом”. (Подобным образом, Понятие было бы чистой абстракцией, то есть чистым ничто, если бы не соответствовало наличному-Бытию; и именно идентифицирующая Особенность, включенная в это Бытие, различает общие понятия, “индивидуализируя” их).

Но когда речь идет о чисто природных реальных особенных сущностях (то есть о животных, растениях и неодушевленных предметах), универсализирующая негация происходит только в... и посредством мышления (Дискурса) Человека, то есть *вне их самих*. Именно поэтому можно сказать, что природная сущность есть, в самой себе, лишь особенное: она есть, в то же самое время, всеобщее и, соответственно, “индивидуальное” лишь для Человека, который ее мыслит и который о ней говорит. Таким образом, Индивидуальность (и, следовательно, Диалектика вообще) может “проявиться” лишь в человеческой *науке* о природе, но не в самой Природе. Чисто природная сущность не является Индивидом в собственном смысле слова: она им не является ни в себе, ни посредством себя, ни для себя. Человек, напротив, индивидуален (и, соответственно, диалектичен) в себе, посредством себя и для себя. Он является таковым *для себя*, поскольку он знает себя не только как “этого именно особенного”, но еще и как “представителя” человеческого рода (и может *действовать* в качестве такового). Он является таковым и *посредством себя*, так как именно он отрицает себя в своей данной природной особенности, чтобы понять и проявить себя (через слово и действие) в своей человеческой всеобщности. И, наконец, Человек является индивидуальным *в себе*, то есть *реально* или в самом своем эмпирическом существовании, ибо универсальность его особенного бытия является не только мыслимой им и другими, но и признанной как реальная ценность, и признанной реально или активно, признанной реальным или государственным Всеобщим (которое, впрочем, он сам и создает), которое его *реально* универсализирует, поскольку

делает его Гражданином, действующим (а значит – и *существующим*) в соответствии с “*общим* интересом”.

Говорить, что Человек есть Индивид, или Синтез (реальный, или “экзистенциальный”) Особенного и Всеобщего, – это значит утверждать, что он есть сохраняющее отрицание (универсализация) самого себя как данного (особенного); и это значит, что Индивид с необходимостью является существом диалектическим. Таким образом, мы убедились, что с “онтологической” точки зрения диалектическое бытие должно быть описано одновременно как Идентичность, Негативность и Тотальность. Мы также убедились в том, что с “феноменальной” точки зрения Негативность обнаруживает себя как человеческая Свобода, тогда как Тотальность “проявляется” здесь как Историчность. И отсюда вполне естественно сделать вывод о том, что Идентичность феноменологически “раскрывается” как Индивидуальность, которая представляет собой третью фундаментальную антропологическую категорию.

Ранее, правда, я говорил, что Идентичность “обнаруживается” с человеческой “феноменальной” точки зрения как *Животность*. Но здесь нет никакого противоречия. В действительности речь шла не просто о Животности, такой как она “проявляется” в Природе, но о Животности в *Человеке*, то есть о его данной (изначально животной) природе, рассматриваемой в качестве диалектически снятой или сублимированной в тотальности человеческого существования. Следовательно, именно данная или врожденная (животная и социальная) “природа” человека определяет его *особенность*, его явное и ни к чему не сводимое отличие от всего того, чем он не является. В качестве диалектически снятого, эта “природа” проявляется как *отрицаемая* особенность, то есть как всеобщность. И в той мере, в какой эта “природа” сохраняется и сублимируется в своем отрицании, Всеобщее в Человеке включает в себя Особенное и является, таким образом, проявлением Индивидуальности. Значит, можно сказать, что на самом деле Индивидуальность “раскрывает” в Человеке Идентичность в той мере, в какой его индивидуаль-

ность сохраняет и сублимирует *особенность* его врожденной “природы”. Если Негативность служит онтологическим основанием Свободы, а Тотальность – Историчности, то Идентичность является онтологическим фундаментом Индивидуальности. Именно благодаря Идентичности, включенной в Индивидуальность, человек может оставаться “тем же самым” индивидом, вопреки тому, что он все время становится “другим”, все время *существенно* изменяется, *отрицая* наличные особенности своего “характера” и *освобождаясь*, таким образом, от этого последнего. Именно в качестве “индивида”, который остается тем же самым, все время *изменяясь*, человек имеет личную “историю”.³⁰

Однако подобный способ выражения не является полностью корректным. На деле существует не Идентичность, не Негативность, а Тотальность, включающая в себя две первые категории в качестве конститутивных элементов. Именно Тотальность с “феноменальной” человеческой точки зрения всегда “проявляется” как Индивидуальность, Свобода и Историчность. Эти три человеческих “феномена” представляют собой три различных но взаимодополняющих аспекта “проявления” одной и той же реальной Тотальности, которая является формой существования Человека. Индивидуальность “раскрывает” Тотальность в той степени, в какой она включает в себя Идентичность; Свобода “обнаруживает” эту Тотальность в качестве включающей Негативность;

³⁰ По правде говоря, Мудрец не является более индивидуальным (чем другие люди) в том смысле, что он якобы существенно отличается от всех остальных. Если Мудрость заключается в обладании Истиной (которая *едина и одна и та же* для Гегеля и для всех его читателей), то Мудрец ничем не отличается от другого Мудреца. Это значит, что он не является человеческим в том же смысле, что и исторический Человек (он также и не свободен в этом самом смысле, так как ничего более не отрицает посредством действия): он скорее “божественен” (но смертен). Мудрец, однако, является Индивидом в том смысле, что он владеет *универсальным* Знанием именно в своей экзистенциальной *особенности*. В этом смысле он человекен (и, следовательно, смертен).

а Историчность есть “проявление” Тотальности как таковой, то есть в качестве синтеза индивидуальной Идентичности и свободной, или лучше – освобождающей Негативности.

Сказать, что Человек – свободный и исторический Индивид, – значит сказать, что в своем эмпирическом существовании (Dasein) он “является” (erscheint) как диалектическая сущность, и что он, следовательно, диалектичен как в своей объективной-реальности (Wirklichkeit), так и в самом своем бытии (Sein). Это значит утверждать, что Человек *есть и существует* лишь в той мере, в какой он упраздняет себя *диалектически*, то есть сохраняя себя и сублимируясь.

В процитированном отрывке из *Энциклопедии* (vol. V, p. 105, l.33) Гегель пишет, что всякой конечной (alles Endliche) сущности свойственно диалектически упразднять саму себя.

Абстрагируемся от содержащегося в данном пассаже утверждения о том, что *всякая* конечная сущность диалектична и что она является таковой *с необходимостью*. Здесь мы имеем дело с некорректностью языка или с более серьезной ошибкой, и я не взялся бы отстаивать данное положение. Заметим только, что в данном контексте этот пассаж утверждает, что лишь *конечная* сущность может быть диалектической, что всякая сущность, являющаяся (или способная быть) диалектической, необходимо конечна в самом своем бытии, так же как и в своей объективной реальности и в своем эмпирическом “феноменальном” существовании. Сказать, что Человек диалектичен, – это значит утверждать, что он не только индивидуален, свободен и историчен, но утверждать также, что он, по самой своей сущности, конечен. А радикальная конечность бытия и реальности “обнаруживается” с “феноменальной” человеческой точки зрения как то, что называют Смертью. Следовательно, сказать, что Человек “раскрывает себя” как *свободный исторический Индивид* (или как “Личность”) и что он “проявляется” как *смертный* по самой своей сущности, – это значит по-разному выражать одно и то же: свободный исторический индивид необходимо

смертен, а действительно смертное существо всегда является свободным историческим индивидом.³¹

Чтобы снять с данного утверждения налет парадоксальности, необходимо добавить, что для Гегеля человеческая смерть и животная конечность – это совершенно разные вещи. Смерть есть конечность *диалектическая*. Только человеческое существо является *смертным* в собственном смысле слова. Смерть человека существенно отличается от “конца” животного или растения, так же как и от “утраты” вещи вследствие ее “изношенности”.

В одном фрагменте из раннего Гегеля (1795), посвященном анализу Любви (Nohl, Hegels theologische Jugendschriften) можно обнаружить некоторые рассуждения относительно смерти, в которых уже звучат те темы, которые впоследствии станут для него основными (р. 379, 381):

«Учитывая, что Любовь есть чувство (Gefühl) живущего (Lebendigen), необходимо отметить, что Любящие могут отличаться (друг от друга) лишь в той мере, в какой они смертны, (то есть в той мере) в какой они мыслят эту возможность разделения, но не в той, в какой нечто существовало бы как реально разделенное, и не в той, в какой это возможное объединение с наличным-бытием (Sein) было бы некоей реальной сущностью (Wirkliches). В Любящих (как таковых) нет ничего материального (необработанного или данного), | они представляют собой Живое-Целое (или духовное, так как в этот период Гегель отождествляет Жизнь и Дух); Наличие у Влюбленных независимости или автономии (Selbständigkeit) означает только то, что они могут умереть. Растение состоит

³¹ Сегодня часто приходится слышать разговоры о человеческой “личности”. Однако “Личность” (“Person” у Гегеля) не означает ничего иного, кроме “свободной исторической Индивидуальности”: она не является новой антропологической категорией, это всего лишь слово, обозначающее совокупность (на деле, нераздельную) трех фундаментальных категорий иудео-христианской антропологии.

из солей и минеральных веществ, которые имеют свои собственные законы и пр.; (растение) есть рефлексия внешнего (Fremden) – про него можно сказать только то, что оно может погибнуть, завянуть (или сгнить, verwesen). Но Любовь стремится диалектически снять (aufzuheben) само это различие-или-отличие (Unterscheidung), саму эту возможность, понятую как чистая возможность (blosse), и соединить смертное (Sterbliche) с таким же смертным для того, чтобы сделать его бессмертным... Именно таким образом существует единственное (Einige), разделенные (сущности) и вновь-объединенное (Wiedervereinigte). Соединенные вновь разделяются, но в ребенке само объединение (Vereinigung) остается не-разделенным (ungetrennt worden).»

Чтобы понять все значение этого “романтического” текста, необходимо учитывать, что в период, когда он был написан, Гегель считал, что именно в Любви следует искать специфически человеческое содержание бытия Человека и что именно анализируя отношения влюбленных, он впервые описывает Диалектику этого бытия, которая отличает его от чисто животного существования. Описать Человека как Любящего – это означало тогда для Гегеля – описать его как подлинно человеческое и существенно отличное от животного существо.

В “ФД” Любовь и желание любви становятся Желанием признания и смертельной Борьбой за его удовлетворение, а также всем тем, что отсюда следует, то есть Историей, завершающейся появлением удовлетворенного Гражданина и Мудреца. Взаимное признание в Любви становится здесь политическим и социальным Признанием через Действие. И “феноменальная” Диалектика описывается здесь уже не как диалектика любви, но как историческая диалектика, где объективная реализация (Verwirklichung) Признания в половом акте и в ребенке (о чем шла речь в последней фразе только что процитированного текста) замещается его объективной реализацией в Борьбе, Труде и историческом

прогрессе, завершающемся появлением Мудреца.³²

В “Феноменологии духа” “единственный” из выше процитированного текста предстает как Человек (или, точнее, до-человек) перед Борьбой, воодушевленный Желанием признания, которое у всех одно и то же. “Разделенные” здесь предстают как Господин и Раб, создающие себя в этой “первой” Борьбе, и при этом существенно отличающиеся один от другого. Наконец, “новое объединение” есть здесь не половой акт и не ребенок, но удовлетворенный Гражданин и Мудрец, которые “синтезируют” Господство и Рабство и которые завершают собой совокупную историческую эволюцию человечества в качестве интегрирующей тотальности “диалектического движения” Борьбы и Труда. Таким образом, полным и адекватным “раскрытием” диалектической человеческой реальности является здесь более не Любовь, которая есть “живое чувство” некоего тотально данного существа, но Мудрость или Наука, то есть дискурсивное или понятийное понимание Тотальности Бытия, данной Человеку и им самим созданной.

Однако в этих двух “феноменологических” описаниях человеческой Диалектики смерть играет очень существенную роль. Ибо уже в своем раннем тексте Гегель утверждает, что Влюбленные (“обнаруживающие” в Человеке человеческое) могут отличать себя друг от друга и от всего остального лишь в той мере, в какой они являются *смертными*; это значит, что только как *смертные* они обладают *Индивидуальностью*, поскольку именно эта последняя включает в себя и с необходимостью предполагает *Особенность* “единственного в мире”. Подобным же образом, только благодаря *смерти* Влюбленные существуют независимо и автономно, то есть *свободно*. И наконец, именно вследствие *смертности* Влюбленных Любовь реализуется как “объединение” “разделенных”, то есть как Синтез или Тотальность, включающая их во *Время*, разворачивающая их в нем в форме ряда поколений или *исторической* эволюции (“Синтез” Влюбленных, воплощенный в Ре-

³² По поводу идеи смерти в философии Гегеля см. Лекцию 2.

бенке). Ибо нам известно, что в своих зрелых трудах Гегель настаивает на существовании этой неразрывной связи между, с одной стороны, Смертью и, с другой стороны, Свободой и Историчностью.

Но, что особенно важно подчеркнуть, этот “романтический” текст радикальным образом противопоставляет *смерть* Человека (= Влюбленных) и простое исчезновение или “распад” чисто природных существей (все то, что Гегель говорит здесь относительно растений, приложимо равным образом и к животным и к неодушевленным предметам). Конечность и действительное уничтожение природных существей (“смерть” животного, например) необходимо и однозначно определены внешними (Fremdes) им законами, или, если угодно, тем естественным местом (topos), которое они занимают в данном Космосе. Смерть Человека (= Влюбленных), напротив, есть закон *имманентный*, *самоупразднение*: это действительно его смерть, то, что целиком и полностью принадлежит именно ему, то, что он способен познавать, желать или отвергать. “Смерть” природного существа существует только “в себе и для нас”, то есть для Человека, который ее осознает: само это конечное природное существо не имеет никакого понятия о своей конечности. Смерть, напротив, существует также и для Человека, она есть “в и для себя”: Любящие “*думают* о возможности разделения” ввиду их смертности. И поэтому только Человек (= Любящие) способен *хотеть* бесконечности и бессмертия того, что *существует* как конечное и смертное, и только он один способен *передать себя* смерти: в Природе смерть есть лишь *данность*, тогда как для Человека и в Истории она также является (или, по крайней мере, может быть) трудом, то есть результатом свободного и осознанного *действия*.

Таким образом, все вышесказанное означает, что “распад”, или “разложение”, природного существа, полагающее предел его “эмпирическому существованию”, есть чистая и простая (“идентичная”) аннигиляция, тогда как человеческая смерть представляет собой “диалектическое (или “тотальное”) снятие, которое ан-

нулирует, сохраняя и поднимая на новый уровень. “Идентичный” природный Мир “становления и разложения” (аристотелевский мир) противопоставляется гуманизированному, или историческому, “диалектическому” Миру *творения* (активного или отрицающего) и *смерти* (всегда сознательной и иногда добровольной или желаемой).

Мы рассмотрели вопрос о том, что означает у Гегеля этот *диалектический* характер человеческой смерти. Но нам известно также, что “сохранение и сублимирование”, которые предполагает эта человеческая смерть, не имеют ничего общего с *выживанием*, ибо, как известно, диалектическое существо всегда конечно, или смертно. Если Человек, согласно Гегелю, может быть подлинно человеческим лишь потому, что он должен и может умереть, то уж, конечно, он умирает не затем, чтобы воскреснуть или жить в Мире ином, а не в природном Мире, где он рождается и где он, посредством Действия, создает свой собственный исторический Мир.

В общем и целом, введение понятия Смерти никоим образом не изменяет того гегелевского описания Диалектики, которое нам уже известно. И сказать, что Человек *смертен* (в том смысле, что он осознает свою смерть, что может добровольно покончить с собой или “отрицать” смерть в мифе о бессмертии), – это значит сказать лишь то, что Человек – это Тотальность, или существо диалектическое: Тотальность всегда *проявляется* как свободный исторический Индивид, который всегда смертен, а действительно смертное существо всегда является свободным историческим Индивидом, который *есть* и *существует* как диалектическое сущее или Тотальность.

Необходимо, однако, остановится на этом более подробно.

Очевидно, что диалектическое, или “тотальное” существо, может быть только конечным, или смертным. Диалектика и, соответственно, Тотальность, по определению могут существовать лишь там, где существует Негативность. Негативность в изолированном состоянии

есть чистое Ничто. Ее “синтез” с Идентичностью или наличным-Бытием (Sein) может быть лишь проникновением Ничто в Бытие, то есть уничтожением этого последнего, или уничтожением Ничто в Бытии. Но Бытие уничтожается лишь во Времени, и Ничто “ничтожествует” в Бытии лишь в качестве Времени. Таким образом, диалектическое или тотальное Бытие (то есть Дух в “ФД” или Жизнь в терминологии молодого Гегеля) всегда *темпорально*: оно представляет собой *реализованное* или, если угодно, материализованное Время, то есть Время, которое *длится* (в Бытии или в Пространстве). Ибо длиться – это значит иметь начало и конец (во Времени), которые “проявляются” как рождение и смерть. Диалектическое или тотальное существо в действительности всегда смертно, по крайней мере в том смысле, что его эмпирическое существование конечно, или ограничено во Времени.

Но “диалектическая” Смерть есть нечто большее, чем просто конец, или предел, положенный извне. Если Смерть – это “проявление” Негативности, то Свобода, как нам известно, есть другое ее проявление. Смерть и Свобода представляют собой два (“феноменологических”) аспекта одного и того же; и сказать “смертен” – значит сказать “свободен”, а сказать “свободен” – все равно, что сказать “смертен”. Гегель неоднократно высказывает эту мысль, например, в работе “Естественное право” (1802) мы читаем (vol. VII, p. 370, l.10-13):

«Этот негативный-или-отрицающий Абсолют, или чистая свобода, в своем явлении (Erscheinung) есть смерть; и при помощи (Fähigkeit) смерти Субъект (= Человек) утверждает себя (erweist sich) в качестве свободного и стоящего выше (erhaben) всякого принуждения (Zwang)».

Находясь на “метафизической” точке зрения, нетрудно заметить, что это действительно так. Если наличное-Бытие определено во всей своей совокупности (ведь в противном случае не была бы возможна ни Наука, ни Истина), то тогда оно, во всей своей совокупности, определяет все то, что является его частью. И существо,

которое не имело бы возможности отказаться от Бытия, не могло бы избежать своей судьбы и было бы раз и навсегда приковано к тому месту, которое оно занимает в Космосе. Другими словами, если бы Человек жил вечно и не мог бы умереть, – он не мог бы избавиться от божественного всемогущества. Но если он имеет возможность умереть – он может избежать предписанной ему судьбы, так как прекращая свое существование, он отказывается ей подчиняться. Переходя к “феноменологической” точке зрения, мы можем отметить, что самоубийство или добровольная смерть без какой бы то ни было “жизненной необходимости” есть несомненное проявление Негативности или Свободы. Предать себя смерти для того, чтобы избавиться от предзаданной ситуации, к которой ты *биологически* адаптирован (так как можешь *жить* здесь и далее), – это значит проявить свою независимость по отношению к ней, то есть свою автономию или свободу. С того момента, как становится возможным самоубийство с целью освобождения от *всякой* данной ситуации, мы можем, вслед за Гегелем, сказать, что “лекарство смерти” есть “проявление” абсолютной (по крайней мере, существенной) или “чистой свободы” по отношению ко всякому данному вообще.³³

³³ “Романтические” и “виталистские” корни диалектики Борьбы и Признания ясно проявляются в “формальном” описании этой диалектики, содержащемся во Введении к §4 “Феноменологии духа” (р. 135, l.2 – р. 138, l.20). Непосредственная связь с ранним текстом очевидна. – Любовь (человеческая) также есть желание Признания: любящий стремится быть *любимым*, то есть признанным как абсолютная или *универсальная* ценность в самой своей *особенности*, которая отличает его от всех остальных. Таким образом, Любовь реализует (в определенной мере) Индивидуальность, и именно поэтому можно добиться (в определенной мере) Удовлетворения. Во всяком случае, здесь мы имеем дело со специфически человеческим феноменом, ибо в нем содержится желание другого *желания* (*любви* другого), а не некоей эмпирической реальности (как, например, в том случае, когда просто чего-нибудь “хотят”). Гегеля в “ФД” не устраивает в Любви, с одной стороны, ее “частный” характер (*любимым* можно быть лишь некоторы-

Но если самоубийство (со всей очевидностью отличающее Человека от животного) и “обнаруживает” свободу, то, тем не менее, *не реализует* ее, так как ведет к ничто, а не к свободному *существованию*. По Гегелю, Свободу раскрывает и реализует Борьба, ведущаяся из чисто престижных соображений и без какой бы то ни

ми, тогда как *признанным* можно быть всеми) и, с другой стороны, ее “пренебрежение серьезностью”, отсутствие Риска для жизни (только Риск есть действительно объективная реализация специфически человеческого содержания, отличающая Человека от Животного). Не предполагая Риска, Любовь (=любовное Признание) не предполагает также и Действия вообще. Как абсолютные ценности здесь признаются не Действие (Tun) и не Труд (Werk), но лишь наличное-Бытие (Sein), то есть именно то, что не является действительно человеческим в Человеке. (Как говорил Гете, кого-либо любят не за то, что он *делает*, а за то, что он *есть*; именно поэтому можно любить умершего, ведь человек, который *ничего бы не делал*, был бы уже, в некотором роде, умершим; поэтому, также, можно любить животное, не “признавая” его: вспомним, что никогда ведь не было дуэли между человеком и животным, или между мужчиной и женщиной; вспомним также, что только “недостойный человек” может полностью посвятить себя любви: легенды о Геркулесе, Самсоне и т. д.) Следовательно, даже человек “героический в любви” не бывает полностью удовлетворен, так как он не является универсально “признанным”. Принимая точку зрения “Феноменологии духа”, необходимо также сказать, что Человек действительно способен *любить* (как ни одно животное) лишь потому, что он *предварительно* уже был создан как человеческое существо посредством того Риска, которому он подвергался в Борьбе за Признание. Именно поэтому только Борьба и Труд (порожденные Желанием Признания) производят специфически человеческую (технический, социальный и исторический Мир) *объективную-реальность* (Wirklichkeit); *объективная реальность* Любви является чисто природной (половой акт, рождение ребенка): ее человеческое содержание всегда остается чисто внутренним или интимным (innerlich). Не Любовь, а История *создает* Человека; Любовь есть лишь вторичное “проявление” Человека, который является Человеком и до Любви.

было биологической необходимости, имеющая своей целью только Признание. Но эта Борьба раскрывает и реализует свободу лишь в той мере, в какой она включает в себя Риск, то есть реальную возможность умереть.³⁴

Таким образом, Смерть есть лишь одна из составляющих Свободы. Но в какой степени она является также и составляющей Индивидуальности?

Индивидуальность, по определению, есть синтез Всеобщего и Особенного. Следовательно, поднявшись над “онтологической” точкой зрения, можно доказать, что *свободная* Особенность (или особенная свобода) несовместима с бесконечностью.

Уже для Аристотеля было очевидно, что “возможность”, которая *никогда* (= во Времени) не могла бы быть актуализирована или реализована, была бы, на самом деле, абсолютной *невозможностью*. Значит, если бы некое существо, и в особенности человек, было бы бесконечным, в том смысле, что оно длилось бы *вечно* (= пока длится Время), и если бы оно не реализовало за это время некие возможности Бытия, то эти возможности были бы для него, или по отношению к нему, невозможностями. Другими словами, оно было бы строго

³⁴ Эта гегелевская тема вновь затрагивается Достоевским в романе *Бесы*. Кириллов собирается убить себя единственно для того, чтобы доказать, что это можно сделать “без всякой необходимости”, то есть *свободно*. Его самоубийство должно продемонстрировать абсолютную свободу человека, то есть его независимость от Бога. С религиозной точки зрения (которая также приводится Достоевским), человек не способен этого сделать и всегда отступает перед лицом смерти: Кириллов убивает себя якобы только потому, что “стыдится” своего страха перед смертью. Однако, это поповское возражение не кажется мне убедительным, ведь самоубийство “вследствие стыда” также есть *свободный* акт (ни одно животное не способно на это). И если, решаясь на самоубийство, Кириллов уничтожает себя, то одновременно, как он того и хотел, он устраняет всемогущество внешнего (“трансцендентного”), умирая “внезапно” (то есть раньше, чем “положено”), и ограничивает тем самым бесконечность Бога. – Этой интерпретацией эпизода с Кирилловым я обязан г. Клейну.

определено этими невозможностями в своем бытии и в своем существовании, то есть в своем “явлении”: таким образом, оно не было бы действительно *свободным*. Существовая *бесконечно*, некое существо реализует все свои возможности и не реализует ни одной из своих невозможностей. *Данная* совокупность этих возможностей, или, что то же самое, этих невозможностей, образует его неизменную “сущность” или его вечную “природу”, то есть его врожденный “характер”, или его платоновскую “идею”, которую можно *развернуть* во Времени, реализуя и “проявляя” ее, но которую невозможно ни изменить, ни уничтожить. В “феноменальном” и реальном Мире это существо было бы лишь “представителем” (который мог бы быть единственным) рода”, определенным в своей “сущности” данной структурой Бытия, частью которого оно является, определенным в некотором роде “до” его временной реализации или проявления. Или, следуя за Кальвином, который шел до конца в своей неумолимой логике, мы можем сказать также, что человек, который существовал бы *вечно*, был бы “избранным” или “проклятым” еще до своего “создания”, так как был бы абсолютно неспособен изменить в чем бы то ни было свою “судьбу” или свою “природу”, изменить в ходе своего “активного” существования в Мире.

Вечное или бесконечное существо, в особенности – бессмертный, или использующий возможность “выживания”, человек, было бы *обособлено* своими ограниченными возможностями или своими невозможностями, и оно отличалось бы от всех прочих существ, имея те невозможности, которых они бы не имели. Стало быть, оно было бы существом *особенным*. Но это *Особенное* не было бы *свободным*. И оно не было бы индивидуальностью в собственном смысле слова. Не имея возможности преодолевать свою “природу”, оно было бы неспособно отрицать или “снимать”, то есть “трансцендировать” свою данную Особенность и подниматься, Таким образом, к Всеобщему. Не имея в себе ничего *всеобщего*, оно было бы *только особенным*, не будучи подлинным *индивидом*. К тому же, в этой кон-

цепции Человека Индивидуальность проявляется лишь там, где человеческая Особенность спроецирована на *божественную* Универсальность. Человек Кальвина является Индивидуальностью, отличной от простой Особенности животного или вещи лишь за счет того, что он “избран” или “проклят”, то есть “признан” в своей *особенности универсальным* Богом. Этот Бог *определяет* его в процессе “признания” и “признает” его лишь в соответствии с *пред-*определением, предшествующим в каком-то смысле самому существованию и “проявлению” того, что подлежит “признанию”. Взятый сам по себе, “бессмертный” Человек с ограниченными возможностями не является ни свободным, ни индивидуальным в собственном смысле слова. Что касается бесконечного существа, которое реализует *все* возможности Бытия, то о нем, если угодно, можно сказать, что оно “свободно”: по меньшей мере в античном или Спинозовском смысле – в смысле отсутствия в нем всякого внешнего или внутреннего *принуждения*. Но если каждый человек был бы способен реализовать и обнаружить *все* возможности Бытия (являющегося не чем иным, как человеческим Бытием), то тогда между людьми не существовало бы больше никакой существенной разницы и ни один из них не представлял бы собой Особенность, без которой нет и Индивидуальности. Это понимал уже Аристотель, а вслед за ним – арабские философы и Спиноза. Бесконечное или вечное (“бессмертное”) существо, “свободное” и не ограниченное прочими реализуемыми невозможностями, всегда является единым и уникальным: иными словами, речь идет о божественной *универсальной* “субстанции”, которая реализуется и обнаруживается посредством бесконечного множества особенных “атрибутов” и “модусов”. Если угодно, в этой “инфинитистской” концепции присутствуют и Свобода, и Индивидуальность; но свободным Индивидом является здесь только Бог, и не существует более ни чисто природного Мира, ни, соответственно, Человека в собственном смысле слова,

а посему – не существует более и того “движения”, которое называется Историей.³⁵ Если Человек бессмертен, если он избавлен от биологической смерти, то в нем нет ни свободы, ни индивидуальности. Человеческая Свобода – это действительное отрицание самим Человеком своей собственной данной “природы”, то есть его “возможностей, которые уже реализованы и которые определяют его “невозможности”, то есть все то, что несовместимо с возможностями. Его Индивидуальность представляет собой синтез его особенности с *его же всеобщностью*. Человек может быть индивидуальным и свободным лишь в той мере, в какой он включает в свое

³⁵ Впрочем, борьба из соображений чистого престижа является (непреднамеренным) *самоубийством*, как сам Гегель говорит об этом в *Йенских Лекциях* 1805 – 1806 гг. (vol. XX, p. 211): “(Каждому из противников, взятому) в качестве внешнего-Сознания, кажется, что он несет *смерть* другому; но на самом деле он приближает свою собственную (смерть); в той мере, в какой он (добровольно) подвергает себя *опасности*, можно считать, что мы имеем дело с самоубийством.” Тот факт, что противники остаются в живых, подчиняет их *необходимости* существования; но эта необходимость переходит в Раба (который отказался от Риска), тогда как Господин (который принял его) остается свободным: в своем труде Раб подчиняется законам данного, в то время как праздный Господин, потребляющий продукты, уже “гуманизированные” трудом, изготовленные для Человека, не подчиняется более принуждению со стороны Природы (в принципе, разумеется). Можно сказать также, что, с человеческой точки зрения, в Борьбе погибает Господин: ведь он, собственно говоря, более *не действует*, поскольку остается праздным; Таким образом, он живет так, как если бы он был уже мертв; поэтому он не эволюционирует в ходе Истории и просто исчезает в ее финале: его существование представляет собой простое “выживание” (ограниченное во времени) или “отсроченную смерть”. Раб постепенно освобождается в Труде, который обнаруживает его свободу; однако, в конечном счете, ему придется вновь вступить в Борьбу и подвергнуться Риску, для того чтобы *реализовать* эту свободу, одержать победу и создать, таким образом, универсальное и гомогенное Государство, а самому стать его “признанным” Гражданином.

бытие *все* возможности Бытия, но *не имеет времени* полностью их обнаружить и реализовать. Свобода есть реализация возможности, *несовместимой* (то есть нереализуемой) с совокупностью ранее реализованных возможностей (которые, таким образом, должны подвергнуться *отрицанию*); следовательно, свобода существует лишь там, где эта совокупность не содержит в себе *всех* возможностей вообще и где то, что существует за ее пределами, не является абсолютно невозможным. А человек является Индивидом лишь в той мере, в какой *всеобщность* возможностей его бытия сочетается в нем с единственной в своем роде *особенностью* их временных реализаций или проявлений. Только потому, что он потенциально бесконечен, но актуально всегда ограничен вследствие своей смертности, Человек является свободным Индивидом, который имеет историю и может свободно занять определенное место в этой Истории, вместо того, чтобы, подобно животным и вещам, пассивно довольствоваться естественным местом в данном Космосе, определенным структурой этого последнего.³⁶

Таким образом, Человек является (свободным) Индивидом лишь в той степени, в какой он является смертным; и он может реализовать и проявить себя в качестве такого Индивида лишь реализовав и обнаруживая Смерть. В этом легко убедиться, рассматривая человеческое существование с “феноменологической” точки зрения.

Гегель обратил на это внимание еще во времена своей “романтической” юности, анализируя “наличное” существование “Влюбленных”, то есть двух человеческих существ, трансцендирующих свою животность и объединяющихся в одной, подлинно человеческой жизни (где человеческая ценность, приписываемая себе, есть функция такой же ценности, приписываемой другому). Он обнаружил, что только смерть способна разделить и различить два этих существа, то есть обо-

³⁶ См. Курс лекций 1938-39 гг. *Замечания о бесконечности, времени и понятии* (р. 336 – 380).

сбить их и, таким образом, индивидуализировать. Ведь если бы каждый из них мог жить в другом и для другого и, некоторым образом, вместо другого, и каждый мог бы умереть для другого, то эта смерть была бы его и только его смертью. Эта констатация остается истинной, даже если отвлечься от ее романтического происхождения и вести речь не о любви, а об историческом существовании Человека. Если в подлинно гомогенном, реализованном в качестве Государства в конце Истории Человечестве *человеческие* жизни действительно становятся взаимозаменяемыми, в том смысле, что действие (согласно Гегелю, подлинное бытие Человека есть его *действие*) каждого становится действием всех (Typ Aller und Jeder), то смерть с необходимостью противопоставляет каждого всем остальным и обособляет его в его эмпирическом существовании, так что *всеобщее* действие всегда будет также и *особенным* (то есть способным потерпеть неудачу там, где другое будет иметь успех) и, соответственно, индивидуальным.³⁷

³⁷ Если животное или человек, существующий как животное, оказывается на распутье, то оно *может* пойти направо *или* налево: две эти возможности совместимы в качестве возможностей. Но если на самом деле пойти направо, то невозможно одновременно идти и налево, а равно и наоборот; то есть две возможности несовместимы в качестве их реализаций. Животное, которое пошло направо, должно вернуться, чтобы пойти налево. Человек в качестве животного должен сделать то же самое. Но как Человек, то есть как существо *историческое* (или “духовное” и диалектическое), он никогда не возвращается назад. История не поворачивает вспять и, тем не менее, находится на пути налево, после того, как она шла направо. Потому что была Революция, потому что Человек *отрицал* себя как следующего по дороге направо, потому что он стал другим, – именно поэтому он находится сегодня на пути налево. Он отрицал себя, но не исчез окончательно и не перестал быть Человеком. Но животное в нем, то, которое шло направо, *не могло* пойти налево: оно должно было исчезнуть, а Человек, его воплощающий, – умереть. (Было бы чудом, если бы революция могла осуществлять свои цели без происходящей при этом смены поколений: естественной или более или

Таким образом, свобода и индивидуальность Человека предполагают его смерть. Подобным же образом дело обстоит с историчностью, которая, как мы убедились, есть не что иное, как свободная индивидуальность или индивидуальная (индивидуализированная) свобода.

Для Гегеля История начинается с “первой” Борьбы за Признание, которая не была бы тем, чем она является (антропогенным процессом), если бы не включала в себя реальный риск. История во всей своей совокупности есть здесь не что иное, как эволюция того “противоречия” (Widerspruch), которое рождается из “непосредственного” (unmittelbar) решения этого первого социального, или человеческого, конфликта посредством противопоставления (Entgegensetzung) Господства и Рабства. По Гегелю, История не имела бы никакого смысла, никакого оправдания и вообще была бы невозможна, если бы Человек не был смертен. Легко убедиться, что это действительно так.

В самом деле, если бы Человек жил вечно (= пока длится Время), он мог бы, разумеется, “претерпевать эволюцию” как животное или растение. Но, “эволюционируя” во Времени, он лишь “развивал бы” свою навечно определенную “природу”, которая была бы ему заранее дана или предписана; и его эволюция была бы тогда исторической драмой, конец которой был бы известен. Серьезность вмешивается в историческую ситуацию и трансформирует данную экзистенциальную ситуацию в ситуацию историческую лишь в той мере, в какой для Человека сохраняется возможность окончательно упустить свою человеческую судьбу, а История может не достигнуть своей цели; это возможно, только если История ограничена во Времени, а Человек, являющийся ее творцом, смертен. Только потому, что Человек и История конечны, эта последняя не является трагедией (или комедией), разыгрываемой актерами-людьми для развлечения богов, которые здесь выступают в качестве авторов этой трагедии, знают ее финал и, следовательно, не могут принимать ее ни всерьез, ни

менее насильственной).

трагически, как и сами актеры, когда им известно, что они играют написанную для них роль. Именно конечность всякого исторического действия, то есть возможность абсолютного поражения, порождает серьезность, характерную для действительного участия человека в Истории: серьезность, которая позволяет Человеку, творящему Историю, проигнорировать любого зрителя, кроме себя самого.³⁸

В конечном счете, человеческая смерть представляет собой “проявление” свободы, индивидуальности и историчности Человека, то есть “тотального” или диалектического характера его бытия и его существования. Точнее, смерть есть проявление Негативности, которая является подлинным локомотивом диалектического движения. Однако смерть является проявлением диалектичности Человека только потому, что она упраздняет его *диалектически*, то есть сохраняя и сублимируя, и именно в качестве *диалектического* снятия она существенно отличается от простого “конца” чисто природного существа.

Поэтому для Гегеля не существует проблемы “продолжения жизни” после смерти; это “*выживание*”, бесконечно сохраняющее человека в наличном Бытии, совершенно несовместимо с существенной конечностью любого диалектического существа. В своей Смерти человек уничтожается полностью и окончательно; он становится чистым Ничто (*Nichts*), прекращая, если так можно выразиться, быть наличным-Бытием (*Sein*). “Диалектическое-снятие” смерти и *в смерти* есть нечто совершенно иное, чем бессмертие.

Негативность, присутствующая в Бытии (= в Идентичности), сообщает ему Темпоральность (= Тотальность), которая существует в качестве реальной длительности Мира и которая проявляется как историческое Время или История. Поэтому Негативность актуализируется в отрицании Бытия (которое уходит в ничто “прошлого”). Но это отрицание является диалекти-

³⁸ Что осталось бы от *индивидуальности* Христа, если бы Иисус не был бы рожден и не умер бы.

ческим, так как оно не завершается переходом к чистому Ничто: преодолевая или трансцендируя данное-Бытие (Sein), мы приходим к Понятию (Begriff), которое представляет собой Бытие “минимальной степени существования” самого Бытия. Таким образом, отрицание *сохраняет* “содержание” Бытия (в качестве понятия “Бытие”) и сублимирует его, переводя из “реальной” формы существования в “идеальную”. Вне Негативности, то есть без конечности или временности, Бытие никогда не было бы *познанным* бытием (begriffen).

Таким образом, если смерть – это проявление Негативности в Человеке (точнее – Человека), то она представляет собой трансформацию его реального бытия в идеальное понятие. Именно потому, что он является смертным, Человек способен познать себя (begreifen) таковым, каким он является в действительности, то есть именно как смертного: в противоположность животному, он *мыслит себя* как смертного и, таким образом, мыслит свою собственную смерть. Тем самым он “трансцендирует” ее и оказывается, в некотором роде, *вне ее*; – он делает это тем единственным способом, при помощи которого возможно “преодолеть” наличное-Бытие и не впасть при этом в чистое Ничто, а именно – в мышление и посредством мышления.

Согласно Гегелю, Человек “в первый раз” поднимается над простым животным самочувствием (Selbstgefühl) и приходит к человеческому самосознанию (Selbstbewusstsein), к понятийному и дискурсивному сознанию вообще, именно посредством риска для жизни, принимаемого без какой бы то ни было необходимости, посредством того, что Человек выступает навстречу смерти без всякого принуждения. Именно посредством автономного принятия смерти он “преодолевает” или “трансцендирует” данное-бытие, которое есть он сам, причем это “преодоление” представляет собой мышление, “раскрывающее” это бытие ему самому и другим, проясняя его, в некотором роде, извне и из несуществующего “по ту сторону...” Если бы Человек не был смертным по своей воле (то есть свободным, индивидуальным и историчным, или тотальным и диалектиче-

ским), он не мог бы ни думать, ни говорить: он, в таком случае, ничем не отличался бы от животного.

Когда мы говорим, что человеческая смерть, в противоположность “концу” животного, есть “диалектическое снятие” (то есть *свободное*, так как оно может быть преждевременным с биологической точки зрения) мы высказываем прежде всего ту мысль, что Человек *знает*, что должен умереть. Животное, растение и вещь заканчиваются “в-себе и для-нас”, то есть только для внешнего наблюдателя. Смерть человека, напротив, существует также “для-себя”, ибо она осознана. Именно эта конечность “в-себе и для-себя”, то есть конечность диалектическая или “тотальная”, и есть Смерть в собственном смысле слова, – умирает только Человек; Человек существенным образом отличается от животного именно потому, что *он смертен*.³⁹

³⁹ Решение, предложенное Платоном и воспроизведенное Кантом, также не является удовлетворительным. Согласно Платону и Канту, каждый человек, будучи вечным или бессмертным, выбирает (вне Времени) определенную особенную форму существования и живет таким образом в течение некоторого времени. Но совершенно очевидно, что такое темпоральное существование не содержит в себе ничего подлинно *исторического*. Серьезность состоит в осуществлении “трансцендентального выбора”: его темпоральная реализация будет лишь комедией, относительно которой трудно будет даже сказать, с какой целью и для кого она разыгрывается, тем более что ее содержание и финал известны заранее. Более того, если вечный человек играет только одну временную роль, то всегда есть нечто (на самом деле: Бог), что мешает ему играть и другие роли (особенно если тот, кто играл, плохо кончил): таким образом, он не является *свободным* в качестве вечного человека. Непонятно также, почему *надмирный* человек выбирает одну, а не другую роль, а также почему он зачастую выбирает “плохую” роль (если только он не выбирает “случайно”, то есть совершенно несвободно). Прав был Кальвин, утверждая, что в платоновской гипотезе выбор роли с необходимостью *определен* Богом, а не тем, кто, казалось бы, делает это на самом деле. Таким образом, если каждый человек может выбрать любую роль и если исключение других ролей предписывается ему Богом, то именно этот последний обособливает

Только рискуя (без необходимости) своей жизнью Человек поднимается к осознанию своей смерти. Обладая этим сознанием, можно, в противоположность животному, либо сознательно и свободно умереть, либо отказаться от смерти, используя для этого свою волю и свое мышление. С одной стороны, Человек может умереть “не утратив сознания”; он может также добровольно выступить навстречу смерти, допустив определенную долю риска, или, отдавая себе отчет в неизбежности фатального исхода; он может даже сам предать себя смерти, исходя из неких мотивов, которые он сочтет достаточными. С другой стороны, он имеет возможность отрицать свою смерть, так как он способен отрицать (ошибочно) все то, что дано ему в сознании: он может объявить себя бессмертным.

Но Человек не способен *на самом деле* стать бессмертным. Именно *бытие* отрицаемого переходит в отрицание и *осуществляет* его результат. Таким образом, (активно) отрицая реальный природный Мир, Человек может создать исторический или человеческий (“технический”) Мир, настолько же реальный (но в другом смысле), как и природный. Но смерть есть лишь чистое Ничто, и она существует лишь в качестве *понятия* смерти (= присутствия отсутствия жизни). Отрицая понятие, можно создать лишь другое *понятие*. Следовательно, Человек, отрицающий свою смерть, может лишь “вообразить себя” бессмертным: он может только верить в свою вечную жизнь или в свое “воскрешение”, но он не может реально все это *пережить*. Но и эта вера, придающая человеку способность добровольно идти на смерть, также отличает его от животного. Человек есть не только живое существо, которое знает, что оно должно умереть и которое способно добровольно предать себя смерти: он также является единственным существом, способным стремиться к бессмертию, то есть “преодолевать” свою смерть в мышлении. Но “трансценденция” Человека по отношению к его смерти

его всеобщность и человек, следовательно, является *индивидуумом* лишь для Бога и через Бога.

“проявляется” еще и как ложная “субъективная уверенность” (*Gewissheit*) в существовании вечной жизни; эта трансценденция “проявляется” также как истина (*Wahrheit*), являющаяся раскрытием “объективной-реальности” (*Wirklichkeit*).

Сказать, что Человек диалектичен или смертен, – это значит утверждать, что он может добровольно двигаться навстречу смерти или преодолевать свое наличное существование независимо от характера этого существования. Это значит сказать, что его возможности преодолевают все его реалии и не определены ими однозначно. Но это значит сказать также, что на деле человек способен реализовать лишь ограниченное число своих бесконечных возможностей (точнее – безграничных, как без-гранично (неопределенно) любое не-А). Другими словами, Человек всегда умирает в определенном смысле слова преждевременно (что “оправдывает”, в некоторой мере, его стремление к вечной жизни), то есть не исчерпав полностью всех возможностей своего бытия (или своего отрицающего или творческого действия). Животное может прекратить свое существование, реализовав все свои возможности, когда продолжение его жизни уже не имеет никакого смысла: это и есть “естественная” смерть. Но человек, если можно так выразиться, всегда умирает “насильственной” смертью, ибо эта смерть мешает ему сделать то, чего он еще не успел сделать.⁴⁰

⁴⁰ Знаменитые рассуждения Эпикура годятся разве что для животных или вообще для недиалектических существ, которые способны только *претерпевать* свой конец, но не могут сами идти к нему. Такое существо *существует* только до тех пор, пока оно живет, и уничтожается сразу после смерти. В действительности, смерть не существует *для него*, о нем нельзя сказать: “*оно умерло*”. Но человек трансцендирует себя в... и через само свое существование; живя, он существует также за пределами своего реального существования; его будущее отсутствие представлено в его жизни, и эпикурейский аргумент не в состоянии исключить это присутствие отсутствия из его

Любой умерший человек мог бы продолжать свою деятельность или отрицать ее: другими словами, кем бы он ни был, он не исчерпал полностью своих жизненных возможностей. Именно поэтому эти возможности могут быть реализованы человеческим образом, то есть в другом человеке, который вновь возьмется за ту работу и продолжит ту деятельность, которая до этого была самым бытием того, кто умер. Вот почему становится возможной История, и именно поэтому она не может быть реализована вопреки или, скорее, по причине смерти. Отдавая себе отчет в своей конечности, люди обучают своих детей таким образом, чтобы они могли продолжить труды своих родителей и действовали, руководствуясь замыслами своих уже умерших предков. Таким образом, человек способен проецировать свои замыслы в будущее, которое никогда не станет для него настоящим, а также продолжать в настоящем дело, начатое другими задолго до его рождения, и именно эта способность характеризует историческое существование и существенным образом отличает его от простой эволюции, которую мы можем наблюдать в природе.

Именно трансценденция смерти в Историю и посредством Истории представляет собой *истину* (= раскрытую реальность) субъективной уверенности в “вечной жизни”: человек “преодолеывает” свою смерть в той мере, в какой само его бытие является не чем иным, как его действием, и в той мере, в какой это его действие распространяется на Историю (которая, впрочем, сама конечна). Но человек приходит к этой истине всегда слишком поздно и воспринимает ее с сожалением. Вначале он верит (точнее – хотел бы верить) в продолжение своей жизни после смерти, и он отрицает, в сво-

существования. Таким образом, человек смертен *для-себя* и только поэтому он способен *умереть* в собственном смысле слова. Ведь только он способен еще при жизни понимать и осознавать неизбежность своей скорой смерти. Именно поэтому, в некоторых случаях, он способен жить в соответствии с идеей смерти, подчиняя ей все то, что диктуется ему потребностями его жизни.

ем воображении, возможность своего окончательного исчезновения. Человек является человеком только тогда, когда он живет в Мире. Он может помыслить свою жизнь после смерти, лишь вообразив трансцендентный или “запредельный” Мир, называемый “божественным” (божественный, или “священный”, мир есть не что иное, как “естественное место” умерших людей). Только там, где существует *вечная* жизнь и, соответственно, Бог, нет больше места ни для свободы, ни для индивидуальности, ни для присущей человеку историчности, в чем мы убедились ранее. К тому же, человек, утверждающий себя в качестве вечного существа, если ему удастся справиться со всеми противоречиями, всегда заканчивает тем, что осознает себя чисто природным существом, определенным раз и навсегда в своем предельно обособленном и абсолютно нетворческом существовании. И если ему присуща идея свободной исторической индивидуальности, то он приписывает ее одному лишь Богу, тем самым приписывая ему и смерть, от которой он сам перед тем отказывается. Но человек способен получать удовлетворение лишь реализуя свою собственную индивидуальность и *зная*, что он это делает. Следовательно, человек, верящий в свое бессмертие, или что тоже самое, верящий в Бога, никогда не получает удовлетворения (*Befriedigung*), он всегда живет в ситуации противоречия с самим собой: как говорит Гегель, он представляет собой “несчастное Сознание” (*unglückliches Bewusstsein*) и живет в “раздвоенности” (*Entzweiung*).

Окончательное удовлетворение Человека, завершающее собой Историю, с необходимостью включает в себя *сознание* реализованной (через универсальное признание особенности) индивидуальности. А это сознание всегда включает в себя сознание смерти. Таким образом, если полное удовлетворение Человека представляет собой цель и естественный конец истории, то можно сказать, что она завершается тогда, когда Человек приходит к абсолютному пониманию своей смертности. Так что именно в гегелевской науке или благодаря этой науке Человек впервые достигает полного по-

нимания феноменологического, метафизического и онтологического смысла своей существенной конечности. И если эта Наука, являющаяся одновременно Мудростью, может появиться лишь в финале Истории, то это происходит потому, что только с ее появлением История действительно завершается. Только рассматривая себя в рамках этой науки в качестве смертного или конечного свободного исторического индивида, Человек достигает полноты самосознания, которое больше не имеет никакого желания отрицать себя и становиться другим.

Гегелевская Наука достигает своей высшей точки в описании Человека как тотального или диалектического существа. Поэтому, сказать, что Человек диалектичен, – это значит сказать, что он “является” самому себе в качестве смертного существа (с феноменологической точки зрения), что он способен существовать только в природном Мире, но не за его пределами, то есть там, где нет места для Бога (рассмотрение вопроса в плоскости метафизики); или, что он есть существо временное по самой своей сущности, в самом своем бытии, которое, таким образом, на самом деле является *действием* (с онтологической точки зрения).⁴¹

Итак, мы выяснили, что:

1) Гегелевская диалектика – это не метод исследования или философского изложения; это прежде всего адекватное описание структуры Бытия, его реализации

⁴¹ Даже “насильственная” или “случайная” смерть животного представляется “естественной”, если принимать здесь во внимание Природу во всей совокупности ее связей: эта смерть всегда определена и даже “оправдана” той совокупностью природных связей, которая определяет место этого животного в Космосе. Тот факт, что продолжая свой род, животное лишь воспроизводит свое собственное существование, доказывает, что, размножаясь, оно исчерпывает все свои существенные экзистенциальные возможности. Но “духовный сын” всегда идет дальше своего “отца”, даже если он движется в ложном направлении; именно поэтому “отец” имеет “право” (или возможность (с “человеческой точки зрения”)) продолжать жить, сколько бы он до этого ни прожил.

и проявления.

2) Сказать, что Бытие диалектично, значит сказать, что (с онтологической точки зрения) оно представляет собой *Тотальность*, включающую в себя *Идентичность* и *Негативность*. Это значит также (с метафизической точки зрения), что Бытие реализуется не только в качестве *природного Мира*, но и в качестве *Мира Истории* (человеческий мир), что два этих Мира исчерпывают собой тотальность объективной реальности (а божественного Мира не существует). Это значит, наконец, что (с феноменологической точки зрения) объективная реальность существует эмпирически и проявляет себя не только как неодушевленная вещь, растение или животное, но также и как *свободный исторический*, по самой своей сущности *временный*, или *смертный*, *индивид* (который *ведет борьбу и работает*).⁴² Таким

⁴² Всегда были люди, отрицавшие существование Бога и загробной жизни. Однако именно Гегель первым предпринял попытку построения законченной атеистической и финитистской по отношению к Человеку *философии* (по крайней мере, в большой *Логике* и в предшествующих работах). Он не только дал корректное описание *конечного* человеческого существования с “феноменологической” точки зрения, что позволило ему, не впадая в противоречия, использовать фундаментальные категории иудео-христианского мышления. Он также попытался (правда, не особенно удачно) дополнить это описание радикально атеистическим и финитистским, метафизическим и онтологическим анализом этого существования. Однако очень немногие из его читателей смогли понять, что диалектика в конечном счете означает атеизм. После Гегеля атеизм никогда уже больше не поднимался до метафизического и онтологического уровня. В наши дни Хайдеггер был первым, кто предпринял попытку построения последовательно атеистической философии. Не думаю, что ему удалось вывести ее за пределы той феноменологической антропологии, которую он разворачивает в первом (и единственном пока) томе *Sein und Zeit*. Эта антропология (вне всякого сомнения, замечательная и подлинно философская) не добавляет, в сущности, ничего нового к антропологии, содержащейся в “Феноменологии духа” (что, впрочем, не было бы столь очевидным, если бы Хайдеггер не опубликовал свою

образом, утверждать, что существует *Тотальность*, или *Опосредование*, или *диалектическое Снятие*, – это значит утверждать, что помимо *наличного Бытия* существует еще и *творческое Действие*, ведущее к *Труду*.

книгу); тем не менее, атеизм или онтологический финитизм утверждается здесь (имплицитно) вполне последовательно. Впрочем, это не помешало некоторым читателям, вполне компетентным, заговорить о теологии у Хайдеггера и находить в его антропологии понятие вечной жизни.

ИДЕЯ СМЕРТИ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

В одном, чрезвычайно важном по своему содержанию, отрывке из Предисловия к “Феноменологии духа” (pp.19-24) Гегель проводит те основные смысловые линии, обозначает цель всей своей философии, перечисляет принципы, лежащие в основании его мышления, а также те основные выводы, которые из них следуют. Понимание этого пассажа дает ключ к пониманию гегелевской системы в целом и “Феноменологии духа” в особенности. Этот текст ясно демонстрирует нам, что идея смерти играет в философии Гегеля роль первостепенной важности.

Гегель начинает с указания на то существенное и новое, что, как он считает, содержится в его философии (p.19.1.23 – 26):

«По моему мнению, справедливость которого может быть доказана лишь изложением самой Системы, все зависит (*es kommt alles darauf an*) от того, как выражают и понимают (*aufzufassen*) Истинное (*Wahre*): (только) как *субстанцию* или, в равной мере, и как *субъект*».

Эта фраза направлена прежде всего против Шеллинга и его концепции “Абсолюта” как “Субстанции”. Но шеллингианская концепция есть лишь дальнейшее развитие концепции Спинозы, которая, в свою очередь, представляет собой радикальную форму традиционной, то есть греческой или языческой онтологии. Таким образом, Гегель противопоставляет свою философию всем предшествующим (за исключением, пожалуй, систем Канта и Фихте и, в определенной мере, Декарта).

* Полный текст двух последних лекций *Курса* 1933 – 34 гг.

Вслед за Фалесом и Парменидом до-гегельянские философы имели дело исключительно с понятием “Субстанции”, забывая о том, что понятие “Субъект” является не менее значимым и самоценным.

Философия – это не только истина или истинное описание; она также является (или должна быть) описанием Истинного. Таким образом, если Истина (Wahrheit) – это корректное и полное “раскрытие” (= описание) Бытия и Реального в связном Дискурсе (Logos), то Истинное (das Wahre) есть Бытие-раскрытое-в-своей-реальности-посредством-дискурса.

Таким образом, философу недостаточно описывать Бытие; он должен также описывать раскрытое-Бытие и отдавать себе отчет в факте раскрытия Бытия в Дискурсе. Философ должен описывать *тотальность* того, что *есть* и существует. Ибо на деле эта тотальность включает в себя Дискурс и, в особенности, философский дискурс. Следовательно, философ имеет дело не только со статично-данном Бытием (*Sein*), или с *Субстанцией*, которые представляют собой Объект Дискурса, но также и с *Субъектом* Дискурса и философии: ему не достаточно говорить о Бытии, которое ему дано; он должен также говорить о самом себе и объяснить самого себя в качестве говорящего о Бытии и о себе.

Другими словами, философия должна объяснять, как и почему Бытие реализуется не только в качестве Природы и природного Мира, но и в качестве Человека и Мира исторического. Философия не должна быть лишь Философией природы, она должна быть и антропологией: помимо онтологических оснований природной реальности она должна находить основания человеческой реальности, ведь только эта последняя способна сама раскрывать себя в Дискурсе.

Именно описывая Истину как Субъект или, другими словами, анализируя специфические характеристики человеческой реальности, Гегель открывает *диалектическую* структуру Бытия и Реального, а также онтологическую категорию *Негативности*, которая лежит в основании этой диалектичности. В процессе описания реальной Диалектики он открывает *цикличность* Ис-

тинного и Истины, и соответственно, самой своей философией.

Вот что Гегель пишет об этом в пассаже, примыкающем к процитированному выше тексту (р. 20.15-19):

«И далее, живая Субстанция (то есть не-статичная, не-данная) есть Бытие, которое, на самом деле, есть *Субъект*; или – что то же самое – которое на деле является объективно-реальным лишь в той мере, в какой субстанция представляет собой (диалектическое) движение акта-самоутверждения (*Sichselbstsetzens*), или опосредование (*Vermittlung*) самим собой акта-становления-другим (*Sichanderswerdens*). В качестве Субъекта Субстанция предстает как *чистая простая-или-неделимая (einfache) Негативность* и, тем самым, раздвоение (*Entzweiung*) простого или неделимого, или противопологающее (*entgegensetzende*) удвоение (*Verdopplung*), которое в равной мере (*wieder*) есть и отрицание этого безразличного (*gleichgultigen*) различия-или-отличия (*Verschiedenheit*) и того, что ему противопоставлено (*Gegensatzes*). Истинным является именно это *восстанавливающееся* равенство, или рефлексия на самого себя в другом (*Anderessein*), (а) не *примордиальное (ursprüngliche)* унифицирующее-единство как таковое, то есть не *непосредственное (unmittelbar)* (единство) как таковое. Истинное есть становление самим собой, круг, предполагающий свое завершение (*Ende*) как свою цель (*Zweck*) и который имеет ее изначально и представляет собой нечто объективно-реальное лишь благодаря своему реализующемуся разворачиванию (*Ausführung*) и через свое завершение.»

Этот довольно насыщенный по содержанию пассаж содержит в себе все основные фундаментальные понятия “диалектики” Гегеля и в обобщенном виде представляет все то, что имеется в его философии существенного и действительно нового.

Если онтологическим основанием *Субстанции*, понимаемой как природное статично-данное-Бытие

(*Sein*), является Идентичность (с самим собой), то последним основанием *Субъекта* Дискурса, раскрывающего это Бытие и себя-самого, то есть Человека, служит Негативность. Таким образом, Человек, определенный в своем бытии Негативностью, – это не статично-данное-*Бытие*, а *Действие* или Акт-самоутверждения-или-создания самого себя. Он существует как объективная-реальность лишь в качестве “диалектического движения”, результат которого “опосредован” *отрицанием* наличного-Бытия, являющегося для него лишь некоей исходной точкой. Именно эта Негативность, соединяющаяся в Бытии с Идентичностью Бытия, разделяет это Бытие на Объект и Субъект, создавая тем самым Человека, противопоставленного Природе. Но именно эта самая Негативность, реализованная в лоне Природы в качестве человеческого существования, вновь объединяет Субъект и Объект в подлинном познании, где Дискурс “совпадает” с Бытием, которое он раскрывает. Таким образом, Истинное или раскрытое-Бытие – это не первая и изначальная Идентичность, как ее понимали Парменид и его оппоненты, и даже не “непосредственная” или природная данность бытия и мышления, напротив, – истинное есть *результат* долгого преобразовательного процесса, который начинается с *противопоставления* Человека Природе, о которой он говорит и которую он “отрицает” посредством своего действия.

Восстановление Единства или финальное совпадение “Субстанции” и “Субъекта” происходит в адекватном описании *тотальности* Бытия и Реального посредством “абсолютной” философии (к созданию которой сводится все человеческое существование ее автора, то есть Мудреца, который, таким образом, уже не противопоставляет себя как “Субъекта” Природе, понимаемой в качестве “Субстанции”). Но тотальность Реального включает в себя человеческую реальность, которая существует только как творческое *движение*. Полное и окончательное соответствие между Бытием (= Субстанцией) и Дискурсом (= Субъектом) может быть достигнуто лишь “в конце времен”, когда завершается

творческое движение Человека. Это завершение проявляется в том, что Человек больше не идет вперед и довольствуется повторением (в философском мышлении) уже пройденного (во время его активного существования). Таким образом, “абсолютная” философия или Истина в подлинном смысле слова может проявиться лишь в форме *циклического* описания реальной Диалектики, рассматриваемой в ее тотальности. Эта философия описывает, с одной стороны, путь, ведущий из точки рождения Дискурса (= Человека) в недрах Бытия (= Природы) к появлению конкретного Человека, который раскроет при помощи своего Дискурса тотальность Бытия, и, с другой стороны, она сама есть этот Дискурс, раскрывающий Тотальность. Но эта Тотальность включает в себя раскрывающий ее Дискурс, как, впрочем, и процесс становления этого Дискурса. Так что, приходя к концу философского описания, мы оказываемся отброшенными к его началу, которое представляет собой описание его становления. “Заключительный шаг” этого описанного становления является, в то же самое время, моментом рождения абсолютной философии. Но этот момент является также и той целью, к которой с самого начала было направлено это движение: философия является абсолютной и описывает тотальность только в той мере, в какой она стремится понять саму себя, описывая процесс собственного становления. Это описание может быть произведено только с точки зрения абсолютной философии, которая, таким образом, представляет собой “начало” или источник всякого адекватного описания. Это означает что, так же как и Тотальность которую она описывает, абсолютная философия может объективно реализовать себя лишь в процессе своего “развития”, то есть в качестве *совокупности* своего циклического дискурса, который представляет собой некое нераздельное целое и который воспроизводит замкнутую диалектику реальности. Именно эта цикличность философского дискурса обеспечивает его неизбежную и неизменную тотальность, а значит – и его абсолютную *истинность*.

Гегель сам об этом пишет, возвращаясь к идее, с ко-

торой мы имели возможность ознакомиться, анализируя процитированный выше отрывок. Он говорит буквально следующее (р. 21, l.3 – 8):

«Истинное есть Целое. Ведь целое есть не что иное, как сущность (*Wesen*), которая завершается-или-совершается в процессе своего развития. По поводу Абсолюта необходимо сказать, что он в сущности есть *результат*, что только в *финале* он становится тем, чем он является на самом деле. Именно в этом состоит его естественное свойство быть объективно-реальной-сущностью (*Wirkliches*), субъектом либо актом самостановления (*Sichselbstwerden*)».

Истинное или Бытие-раскрытое-в-дискурсе есть *Тотальность*, то есть та совокупность творческого или диалектического *движения*, которая созидает Дискурс в лоне Бытия. Абсолют или *тотальность* реального – это не только *Субстанция*, но и *Субъект*, полностью раскрывающий реальность, однако он становится таковым лишь в финале своего диалектического (= исторического) становления, завершающегося его собственным раскрытием. То, что речь здесь идет о раскрывающем становлении, означает, что *Тотальность* включает в себя *человеческую* реальность, которая не является чем-то навеки *данным* и самому себе идентичным, но представляет собой прогрессирующий темпоральный акт само-создания.

Это само-созидание Человека совершается в *отрицании* данного (природного или человеческого). Таким образом, человеческая реальность, или Я, – это не природная, или “непосредственная”, реальность, но реальность диалектическая, или “опосредованная”. Понимать Абсолют как Субъект (для Гегеля это очень важно) – это значит понимать, что он включает в себя Негативность и реализует себя не только в качестве Природы, но также в качестве Я, или Человека, то есть в качестве творческого или исторического становления.

Вот что пишет об этом сам Гегель (после примечания) в отрывке, следующем сразу за пассажем, процитированным нами выше (р. 21, l. 27 – 31):

«Опосредование есть не что иное, как равенство-с-самим-собой (Sichselbstgleichheit), (диалектически) устраняющее само себя; оно (также) есть рефлексия на себя самого, конститутивный-элемент (Moment) существующего-для-себя Я, чистая Негативность или, когда (оно) сведено до своей чистой абстракции, – *целое-или-простое становление*».

И (после очередного Примечания) Гегель продолжает (р. 22, l.10 – 11):

«Все вышесказанное можно выразить и иначе, сказав, что Разум (Vernunft) есть *телеологическое Действие (zweckmässiges Tun)*».

Утверждать, что Абсолют – это не только Субстанция, но еще и Субъект, – значит сказать, что Тотальность, помимо Идентичности, содержит в себе и Негативность. Это означает также, что Бытие реализует себя не только в качестве *Бытия* Природы, но и в качестве Человека. Это, наконец, означает, что Человек, существенно отличающийся от Природы лишь в той мере, в какой он есть Разум (Logos) или связный, осмысленный, раскрывающий Бытие Дискурс, сам представляет собой не наличное-Бытие, а творческое (= отрицающее Данность) Действие. Человек – это диалектическое или историческое (= свободное) движение, раскрывающее Бытие в Дискурсе только за счет того, что он живет в соответствии с *будущим*, представляющимся ему в виде некоего *проекта* или “цели” (Zwek), которую необходимо реализовать в действии по отрицанию данного, а также потому, что он сам реально существует как Человек только в той мере, в какой он в этом действии создает себя в качестве *продукта труда (Werk)*.

Все характерные особенности гегелевской (“диалектической”) философии “проистекают” именно из факта введения в онтологию фундаментальной категории Негативности, или Действия (*Tat* или *Tun*, которое представляет собой “подлинное бытие Человека”).

Отсюда, между прочим, следует и то уже известное нам положение, которое сам Гегель формулирует следующим образом (р.23, l. 21 – 24):

«Среди различных следствий, проистекающих из вышесказанного, можно обнаружить и то, что знание является объективно-реальным и может быть каким-либо образом выражено только в форме Науки или Системы».

“Наука” или “Система” означают у Гегеля адекватное и, соответственно, *циклическое* описание законченной и замкнутой тотальности диалектического движения реального. И в самом деле, с момента введения Негативности или *творческого* Действия в наличное-Бытие, на *абсолютную*, то есть *тотальную* или *окончательную* истину можно претендовать лишь допуская, что творческий диалектический процесс уже *завершился*. Таким образом, описание *завершенного* диалектического процесса, то есть процесса, который приходит к понятию, отрицание которого уже не будет созданием *нового* понятия, на самом деле может быть лишь *циклическим*¹.

И, наконец, завершая пассаж (pp. 19–24), в котором он кратко излагает основные черты своей Системы, Гегель пишет, что все сказанное им выше по поводу диалектичности Бытия можно выразить и иначе, сказав, что Абсолют есть *Дух* (Geist).

Он выражает эту мысль следующим образом (p. 24, l. 6-14, 26-29):

«(Тот факт), что Истинное представляет собой нечто объективно-реальное лишь в форме Системы и что Субстанция в сущности есть Субъект, находит свое выражение в представлении (Vorstellung), которое раскрывает (ausspricht) Абсолют как *Дух*, то есть как самое высшее понятие, и которое является достоя-

¹ По Гегелю, *никакая* истина не достижима до завершения диалектического (=исторического) процесса. Но этот вывод становится необходимым, только если допустить *тотальность* Бытия. Если же, напротив, допустить, что Негативность свойственна лишь человеческой реальности и что *наличное* Бытие определяется лишь Идентичностью, то можно придерживаться традиционного понимания истины, по меньшей мере, по отношению к Природе и к человеческому *прошлому*.

нием Нового Времени и его религии (христианства). Только духовное (*das Geistige*) является *объективно-реальным* (*das Wirkliche*): оно есть (с одной стороны) сущностная-реальность или *сущность-существующая-в-себе* (*Ansichseiende*), (с другой стороны, оно представляет собой) сущность, которая *относится* (к себе и к другим) (*das sich Verhaltende*) и *специфически-определенную-сущность* (*das Bestimmte*), *иноебытие* (*Anderssein*) и *бытие-для-себя* (*Fürsichsein*), и (она, наконец, является) сущностью, которая остается в себе самой (*in sich selbst Bleibende*) в этой специфической определенности и в своем бытии-вне-себя (*Aussersichsein*); то есть она есть *в...* и *для-себя* (*an und für sich*)... Дух, который знает-или-познает себя развивающимся в качестве Духа, есть *Наука*. Она есть объективная-реальность Духа и его царство, которое он создает в своей собственной стихии».

Отождествлять Дух и Абсолют – значит утверждать *диалектическую* структуру Бытия и Реального, понимаемых в их целостности, то есть в качестве тотальности. Ведь Дух есть одновременно Бытие-в-себе (Идентичность, Тезис, наличное-Бытие, Природа), Бытие-для-себя (Негативность, Анти-тезис, Действие, Человек) и Бытие-в-себе-и-для-себя (Тотальность, Синтез, Труд, История = “движение”). Будучи *диалектической тотальностью*, духовная-сущность является *объективно-реальной-сущностью*, и только она одна является таковой. Ведь конкретная реальность включает в себя *все* то, что *есть* каким-либо образом: как природный Мир, так и Мир истории или человека, Мир дискурса. Взятые изолированно, Субъект и Объект, Мышление и Бытие, Природа и Человек суть лишь *абстракции*, также как и изолированные дискурсы и обособленные предметы. Только *совокупность* Реального, раскрытая *совокупностью* Дискурса, является объективной-Реальностью; и именно эта совокупность, взятая в своей двойственности, иными словами – природный Мир, включающий в себя Человека, который о нем говорит,

представляет собой то, что Гегель обозначает термином “Дух”.

Изучать Реальное с точки зрения философии, понимая его как Дух, – это значит не ограничивать себя, как это происходит у Греков и в философской традиции, рамками феноменологического, метафизического и онтологического описания данного-Бытия и “вечного” природного Космоса, но распространять это тройственное описание на творческое Действие, то есть на Человека и на его исторический Мир. Это означает, что описываемая Реальность проявляется как диалектическая, или “тройственная”, или как “духовная”.

Таким образом, Человек Гегеля – это не тот человек, с которым имели дело Греки и которого они оставили нам в наследство. Этот пресловутый *Человек античной традиции* есть на самом деле чисто природное (= идентичное) существо, которое не имеет ни свободы (= Негативности), ни истории, ни, собственно говоря, индивидуальности. Как и животное, он лишь “представляет” своим существованием вечную “сущность” или “идею”, раз и навсегда данную и вечно идентичную самой себе. Так же как и жизнь животного, его эмпирическое-существование полностью определено тем естественным местом (topos), которое он постоянно занимает в неподвижном Космосе (а его возможные “скачки” есть лишь проявления “случайности”). И если он чем-то отличается от животного, то лишь своим мышлением и своим связным дискурсом (Logos), проявление которых в Космосе никогда, впрочем, не может быть объяснено. Этот Дискурс ничего не отрицает и ничего не создает – он довольствуется раскрытием данного (поскольку *ошибка* в действительности остается не объясненной). Таким образом, Дискурс, то есть Человек, составляет единое-целое с данным-Бытием. И в конечном счете существует только это Бытие, которое вечно мыслит себя в своей данной тотальности. Или же, как скажет позднее Спиноза, в конечном счете остается Бог, который есть Субстанция.

Человек, которого анализирует Гегель, напротив, есть тот Человек, который существует в до-философ-

ской иудео-христианской традиции, единственной подлинно антропологической традиции. Эта традиция в Новое время продолжает свое существование в форме “веры” или “теологии”, несовместимой с античной традиционной философией и наукой. Именно эта традиция передает Гегелю понятие *свободного исторического Индивида* (или “Личности”), которое он впервые анализирует именно *философским образом*, пытаясь совместить его с фундаментальными понятиями языческой философии Природы².

Согласно этой иудео-христианской традиции, Человек *существенным образом* отличается от Природы, и не только в своем мышлении, но и в самой своей деятельности. Природа в Человеке и для Человека есть “грех”: он может и должен *противопоставлять себя ей и отрицать ее* в себе самом. Живя в Природе, он не

² На самом деле, Гегель имел здесь предшественников в лице Декарта (первая попытка дать христианскую *философию*), Канта и Фихте (христианские философы *par excellence*). Но эти три попытки построения философской антропологии потерпели неудачу, так как их авторы не осмелились отказаться от традиционной идеи (в конечном счете – “языческой” и “натуралистической”, то есть *идентичной!*) *бессмертия* Человека или его “души”. Введением в свой дискурс понятий “монады” и “самодостаточного разума” Лейбниц предвосхитил появление гегелевского понятия “Дух”, то есть понятия “субъективной” и, одновременно, “объективной” *тотальности*. Но Лейбниц не увидел того существенного различия, которое существует между Природой и Историей, и поэтому у него нет антропологии в собственном смысле слова. Что касается самого Гегеля, то он не смог *примирить* свою (“диалектическую”) антропологию с традиционной (“идентичной”) философией Природы. Вполне оправданно он отказался применять к Человеку “натуралистические” категории Греков и отверг их псевдо-антропологию. Но совершенно не оправданно он отказался также и от их философии природы, попытавшись применить к *совокупности* реального (как человеческого, так и природного) свои собственные диалектические категории, которые, на самом деле, являются исключительно антропологическими.

подчиняется ее законам (чудеса!): в той мере, в какой он противопоставляет себя ей и отрицает ее, он является по отношению к ней независимым, автономным или свободным. Живя в природном Мире “чужаком”, противостоя ему и его законам, он создает здесь новый, свой собственный Мир. Мир *исторический* – это мир, в котором человек может “превращаться”, то есть становится радикально другим (Anderssein) по отношению к тому, чем он был в качестве данного природного существа. В этом *историческом* Мире и посредством этого *свободного* “превращения” человек перестает быть неким представителем вечного и неизменного “вида”; он здесь существует как созданный, он создает себя как единственного в своем роде *индивида*.

Когда Гегель утверждает, что вся его философия есть не что иное, как попытка понять Субстанцию как Субъект, он говорит лишь то, что эта философия стремится отдать себе отчет относительно существования Человека в Мире Природы; Человек при этом понимается так же, как и в иудео-христианской антропологической традиции. Именно по этой причине в цитированном выше тексте Гегель использует слово “Дух” для того, чтобы подвести итог всей философии. Ему здесь необходимо подчеркнуть иудео-христианское происхождение *антропологического* понятия “Geist” и противопоставить это “нововременное” понятие всей античной, или языческой, традиции, которая является традицией “Субстанции”, или данного *природного* Бытия (Sein).

Согласно этому тексту, Гегель порывает с языческой философской традицией и принимает антропологическую иудео-христианскую традицию, но здесь же он подчеркивает, что отделяет себя от этой последней в одном пункте, крайне важном с философской точки зрения.

Ведь иудео-христианская антропологическая традиция является, в сущности, традицией религиозной или теистической (и “теологической”). Разумеется, иудео-христиане открыли “духовность” (= диалектичность) Человека, то есть его свободу, его историчность и его

индивидуальность. Но для них “духовность” реализуется и полностью проявляется лишь “по ту сторону” и Дух в собственном смысле слова, “действительно объективно-реальный” Дух есть Бог: то есть вечное и бесконечное существо. Сам же Человек, созданный по образу и подобию Божию, обладает “духовностью” лишь в той мере, в какой он вечен, вечен или “бессмертен” в силу того, что он есть Дух. Человек *реально* преодолевает природный Мир в том смысле, что он живет также в Мире трансцендентном (а не только в историческом “трансцендентальном” Мире, который *имманентен* Природе). Этот Мир находится *по ту сторону* Природы, которая, среди прочего, включает в себя и Человека, взятого в его эмпирическом-существовании (Dasein); и этот Мир предназначен для того, чтобы быть более “объективным” и более “реальным”, чем низший Мир Природы. Человек попадает сюда после смерти, чтобы остаться здесь навсегда, из своей жизни он стремится туда, где он уже был до своего рождения. Допуская, что Человек обладает “бессмертной душой” (которая, в сущности, и составляет в нем Дух), мы допускаем реальность трансцендентного Мира. Принять эту реальность, – значит утверждать, бессмертие и бесконечность человека. Таким образом, этот Мир не зависит от человека: созданный до него, он ему дан раз и навсегда, и является неизменным в самом себе. Напротив, темпоральный человек абсолютно зависит от этого трансцендентного мира. Мир исторический, который Человек создает “внизу”, в действительности оказывается лишь отражением в пространственно-временной Природе “верхнего” бесконечного Мира. Этот вечный Мир не является человеческим в собственном смысле слова: он есть *нечто внешнее* по отношению к свободному историческому индивиду, так же как и по отношению к животному и к вещи. Этот бесконечный и вечный Мир есть Мир *божественный*, и его единственная и неповторимая тотальность или Дух, есть не Человек, но Бог: Человек получает доступ к Богу лишь *после своей смерти*, и только так он может реализовать и проявить свою “духовность”.

Но, согласно Гегелю, “духовное” или “диалектическое” существо с необходимостью *временно и конечно*. Христианское понятие вечного и бесконечного Духа противоречит самому себе; бесконечное бытие – это всегда статично-данное “природное” Бытие, вечно идентичное самому себе; а бытие “диалектическое”, созданное и создающее, историческое или “духовное”, необходимым образом ограничено во времени, то есть по самой своей сущности смертно. Иудео-христианская традиция в конечном счете также смогла это понять. Допуская бессмертие души, она допускает реальность божественного Мира, который представляет собой “естественное место” Человека после его смерти (эта смерть аннулирует его в качестве элемента природного Мира и вообще “нижнего” человеческого мира). По логике вещей, христианское мышление должно было подчинить бессмертного Человека его вечному трансцендентному Богу. Оно было вынуждено отказать в праве на существование человеческой свободе и, соответственно, историчности и подлинной индивидуальности Человека. Таким образом, эти три фундаментальные антропологические (= диалектические) категории могут быть применимы лишь к подлинному Духу, который есть Бог: для христианского теологического мышления подлинным свободным историческим индивидом является только Иисус Христос; свобода, историчность и индивидуальность обычного человека в таком случае есть лишь простые проявления божественной “благодати”, то есть внечеловеческого действия надмирного Бога. Но даже тогда, когда эти категории прилагают к вечному Человеко-Богу, возникают, как правило, непреодолимые трудности. Христос является действительно автономным лишь в той мере, в какой он есть Бог. Но, будучи Богом, он может быть лишь единым и уникальным Бытием, которое мыслит само себя, оставаясь при этом вечно идентичным самому себе. Вместо свободного исторического Индивида мы получаем тот самый Абсолют, о котором говорил уже Парменид, на котором позднее остановился Спиноза и к которому вновь вернулся Шеллинг, причем в то самое время, ко-

гда Гегель создавал свою антропологическую или “диалектическую” философию.

Гегель с самого начала хотел приложить к Человеку иудео-христианское понятие свободной исторической Индивидуальности, известное уже в языческой античности. Но, подвергая это “диалектическое” понятие философскому анализу, он имел в виду, что оно включает в себя свою конечность или темпоральность. Он понимал, что Человек может быть свободным историческим индивидом лишь при том условии, что он является существом *смертным*, то есть ограниченным во времени и осознающим эту свою конечность. Понимая положение дел именно таким образом, Гегель отрицает понятие “вечной жизни”: Человек, о котором он пишет, является реальным лишь в той мере, в какой он живет и действует в рамках Природы; вне Мира Природы он есть лишь чистое ничто.

Но отрицать вечную жизнь – это значит отрицать самого Бога. И сказать, что Человек, который действительно *трансцендирует* Природу, в той мере, в какой он ее отрицает, *уничтожает и себя*, – это значит сказать, что вообще нет *ничего*, что существовало бы *за пределами* природного Мира. *Вне-природный*, так называемый “трансцендентный” или “божественный” Мир в действительности есть лишь “трансцендентальный” (или говорящий) Мир исторического *человеческого* существования, которое не покидает пределов пространственного и временного природного Мира. Следовательно, нет никакого Духа вне Человека, живущего в Мире. И “Бог” действительно существует лишь в пределах этого природного Мира, где он присутствует исключительно в форме теологического дискурса Человека.

Таким образом, Гегель принимает иудео-христианскую антропологическую традицию лишь в ее крайне атеистической форме. Абсолютный Дух или Субстанциальный Субъект, о которых говорит Гегель, не тождественны Богу. Гегелевский Дух представляет собой пространственно-временную тотальность природного Мира, которая включает в себя человеческий Дискурс,

раскрывающий этот Мир и самого себя. Другими словами, Дух есть Человек-в-Мире: смертный Человек, живущий в Мире, лишенном Бога, и говорящий обо всем том, что существует и обо всем том, что он создает, включая самого себя.

Именно это имел в виду Гегель, когда он говорил о “Духе”, который *есть* “Наука”, и о “Науке”, которая является “объективной-реальностью” Духа. А эта “Наука” есть не что иное, как гегелевская философия, возникающая в недрах природного Мира в финале исторического становления Человека. Таким образом, Дух есть не что иное, как пространственно-временная тотальность природного Мира, взятая в той мере, в какой она раскрыта дискурсом совершенного (= удовлетворенного) Человека или Мудреца; этот дискурс является простой интеграцией всех рассуждений, когда-либо произнесенных людьми в ходе Истории. Другими словами, Дух, который у иудео-христиан называется “Богом”, на самом деле есть гегелевская философия, в той мере, в какой она является абсолютно-истинной, то есть в той мере, в какой она полно и корректно раскрывает *все* то, что *было, есть, и будет*.

Таким образом, согласно Гегелю, дискурсивное раскрытие Бытия возможно лишь тогда, когда раскрывающее или говорящее существо является существенно конечным или смертным. Следовательно, гегелевский Дух – это не “божественный” Дух (так как не бывает *смертных* богов): этот Дух является *человеческим* в том смысле, что он есть Дискурс, который имманентен Миру Природы, “опорой” ему служит природное существо, ограниченное в своем существовании пространством и временем.

Когда Гегель говорит, что основное содержание всей его философии можно резюмировать, сказав, что она интерпретирует Субстанцию как Субъект и понимает Абсолют как Дух, то это означает, что философия прежде всего должна понять себя как Дискурс, адекватно и полно раскрывающий тотальность Бытия и Реального. Она приходит к этому через объяснение того, как и почему Человек обретает способность связно говорить о

самом себе и о Мире, в котором он живет и который он создает. Это объяснение представляет собой *феноменологическое, метафизическое и онтологическое* описание Человека как свободного исторического Индивида. Описать Человека таким образом – значит описать его как “конечного” в себе самом с точки зрения онтологии; как “принадлежащего этому миру”, то есть как пространственное и временное существо – с точки зрения метафизики; и как “смертного” – с точки зрения феноменологии. Согласно последней точке зрения, Человек “проявляет себя” как существо, которое всегда осознает свою смертность, зачастую принимает смерть добровольно и осознанно. Таким образом, “диалектическая” или антропологическая философия Гегеля в конечном счете является *философией смерти* (или, что то же самое, атеизмом).

Анализ отрывка из *Предисловия* к “Феноменологии духа”, в котором Гегель намечает основные черты своей философии, совершенно ясно демонстрирует нам, что в этой философии идея смерти занимает ведущее место. Безоговорочное принятие факта смерти или человеческой конечности представляет собой фундамент всего гегелевского мышления, которое лишь выводит из признания этого факта все свои заключения, в том числе и самые отдаленные. Согласно этой гегелевской мысли, лишь добровольно принимая угрозу смерти в Борьбе, ведущейся из соображений чисто престижного характера, Человек впервые проявляет себя в природном Мире; только смиряясь с мыслью о смерти и раскрывая ее в своем дискурсе, Человек приходит в конечном счете к абсолютному Знанию или к Мудрости, завершая таким образом Историю. Отталкиваясь именно от идеи смерти, Гегель создает свою Науку, или “абсолютную” философию, и только эта последняя способна, с философской точки зрения, понять факт существования в Мире конечного существа, осознающего свою конечность и иногда использующего это знание.

Таким образом, абсолютное гегелевское Знание или Мудрость и сознательное принятие смерти, понимаемой как полное и окончательное уничтожение, в суще-

ности тождественны. В том же *Предисловии* (р. 29) содержится чрезвычайно важный отрывок, прочтение которого дает нам возможность понять действительные мотивы гегелевского мышления, понять его подлинное значение.

Текст, о котором идет речь, может быть переведен примерно следующим образом (р. 29, l. 23 – 30, l. 15):

«Деятельность (Tätigkeit) по разделению (Scheidens) есть сила или работа *рассудка* (Verstandes), (то есть) власти (Macht), которая более всего достойна удивления (verwundersamsten) и является (из всех прочих) наибольшей или скорее абсолютной. Круг, который является замкнутым в себе и который содержит (hält) свои конститутивные-элементы (Momente) как субстанция, есть отношение (Verhältnis) непосредственное и поэтому нисколько (nicht) не достойное-удивления. Но (тот факт), что частное (Akzidentelle) как таковое отделено от своего целого (Umfange), (что) сущность-которая-привязана (Gebundene) и которая является объективно-реальной лишь в своей связи (Zusammenhang) с другим, получает свое собственное эмпирическое-существование (Dasein) и отдельную-или-изолированную свободу (abgesonderte), есть (проявление) чудесной (ungeheure) власти Негативного; это энергия мышления (Denkens), чистого абстрактного-Я (Ichs). Смерть – если у нас есть желание именно так называть это ирреальное (Unwirklichkeit) – это самое-ужасное-из-того-что-есть (Furchtbarste), и выдерживать смерть – это то, что требует наибольшего усилия. Бесконечная красота ненавидит рассудок, так как он требует (zumutet) от нее того, на что она неспособна. Но жизнь Духа – это не та жизнь, которая избегает (scheut) смерти и предохраняет себя (rein bewahrt) от опустошения (Verwüstung), но это та жизнь, которая выдерживает смерть и сохраняет себя (erhält) в ней. Дух достигает своей истины, лишь находя самого себя в абсолютном разрыве (Zerrissenheit). Он представляет собой это (чудесное) могущество не тогда, когда он существует как Позитивное, которое отворачивается

(wegsieht) от Негативного, как (например) тогда, когда мы говорим о чем-либо: “это ничто”, или “(это есть) ложное”, и устранив его (damit fertig), переходим к чему то другому – нет ! Дух есть эта мощь лишь в той мере, в какой он смотрит в лицо (ins Angesicht schaut) Негативному (и) пребывает (verweilt) в нем. Это длящееся-пребывание (Verweilen) есть та волшебная-сила (Zauberkräft), которая перемещает (umkehrt) Негативное в наличное-Бытие (Sein). Эта (власть Духа или эта магическая сила) есть именно то, что выше (р. 19, l.26) мы называли Субъектом, который, придавая в своей (собственной) стихии эмпирическое-существование некоей специфической-определенности диалектически-упраздняет (aufhebt) абстрактное Непосредственное (Unmittelbarkeit), то есть *существующее-только-как-наличное-бытие* (nur überhaupt seiende), и (который) тем самым есть подлинная-или-истинная (wahrhafte) Субстанция, (то есть) данное-Бытие или Непосредственное, находящее свое опосредование (Vermittlung) не вне себя, но, напротив, само являющееся этим Опосредованием.»

Чтобы понять несколько загадочное начало этого отрывка (впрочем, совершенно ясного и недвусмысленного), необходимо уяснить себе следующее:

Философия есть поиск Мудрости, а Мудрость есть полнота самосознания. Вдохновляясь Мудростью и претендуя на нее, Гегель, Таким образом, стремится отдавать себе отчет в существовании внешнего мира и себя самого – относительно того, что он есть, и относительно того, что он делает. Следовательно, его деятельность, к которой сводится его подлинно человеческое существование, есть деятельность философа или Мудреца, который раскрывает в своем дискурсе то бытие, которое есть он сам и то, которое ему не тождественно. Философствуя, Гегель должен отдавать отчет прежде всего относительно своего собственного философского дискурса. Таким образом, исследуя этот дискурс, Гегель констатирует, что речь здесь идет не о пассивной

данности, но о результате “деятельности”, которая может быть названа “работой” и которая требует значительного усилия, совершаемого тем, что здесь называется словом “Рассудок”. Он констатирует, что Рассудок есть “власть” и что эта власть “больше” любой другой и что она поистине “достойна удивления”.

Очевидно, что “Рассудок” обозначает здесь то, что есть в Человеке наиболее специфического и собственно человеческого, – его способность к дискурсу, которая отличает его от животного и от вещи. Рассудок – это самое существенное в любом философе, в том числе и в самом Гегеле. Весь вопрос в том, чтобы понять, что такое Рассудок. Гегель говорит нам, что Рассудок (= Человек) – это “абсолютная власть”, которая проявляется в... и посредством “деятельности по *отделению*” или, лучше, в качестве “акта *отделения*” (Scheiden). Но почему он это говорит ?

Он говорит это потому, что деятельность Рассудка, то есть человеческого мышления по самой своей сути *дискурсивна*. Человек раскрывает тотальность реального не мгновенно, не в озарении: он не ухватывает эту тотальность одним словом-понятием. Он раскрывает элементы тотальности один за другим, посредством изолированных слов и частичных дискурсов, *отделяя* их от нее, и только эта, растянутая во времени совокупность его дискурсов может раскрыть тотальную (даже скрытую) реальность. Но на самом деле эти элементы *неотделимы* от того целого, которое они составляют, будучи связаны между собой пространственными, временными или материальными связями, которые на самом деле неразрывны. Таким образом, их *разделение* представляет собой некое “чудо”, и власть, его производящая, вполне заслуживает того, чтобы называться “абсолютной”.

Абсолютная власть или абсолютное могущество Рассудка, о которых писал Гегель, – это, в конечном счете, не что иное, как сила или могущество *абстракции*, которую мы находим в Человеке.

Когда речь идет о некоем изолированном объекте, то имеет место абстрагирование от остального универсу-

ма. Говоря об “этом столе” или, например, об “этой собаке”, о них говорят так, как если бы они были единственными в мире. Но в действительности, в качестве реальных объектов собака и стол занимают в данный момент совершенно определенное место в реальном Мире, и они не могут быть отделены от того, что их окружает. Но человек, изолирующий их посредством своего мышления, способен, в этом мышлении, комбинировать их как ему нравится. Он может, например, поместить эту собаку под этот стол, даже если на самом деле в этот момент их разделяет тысяча километров. Эта власть, позволяющая мышлению разделять и комбинировать вещи, на самом деле является “абсолютной”, ибо никакая реальная сила связывания или отталкивания не является достаточно могущественной, чтобы ей противостоять. И эта власть ни в коей мере не является фиктивной или “идеальной”. Ведь именно разделяя и представляя вещи при помощи своего дискурсивного мышления, человек создает свои технические проекты, которые, будучи реализованы посредством труда, реально изменяют тот или иной аспект природного Мира и создают на его месте Мир культурный.

Таким образом, когда создают *понятие* некоторой реальной сущности, то ее отделяют от ее *hic et nunc*. Понятие вещи есть сама вещь, отделенная от ее наличного *hic et nunc*. Следовательно понятие “эта собака” отличается от реальной конкретной собаки, к которой оно “относится”, лишь тем, что собака существует здесь и теперь, тогда как ее понятие существует везде и нигде, всегда и никогда. Таким образом, отделять сущность от ее *здесь и теперь* – это значит отделять ее от ее “материального” основания, однозначно заданного остальным данным пространственно-временным универсумом, составной частью которого и является эта сущность. Вот почему сущность может быть перенесена куда-либо или как угодно “упрощена”, после того как она стала понятием. Вот почему эта реальная собака существует в качестве “понятия” не только как эта собака, но также и как “некая собака”, “собака вообще”, “четвероногое”, “животное” и т. д., или вообще как “существо”. А

что касается той силы, которая производит *отделение* и которая является источником возникновения всех наук, искусств и ремесел, то она есть та “абсолютная” власть, которой Природа не способна оказать никакого действительного сопротивления.

Но утверждать, что реальная сущность, ставшая понятием, располагается вне пространства и времени, было бы не вполне корректно. Аристотель был совершенно прав, когда уточнял, что платоновские “идеи” существуют лишь в пространственных и временных “материальных” вещах, “сущностями”, или “энтелехиями”, которых они являются. Абсолютная мощь Рассудка *отделяет* “сущность” от ее природной основы: сущность “собака” – от той собаки, которая здесь и теперь бегаёт и лает. Но она не способна переносить эту сущность в так называемый “горний” мир, якобы существующий “по ту сторону” пространства и времени. Отделенная однажды от своего природного основания, “сущность” становится “смыслом” или “идеей”. Но “смысл” не парит в пустоте, – он всегда является смыслом *слова или дискурса* – произнесенных, записанных или только мыслимых, но всегда существующих в пространстве и времени. Понятие – это не “идея” или “смысл”, – это *слово-имеющее-смысл* или связный *дискурс* (Logos). Таким образом, абсолютная власть Рассудка *отделяет* идеальную сущность от ее природного основания лишь затем, чтобы снова прикрепить ее, в качестве идеи или смысла, к специфическому основанию дискурса, который (и он тоже) существует здесь и теперь (поскольку представляет собой *дискурс-наделенный-смыслом* лишь в той мере, в какой он понят конкретным человеком).

Остается лишь добавить, что *отделение* “сущности” от ее *природного* основания – это не спонтанное явление, имеющее место в Природе; оно представляет собой результат “деятельности” “Рассудка”, или “работы”, которая требует “усилия”, наделенного “абсолютной мощью”. Таким образом, нам остается вместе с Гегелем лишь сказать, что это могущество (Рассудка) действительно “достойно удивления” и что основная задача

философии или науки состоит в том, чтобы осознать это.

Что касается философских предшественников Гегеля, то они понимали суть данной проблемы совершенно недостаточно для того, чтобы каким-либо образом ее решить, чтобы объяснить вышеупомянутое чудо. Они не совсем отчетливо представляли себе данную проблему и плохо ее формулировали. Речь шла о “Субъекте” вообще или о “Мышлении” как таковом; спрашивали, как и почему Бытие есть также и Понятие, то есть почему и как оно может иметь *смысл*; но всегда забывали сказать о том, что существуют также дискурсы, наделенные смыслом, которые произносятся, записываются или промышляются в пространстве и во времени некими людьми. Упрощая таким образом проблему, они, разумеется, приходили и к соответствующим результатам. Парменид утверждал тождество Бытия и Мышления, Аристотель говорил о Бытии, бесконечно мыслящем себя в своей тотальности, Спиноза, вдохновленный Декартом и вдохновлявший Шеллинга, говорит, что Мышление представляет собой Атрибут Субстанции. Гегель не оспаривает этих результатов философии своих предшественников. Он лишь говорит, что отношение между Бытием и Мышлением, рассматривавшееся в этой философии, не представляет собой ничего примечательного. Чтобы действительно понять данное отношение, достаточно, вместе с Гегелем, отождествить Понятие и Время; или, что то же самое, установить *темпоральность* самого Бытия. Ведь *понятие* или, точнее, *смысл* Бытия ничем не отличается от самого Бытия, разве что отсутствием в *смысле бытия* самого этого Бытия. Подобным же образом дело обстоит и вообще для всякого смысла любой *существующей* сущности, поскольку Бытие есть интеграция *всего* того, что *есть*, и, соответственно, смысл “Бытия” есть интеграция всех существующих смыслов. Таким образом, можно сказать, что *смысловая сущность* вещи – это сама вещь минус ее *существование*. Это “вычитание”, отнимающее бытие у Бытия, есть не что иное, как Время, которое переводит Бытие из настоящего, где оно есть, в про-

шлое, где его (больше) *нет* и где от него остается лишь чистый *смысл* (или сущность без существования). И поскольку то, что *есть* в настоящем, является не *новым* Бытием, а скорее “старым” или *прошлым* Бытием, то можно сказать, что Бытие есть сущность, которая приобретает существование; или, другими словами, что бытие – это не только Бытие, но и Понятие; или что Бытие имеет *смысл* в той мере, в какой оно *есть* (в качестве Времени). А поскольку в настоящем существует и в будущем будет существовать именно это “прошлое” Бытие, то можно утверждать, что Бытие имеет *цель* (в качестве цели здесь выступает трансформация будущего в настоящее или приобретение сущностью существования; эта трансформация, в то же самое время, есть трансформация настоящего в прошлое, то есть Бытия в Понятие): что можно выразить также, сказав, что само бытие Бытия имеет смысл или что Бытие имеет основание быть (это “основание” есть мышление бытия Бытием). Таким образом, если Бытие и Время представляют собой нечто тождественное, то можно сказать, что Бытие совпадает с Мышлением, что оно вечно мыслит самого себя и что Мышление есть Атрибут Субстанции (Бытия) или, если угодно, его “цель”.

Гегель в принципе согласен с вышеперечисленными выводами предшествующей ему философии. Только, согласно его собственной философии, это отношение Бытия и Мышления внутри парменидовской “сферы”, аристотелевского “Круга” (о котором Гегель упоминает в процитированном выше тексте) или Спинозистской и Шеллингианской “Субстанции” (о которой он также говорит) не представляет собой ничего “чудесного”. Ведь это отношение есть отношение “непосредственное”, говорит Гегель. А “непосредственное” означает у него “природное” или “данное”. И в самом деле, *это* отношение не предполагает никакой “деятельности”, никакой “работы”, никакого “усилия” или “власти”. Таким образом, “сущность” здесь *не отделена* от ее “природного” основания: сущность Бытия существует в самом Бытии и только в нем, так же как сущность собаки существует только в собаке (и потому она не может существовать в

вот-Бытии стола, например, то есть в бытии *артефактов*). Здесь нет ни действия, ни работы, ни власти, поскольку данное-Бытие остается таким, каким оно дано, то есть в своей неизменной идентичности с самой собой.

“Чудесным” же на самом деле является производящееся Рассудком *отделение*. Ибо оно действительно производится “вопреки природе”. Без вмешательства Рассудка сущность “собака” всегда существовала бы лишь в реальных собаках, которые, в свою очередь, определяли бы ее совершенно однозначным образом, посредством их собственного существования. Вот почему можно сказать, что отношение между собакой и сущностью “собака” является “природным” или “непосредственным”. Но когда, благодаря абсолютному могуществу Рассудка, сущность становится смыслом и воплощается в *слове*, тогда не приходится больше говорить и о существовании какого-либо “природного” отношения между этой сущностью и ее основой; в противном случае слова, которые, в качестве пространственно-временных реалий, не имеют между собой ничего общего (ни фонетически, ни графически: *собака*, *dog*, *Hund* и т. д.), не могли бы служить основой для обозначения одной и той же сущности и иметь при этом один и тот же смысл. Таким образом, здесь мы имеем дело с *отрицанием* данного как такового (то есть такого, как оно дано, вместе с его “натуральными” связями между сущностью и существованием); то есть мы имеем дело с творением (понятий, или слов-имеющих-смысл, которые, как таковые, не имеют ничего общего со смыслом, который им приписывается); то есть мы имеем дело с *действием* или с *трусом*.

Таким образом, если традиционная концепция Бытия-Мышления и отдает себе отчет в *возможности* дискурса, раскрывающего смысл того, что есть, объясняя, как и почему Бытие имеет смысл, то она, тем не менее, не объясняет, как и почему дискурс становится *реальным*, то есть как и почему действительно становится возможным “выделение смысла бытия” и его воплощение в совокупности слов, которые, сами по себе, не

имеют ничего общего с этим смыслом и создаются исключительно для того, чтобы было возможно это воплощение. И то чудо, которое должна объяснить философия, – это именно реальность дискурса.

Поистине чудом, говорит Гегель, является тот факт, что некая вещь, которая в действительности *неотделима* от другой вещи, обретает, тем не менее, *отдельное* существование; то есть то, что простой атрибут или “свойство” становятся *автономной* реальностью.

Таким образом, сущность есть “сущность-связанная” со своим основанием, и она является “объективно-реальной лишь в своей связи с другим”, то есть именно со своим основанием. Тем не менее, Рассудок с успехом *отделяет* сущность от ее естественной основы и сообщает ей “собственное эмпирическое существование”, воплощая ее в слове или в произнесенном, записанном или мыслимом дискурсе. И это собственное “эмпирическое-существование” сущности, ставшей смыслом, является также ее “отдельной или изолированной свободой”. Ведь смысл, воплощенный в слове и в дискурсе, не подчиняется более той необходимости, которая управляет сущностями, прикрепленными к соответствующим им естественным основаниям, однозначно определенными их *hic et nunc*. Так, например, смысл, воплощенный в слове “собака”, может существовать и после того, как все собаки исчезнут с лица земли; он может перейти границы, непреодолимые для реальной собаки; он может находиться там, где не сможет существовать эта последняя. Именно эта “обособленная свобода” и “абсолютное могущество”, из нее проистекающее, обуславливают собой возможность *ошибки*, о чем совершенно не задумывались до-гегельянские философы. Ведь эта “свобода” позволяет смыслу, воплощенным в словах, сочетаться иначе, нежели это могут делать соответствующие им сущности, привязанные к своим естественным основаниям.

Именно эта “деятельность”, способная *извлекать* смысл из Бытия, *отделять* сущность от существования и воплощать смысловую-сущность в дискурсе, представляет собой то чудо, которое философия (или, точ-

нее, Наука или Мудрость) призвана объяснить. В процессе поиска и объяснения этой “деятельности” Гегель открывает (или уточняет) фундаментальную (онтологическую) категорию *Негативности*, которую он называет здесь “Негативное” или “негативная-или-отрицающая-сущность”. Эта Негативность есть та “энергия мышления”, которая выделяет смысл из Бытия, отделяя сущность от существования. Она есть та “энергия чистого абстрактного-Я”, которая порождает “мышление”, то есть “Рассудок” и его дискурс. Таким образом, дискурс, как говорится, не с неба свалился и не парит в пустоте, “как дух над водами”. Если он выражает “мышление”, принадлежащее “Я”, то это “Я” должно иметь эмпирическое-существование в пространственно-временном природном Мире и быть именно *человеческим* Я. То, что с точки зрения онтологии предстает как “Я-абстрактное” (Ich) (это “Я” есть форма существования Негативности в Идентичности или в наличном-Бытии), с точки зрения метафизики рассматривается как человеческое “личное-Я” (Selbst): и то, и другое есть не что иное, как Человек, который, с феноменологической точки зрения, “проявляется” как *говорящий* свободный исторический индивид.

Чудо существования дискурса, объяснение которого должна дать философия, есть не что иное, как чудо существования Человека в мире. А та фраза Гегеля, интерпретацию которой я дал применительно к понятию “Дискурса”, может быть с полным правом отнесена к самому Человеку. Ведь Человек тоже представляет собой некую “привязанную-сущность”, которая является “объективно-реальной лишь в своей связи с другим”: он не может существовать без того животного, которое служит ему основой, он есть лишь чистое ничто вне этого природного Мира. И, тем не менее, он *отделяется* от этого мира и *противопоставляется* ему. Он создает “собственное эмпирическое-существование”, в корне отличное от всех чисто природных видов эмпирического существования. Так он обретает “отдельную-или-изолированную свободу”, которая позволяет ему изменяться и вести себя совершенно иначе, чем то жи-

вотное, которое “в нем сидит”. Наделенный “абсолютной властью”, которая становится в нем действительной “силой”, “достойной-удивления”, Человек в своей “деятельности”, то есть в рациональном “труде”, интегрированном “Рассудком”, производит реальный контр-природный Мир, созданный его “отдельной свободой” для того, чтобы обеспечить его “собственное эмпирическое-существование”, – он создает технический или культурный, социальный или исторический Мир.

Как и произносимые им дискурсы, Человек, таким образом, не является ни *данным-Бытием*, ни “акциденцией” “Субстанции”. Он есть *результат* действия абсолютной *власти*, и сам он, в сущности, есть сама эта власть: он есть воплощенная *Негативность* или, как говорит Гегель, “негативная-или-отрицающая сущность” (*das Negative*). Лишь рассматривая Человека как Негативность, можно понять его в его “чудесной” человеческой специфичности, которая делает из него мыслящее и говорящее Я и которая “отделяет” сущность от ее природной или данной “связи” с существованием.

Как нам известно, с точки зрения онтологии Негативность реализует себя в качестве творческого или отрицающего *Акта* (для того, чтобы существовать в качестве “абстрактного-Я”). Нам известно также, что, с точки зрения метафизики, “*подлинное бытие* Человека есть *его действие*” и что только в нем (в действии) Индивидуальность является *объективно-реальной* (“ФД”, р. 236, l.10-12). И, наконец, нам известно также, что с феноменологической точки зрения, только посредством действия *борьбы* Человек впервые “обнаруживает себя” в Мире природных “феноменов”, а вслед за действием *труда* в этом Мире возникает Рассудок вместе со своими размышлениями и рассуждениями.³

³ Гегель пишет об этом в Разделе А Параграфа IV “ФД”. – Действие противостоит “естественному” ходу Времени, в котором протекает темпоральное или осмысленное данное-Бытие. Это действие вводит примат *будущего* во Время, где Бытие *есть и дано* только в настоящем. Таким образом, присутствие Действия представляет собой реализацию проекта будущего:

Стало быть, взятая изолированно Негативность есть чистое Ничто (с точки зрения Онтологии). Это Ничто “ничтоится” в Бытии в качестве Действия (Я-абстрактного). Но Действие ничтоится, уничтожая это Бытие и, соответственно, уничтожая самого себя, поскольку без Бытия оно есть лишь Ничто. Таким образом, Негативность есть не что иное, как *конечность* Бытия (или присутствие в нем реального будущего, которое никогда не станет его настоящим); и Действие это существенно *конечно*. Вот почему (с точки зрения метафизики) исторический Мир, созданный Действием, всегда имеет начало и конец. И сущность, которая есть Действие в самом своем бытии, непосредственно “проявляется” (с феноменологической точки зрения) в ней самой и в других сущностях именно как *смертная*.

Вот почему в процитированном выше тексте Гегель может называть словом *Смерть* ту “ирреальность”, которая есть Негативность или “негативная-или-отрицающая сущность”. Но если Человек есть Действие и если Действие есть Негативность, “проявляющаяся” как

в Действии и посредством Действия (или, лучше, в качестве Действия), Таким образом, будущее *реально присутствует* в Бытии. Будущее, так же как и прошлое, есть ничто бытия, то есть его *смысл*. Но этот смысл не был прикреплен раз и навсегда к настоящему или к наличному существованию. Вот почему его можно отвлекать от его “природного” существования (сущностью которого он был) и ориентировать на существование дискурса (смыслом которого он будет). Именно в качестве *дискурсивного проекта* будущее *реально присутствует* в качестве будущего. Разумеется, проект *реализуется* в настоящем и существует в прошлом в качестве уже *реализованного*. Но настоящее и, соответственно, прошлое проекта проникнуты и детерминированы будущим, которое присутствует здесь в форме дискурса. Таким образом, реальность, созданная Действием, есть не что иное, как реальность, раскрытая мышлением, или речь. Именно Действие (=Человек) создает Мир будущего, Мир Науки и Искусства, создает в лоне Мира природы, определенного настоящим (в той мере, в какой этот Мир является неодушевленным или “материальным”) и прошлым (в той мере, в какой этот Мир является *живым* Миром).

Смерть, то и Человек, в своей человеческой, или “говорящей”, экзистенции, есть не что иное, как *смерть*: более или менее отсроченная и осознающая саму себя.

Следовательно, понять с философской точки зрения Дискурс или “говорящего” Человека – это значит принять целиком и полностью факт смерти; и описать, в трех вышеназванных философских плоскостях, ее значение и ее важность. То есть речь идет именно о том, чем пренебрегали до-гегельянские философы.

И Гегель ничуть не удивлен этим. Ведь ему известно, что смерть “есть самое ужасное”, и что принятие смерти “требует максимального напряжения сил”. Он утверждает, что Рассудок требует этого принятия. Ведь Рассудок в своем Дискурсе раскрывает реальное и раскрывается сам. И поскольку он рождается из конечности, постольку лишь думая о смерти и говоря о ней он действительно является тем, что он есть – то есть осознанным рассуждением о самом себе и о своих источниках. Но Гегель знает также, что “бессильная красота” неспособна подчинить себя требованиям Рассудка. Эстет, романтик и мистик избегают идеи смерти, и о самом Ни-что говорят как о чем-то таком, что *есть*.

«Жизнь Духа, – говорит Гегель, – не боится смерти и не избегает ее, она ее принимает и удерживается в ней». Ведь Дух – это Бытие, раскрытое в речи, а жизнь Духа есть существование Философа или Мудреца, осознающего Мир и самого себя. Таким образом, лишь осознавая свою конечность и, соответственно, свою смерть человек обретает подлинное самосознание. Ведь он *является* конечным и смертным.

Впрочем, Дух «обретает свою истину лишь обнаруживая себя в абсолютной разорванности». Ведь Дух также есть Реальное, раскрытое в Дискурсе. А Дискурс рождается в Человеке, который противопоставляет себя Природе, который отрицает: в Борьбе – животную данность, которая есть он сам, и в Труде – природный Мир, который ему дан. Из этой “разорванности” Реального, распадающегося на Человека и Природу, рождаются Рассудок и его Дискурс, которые раскрывают Реальное

и таким образом трансформируют его в Дух. Эта *оппозиция*, этот конфликт между Человеком и данной Реальностью, проявляется прежде всего в *ошибочном* характере раскрывающего человеческого дискурса, и лишь в конце времен, в финале Истории, дискурс Мудреца *соединяется* с реальностью. Именно в этот момент “Дух” обнаруживает “самого себя” и “обретает свою истину”, которая есть не что иное, как адекватное раскрытие реальности. Но Дух находит себя именно в том “разрыве”, который обнаруживается в различного рода ошибках, имеющих место в ходе исторического процесса. Этот процесс есть не что иное, как процесс смены поколений, разворачивающийся во времени.

Именно смерть порождает Человека в лоне Природы, именно смерть заставляет его стремиться к его конечному предназначению, то есть к состоянию абсолютной Мудрости, к тому, чтобы стать Мудрецом, осознающим себя и свою конечность. Поэтому Человек не сможет достигнуть Мудрости или полноты самосознания, если, вслед за обычными людьми, он будет притворяться неосведомленным относительно Негативности, которая является основанием его человеческого существования, и которая обнаруживается в нем не только в форме Борьбы и Труда, но и в форме его смертности или абсолютной конечности. Обыватель старается не думать о смерти, он говорит о ней: “это ничего, это ерунда и т. д.,” и поспешно переводит свое внимание на что-то другое, занимается повседневными делами⁴.

Но если философ стремится к Мудрости, он должен “смотреть в лицо Негативному и пребывать рядом с ним”. Именно в дискурсивном созерцании Негативного, раскрывающегося в смерти, проявляется “могущество” осознающего себя Мудреца, то могущество, которое находит свое воплощение в Духе. Гегель пишет, что “пребывание” перед Негативным есть та “волшебная сила, которая переносит Негативное в наличное-Бытие”. Говоря это, он указывает на то, чем, по его мнению,

⁴ Эта тема обсуждается у Хайдеггера в *Sein und Zeit*, том 1: *das Man und das Gerede*.

является появление Человека на Свет.⁵

Именно в Борьбе, где власть Негативного обнаруживается в добровольном риске для жизни (Господина), или в том страхе, который является следствием осознания факта смерти (Раба), Человек создает свое человеческое бытие при помощи “магии” Ничто, которое существует и проявляется в нем в качестве смерти, в отрицающем *существовании* борца и трудящегося, создающих Историю. Именно это “пребывание” вблизи смерти *реализует* Негативность и включает ее в природный Мир в форме человеческого *бытия*. И лишь возобновив в своем дискурсе этот антропогенный контакт со смертью, Мудрец преобразует *ничто ошибочно-го* описания Человека в раскрытое *бытие*, то есть в *истину*.

Эта “магическая сила”, продолжает Гегель, есть именно то, что раньше (р. 19) он называл “Субъектом”, или “абстрактным Я” “Рассудка”. Это означает, что мышление и раскрывающий Реальное дискурс рождаются из отрицающего Действия, которое реализует Ничто через отрицание *Бытия*: наличное Бытие Человека – в Борьбе, а наличное Бытие Природы – в Труде (который, впрочем, появляется как результат реального контакта со смертью, совершающегося в Борьбе). Таким образом, это означает, что само человеческое существо представляет собой не что иное, как это Действие; другими словами, человек – это смерть, живущая человеческой жизнью.

Стало быть, будучи в некотором роде отсроченной смертью или утверждением Ничто в отрицании данного, то есть *творчеством*, человеческое бытие никоим образом не является *наличным-бытием*. Оно обладает собственной “специфической определенностью”, оно не является, подобно природному бытию, “непосредственностью, *существующей-в-качестве-наличного-бытия*”. Более того, человек существует по-человечески лишь в той мере, в какой он “диалектически упраздняет” или “опосредует” эту естественную “непосредствен-

⁵ Гегель пишет об этом в Разделе А Параграфа 4.

ность” в негативном Действии. Это “непосредственное” получает “опосредование извне”, так как именно *Человек* отрицает или изменяет Природу в Труде и в Борьбе. Таким образом, Природу раскрывает именно *человеческий* дискурс. Человек, напротив, *сам себя отрицает*, он *сам создает* и *изменяет* себя, он *сам* является “опосредованием” наличного бытия в активном *отрицании*, то есть в дискурсивном или раскрывающем описании. Вот почему только Человек может быть существом, раскрывающим бытие и имеющим *самосознание*. Или, другими словами, человеческое существо, в той мере, в какой оно осознает свою смерть и желает ее, является существом “опосредованным” Негацией, то есть существом *диалектическим*.

Вот в чем, на мой взгляд, состоит смысл процитированного выше пассажа из *Предисловия* к “ФД”. Проинтерпретированный с точки зрения онтологии, этот пассаж означает, что (бесконечная) *Тотальность* Бытия (или Единого-которое-существует) не сама себя раскрывает, но раскрывается одной из *ее* (отдельных) *частей*, причем эта часть раскрывает и саму себя. “С метафизической точки зрения” этот пассаж означает, что Дух, то есть то Бытие, которое само себя раскрывает, есть не Бог, но Человек-в-Мире. Ибо часть Бытия, его раскрывающая, есть в сущности *конечное человеческое* существо, которое создает себя во времени посредством активной негации Бытия и которое, будучи Отрицанием или Негативностью, *длясь в этом времени*, отрицает само себя. Это раскрытие Бытия временным и темпоральным человеческим существом есть *дискурсивное* или “диалектическое” раскрытие, разворачивающееся во времени, где оно однажды возникло и когда-нибудь исчезнет. В этом дискурсивном раскрытии человеческое существо *соотносит себя* с тотальностью наличного-Бытия: сначала посредством отрицающего *действия* и *ошибочного* дискурса, который из него вытекает, но в конечном счете – посредством *адекватного* дискурса, который рождается из пассивного *созерцания* Мудреца, который, будучи “удовлетворенным” наличным-Бытием, более его не отрицает, не транс-

формирует, не “изменяет”.

И что примечательно (сам Гегель этого не говорит, но это следует из всей его Системы) – эта “удовлетворенность” (Betriedigung) Мудреца, предполагающая совершенное осознание Мира и себя, достигает своей полноты лишь в осознании смерти.

В действительности, Человек может быть удовлетворен только тогда, когда он *осознает*, что удовлетворен, то есть *осознает себя* как удовлетворенного. Таким образом, если Человек конечен по самой своей сущности, то он способен достигнуть полноты самосознания лишь осознавая свою *смертность*. А значит, Мудрец может достигнуть полного удовлетворения только в том случае, если он понимает, что когда-нибудь он обязательно умрет.

Рассматривая этот вопрос выше, мы констатировали, что этот последний вывод гегелевской философии с психологической точки зрения менее парадоксален, чем это может показаться на первый взгляд. Разумеется, идея смерти не повышает *благостояния* человека; она не делает его *счастливым* и не доставляет ему никакого *удовольствия*, никакой *радости*. Но только она способна *удовлетворить его гордость*, то есть доставить ему именно то “удовлетворение”, которое имел в виду Гегель. Следовательно, гегелевское “удовлетворение” есть не что иное, как полное удовлетворение человеческого и антропогенного желания Признания (Anerkennen), желания человека видеть всех других людей признавшими абсолютную ценность его *свободной исторической индивидуальности* или его *личности*. Таким образом, лишь будучи смертным и осознавая это, лишь находясь во вселенной, лишенной Бога и “мира иного”, Человек может утвердить свою свободу и добиться ее признания, то есть признания его историчности и его “единственной в мире” индивидуальности.

Процитированный нами пассаж из Предисловия к “ФД” с очевидностью обнаруживает ту решающую роль, которую идея смерти играет в философии Гегеля. Тем не менее, я считаю необходимым обратить ваше внимание еще на несколько текстов, знакомство с которыми

ми позволяет более полно понять значение гегелевского понятия смерти. По ряду причин, я ограничусь обращением к “Феноменологии духа” (включая подготовительные наброски Гегеля к этой работе).

Тема смерти фигурирует уже во фрагменте 1795 г. о Любви, приведенном выше.⁶

В этом фрагменте любовь трактуется Гегелем как то самое человеческое, что есть в человеке; “любящий” – это и есть человеческое существо. Гегель подчеркивает то существенное различие, которое существует между смертью человека и “концом”, или “разложением”, собственно природного существа: он говорит о растении, но то же самое он мог бы сказать и о животном или о неодушевленной вещи. Существенное отличие заключается в том, что конец природного существа определен общими законами природы, являющимися для него чем то внешним, “чуждым” самому этому конечному существу. Смерть человека, напротив, должна пониматься как финал “автономный” или “имманентный”, то есть желаемый и добровольный и, соответственно, сознательный.

Впрочем, Гегель утверждает, что человек является *индивидуальным* лишь в той мере, в какой он является смертным. Если бы Дух (именуемый здесь словом Любовь) был бы бесконечен или бессмертен, он обязательно существовал бы в единственном числе. Но если Дух реализует себя как некое множество отличающихся друг от друга человеческих существ, каждое из которых при этом живет своей собственной индивидуальной жизнью – то это происходит только потому, что человеческие, то есть “духовные” или “любящие” существа смертны.

Так же как “автономия” или *свобода*, специфика человеческого бытия определяется смертью. Сказать о каком-либо существе, что оно “автономно”, – это значит утверждать, что оно смертно.

Наконец, тот же фрагмент содержит идею историче-

⁶ Лекция о диалектическом методе. (См. выше *Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля* – Прим. пер.)

ского выживания человека в “посюстороннем” мире. В смерти люди приходят к окончательному распаду и уничтожению; но в своих детях они продолжают свое человеческое существование и сохраняют свое социальное единство (что становится возможным благодаря образованию и исторической традиции, о чем речь пойдет несколько позже). Само существование ребенка предполагает смерть родителей; но вопреки этому “отрицанию”, которое их разделяет, между сменяющимися друг друга поколениями сохраняется и идентичность. Именно это мы называем Историей. Или – если угодно – именно в “тотальной”, “синтетической” или “диалектической” экзистенции человеческого бытия тезис “единого” (идентичность) и анти-тезис “разделенного” (негативность) совпадают в синтезе “со-единенного”. Таким образом, можно утверждать, что *историчность* (или диалектичность) Человека нераздельно связана с фактом его смерти.

Все основные темы гегелевской философии смерти присутствуют уже в его ранних письмах. Все эти темы были вновь актуализированы, уточнены и развиты в его последующих сочинениях.

Тема сущностного различия между смертью человека, то есть смертью в собственном смысле слова, и смертью как разложением чисто природного существа находит свое развитие во *Введении* к “ФД”.

Здесь Гегель пишет (р. 69,12 – 16):

«То, что ограничено рамками природной жизни, не может само по себе выйти за пределы (*hinauszugehen*) своего непосредственного (или данного) эмпирического-существования (*Dasein*); но оно вытесняется за рамки (*hinausgetrieben*) этой экзистенции чем-то другим (отличным от него самого), и этот факт оторванности и вынесенности вовне (*Hinausgerissenwerden*) есть его смерть».

Таким образом, “конец” природного существа представит здесь как пассивно принимаемый внешний закон. Природное существо в сущности “дано”, оно “статично” или “идентично” самому себе: всякое радикальное из-

менение, которое не будет просто “развитием” его “врожденной” или данной “природы”, причиняется ему извне и означает его уничтожение. Человек же, напротив, может спонтанно трансцендировать себя и выходить за рамки своей “врожденной природы”, оставаясь при этом тем, что он есть, то есть *человеческим* существом. Но для того животного, которое “служит основанием” человеку, эта трансценденция равна смерти. Только для очеловеченного животного эта смерть уже не будет чем-то внешним: сам человек выступает здесь в качестве причины смерти, которая грозит ему как животному. Только эта, “автономная” смерть может быть осознанной, то есть принимаемой добровольно и сознательно (риск). И только такая смерть может быть названа подлинно человеческой, “очеловечивающей” или антропогенной.

Будучи тем существом, которое живет в отрицании, человек мог бы бесконечное количество раз производить этот выход за пределы самого себя (не прекращая при этом быть Человеком, и не испытывая потребности стать “Сверх-человеком”). И только смерть того *животного*, которое “служит основанием” человеку, полагает предел человеческой самотрансценденции. Вот почему человеческая смерть всегда является в некотором роде преждевременной и насильственной – в противоположность “естественной” смерти животного или растения, которая лишь завершает цикл их развития. По этой же причине человеческая трансценденция может реализовывать себя в качестве единой и целостной Истории, несмотря на происходящую смену поколений (или благодаря ей), которые в животном и растительном царстве остаются совершенно отделенными друг от друга.

Гегель рассуждает об этом в *Йенских Лекциях* 1803-04 гг. (vol. 20, Note 4):

«Сами индивиды есть, прежде всего, эта смерть-в-процессе-становления (*werdende*)...; но в их акте-становления-мертвыми (*Totwerden*) они также наблюдают их акт-становления-живущими. Ребенок (человеческий) не является, как у животных, только

существующим родом, родители (получают в нем взаимное признание).»

Этот само-отрицающий акт, то есть акт индивидуальный, свободный и исторический, акт, прерванный смертью животного, которое его воплощает, – этот акт продолжается, в чем мы еще убедимся, завершается и совершенствуется в ребенке, созданном и образованном самим этим актом.

Но человек не мог бы отрицать или трансцендировать себя, если бы он не был конечным или смертным. Человечность человека *предполагает* конечность животного, ее воплощающего, и, следовательно, смерть самого человека. С другой стороны, человек также *провоцирует* смерть животного, трансцендируя в отрицающем действии свою данную “природу”: в конечном счете, он рискует своей жизнью и убивает себя без какой-либо причины, оправданной с биологической точки зрения. Таким образом, можно сказать, что человек – это смертельная *болезнь* животного.

И Гегель действительно это говорит.

В *Лекциях* 1803–04 гг. мы встречаем следующее рассуждение:

«В той мере, в какой универсальная система поднимает животное над самим собой, до той точки, в которой его универсальная-сущность фиксируется оппозицией (*gegen*) к его отличию (которое отличает его от всего остального), в которой эта система существует для-себя (и) не совпадает с этим отличием, мы имеем здесь дело с *болезнью*, и только в этом состоянии животное стремится выйти за свои пределы. (Но) в той мере, в какой оно не способно организовать само-в-себе некую универсальную сущность, не связывая ее с животным процессом, оно лишь приходит к своей смерти (vol. 19, p. 174, l. 28 – 38). – В болезни животное преодолевает границы своей природы; но болезнь животного – это становление Духа. В болезни универсальная-сущность... оказывается изолированной; что может окончиться лишь смертью (vol. 19, p. 186, l. 12 – 15, 18). – Фиксирован-

ная универсальность болезни лишь уничтожает бесконечность оппозиции (*Gegensatzes*) и трансформируется (*geht über*) в смерть; универсальность же Духа (напротив) делает возможным сохранение (*bestehen*) оппозиции в той мере, в какой эта универсальность диалектически-упраздняет (*aufgehoben*) оппозицию в ней самой. (vol. 19, p.189, l. 4 – 7).»

Болезнь и смерть животного есть не что иное, как неудачная попытка самотрансценденции. Болезнь – это диссонанс, возникающий между животным и остальным природным миром; больное животное, если можно так выразиться, смещается со своего естественного места (*topos*), с того *hic et nunc*, которое определяет его особенность и отличает его от остального мира. Таким образом, – оторвать нечто от его *hic et nunc* – это значит универсализовать, трансформировать в *общее* суждение или понятие. Но животное целиком определено своим топосом. Сместить его отсюда – это значит уничтожить его, довести болезнь до смерти. Ведь в противоположность Человеку, животное не может “организовать универсальное в себе самом, не соотнося его с животным процессом”: другими словами, оно не способно развернуть в универсум дискурс (который оно трансформировало бы посредством действия в реальный технический и исторический мир) особенной сущности, ставшей понятием через ее отвлечение от ее *hic et nunc*. Человек способен сделать это лишь за счет того, что животное, которое “в нем сидит”, может быть оторвано от своего *topos*'а через болезнь и смерть.

Именно в болезни животное пытается как-то трансцендировать свою данную “природу”, но терпит фиаско, так как подобная попытка равнозначна для него простому уничтожению. Но процесс появления Человека предполагает подобную попытку, и по этой причине болезнь, ведущая к смерти животного, есть “становление Духа” или Человека. (Другими словами, Дух – это не воплощенный вечный и совершенный Бог, но то больное и смертное животное, которое трансцендирует себя во времени).

Универсальность, проявляющаяся в качестве болезни, является “фиксированной”; иными словами, она не является синтетической, тотальной и диалектической. Она просто снимает оппозицию Всеобщего и Особенного, уничтожая особенность животного в факте смерти. “Универсальность Духа”, или то, что проявляется в качестве человеческого существования, напротив, удерживает оппозицию Особенного и Всеобщего, “упраздняя члены оппозиции диалектически”, то есть синтезируя их в тотальности Индивидуального. Таким образом, *универсальность* дискурса и разумного действия производится в... и посредством *особенности* человеческого индивида. А эта свободная историческая индивидуальность предполагает *оппозицию* Особенного и Всеобщего, которая проявляется как болезнь и смерть животности, которая, в то же самое время, является животностью Человека.

Поэтому в *Йенских Лекциях* 1805-06 гг. Гегель мог сказать, что:

«Животное умирает. (Но) смерть животного (есть) становление (человеческого) сознания.»

Короче говоря, Человек – это смертельная болезнь Природы. Поэтому, являясь частью Природы, он является, по самой своей сущности, смертным.

В одном из своих ранних писем Гегель связывает со смертью *свободу*, *историчность* и *индивидуальность* Человека. Эта тема тройственной природы Человека развивается им и в более зрелых работах.

Прежде всего обратимся к *свободе*.

Гегель неоднократно проводит мысль о тождестве свободы и Негативности. Особенно рельефно это отождествление производится им в *Системе морали* (1802), где он пишет буквально следующее:

«Негативная сущность (das Negative) или (oder) свобода, то есть преступление (vol. 7, p. 450). – Эта негативная сущность или чистая свобода производят (geht auf) диалектическое снятие (Aufhebung) объективной сущности таким образом (so), что оно... делает негативную сущность реальной сущностью (Wesen), отрицает,

таким образом, реальность в ее (данной) специфической-определенности (Bestimmtheit), но фиксирует это отрицание (vol. 7, p. 452, l.28 – 32).»

Свобода, которая представляет собой реализацию и проявление Негативности, заключается в отрицании реальности в ее данной структуре и в сохранении этого отрицания в форме продукта труда, произведенного самим этим активным отрицанием. Эта свобода, или Негативность, есть «сущностная-реальность» Человека.

Но сама по себе Негативность есть Ничто, которое может «обнаружить себя» в качестве смерти. И Гегель сам не раз говорит об этом. Например, в *Лекциях* 1805–06 гг., где в одном из Примечаний он пишет (vol.20, p.166, Note 2):

«Ее результат – *смерть*, чистая *Негативность*, непосредственное *Не-бытие*».

Если, с одной стороны, свобода есть Негативность и, с другой стороны, Негативность есть Ничто и смерть – то нет свободы без смерти, и только смертное существо может быть свободным. Можно сказать даже, что смерть – это последнее и аутентичное «проявление» свободы.

Гегель не останавливается перед таким выводом и не колеблясь делает его, как об этом свидетельствуют, например, следующие рассуждения из *Системы морали* 1802 г. и из *Лекций* 1803–04 гг.:

«Этот негативный Абсолют, или чистая свобода, есть, в своем проявлении или обнаружении (Erscheinung) смерть; при помощи (Fähigkeit) смерти, Субъект утверждает себя (erweist) в качестве свободного и преодолевшего всякое насилие и принуждение (Zwang). Субъект есть абсолютный акт противоречия (Bezwängung); и поскольку этот акт абсолютен, ...он есть понятие самого-себя, то есть бесконечного и противоположного себе (Gegenteil), то есть абсолютного; и чистая Особенность, представленная в смерти, есть ее собственная противоположность, (то есть) Универсальность. Таким образом, свобода в акте принуждения существует лишь за счет того, что этот акт

имеет своей целью (geht auf) диалектическое-снятие (данной) специфической определенности..., и за счет того, что этот акт, взятый сам по себе, проявляет себя чисто негативно (rein negativ) (vol. 7, p. 370, l.10 – 24,20-25, 27-28) – ... как крайняя абстракция Свободы, то есть как отношение принуждения (Bezwingens), доведенное до его диалектического-снятия, то есть как свободная насильственная смерть (vol. 7, p. 389, l.17-19). *Эта простая абсолютная точка Сознания* (= Человек) есть его абсолютное – бытие (absolutsein), но взятое в качестве негативной-или-отрицающей сущности; или (другими словами) она есть абсолютное бытие индивида как такового, взятого в качестве особенной-изолированной-сущности (Einzelnen). Это свобода *его каприза* (Eigensinns). Особенное (Einzelne) способно трансформироваться (sich machen) в эту точку; оно может абсолютно абстрагироваться от всего, оставить все; оно не может быть зависимым, (оно не может) ничем быть удержано (gehalten); оно способно отделить от себя любое специфическое-определение, посредством которого оно могло бы быть схвачено (gefasst), (оно способно) реализовать в смерти свою абсолютную независимость и свободу; (оно может реализовать их) как абсолютно негативное-или-отрицающее Сознание. Но смерть вступает в нем в противоречие с *жизнью* (vol. 19, p. 218, l.1-12). Его (= особенного) изолированная-или-особенная (einzelne) Свобода, есть (не что иное) как его каприз – то есть *его смерть* (vol. 19, p. 232, Note 2)».

Таким образом, именно смерть, рассматриваемая как смерть осознанная и добровольная, есть высшее проявление Свободы, по крайней мере – “абстрактной” свободы *изолированного* индивида. Человек не мог бы быть свободным, если бы он, по самой своей сущности, не был бы смертным. Свобода есть независимость от данного, то есть возможность *отрицать* его таким, как оно дано, и только через добровольную смерть человек может избежать захваченности *какими бы то ни было*

условиями наличного существования. Если бы Человек не был бы смертен, если бы он не имел возможности “без необходимости” предать себя смерти, то он не смог бы избежать жесткой определенности тотальностью наличного Бытия, которую, в таком случае, вполне можно было бы назвать “Богом”.

Сущностью индивидуальной свободы является Негативность, которая в чистом или “абстрактном” состоянии проявляет себя как смерть. Поэтому, когда “чистая” или “абстрактная” свобода реализует себя в социальности, то в ходе второго этапа настоящей Революции, то есть в ходе подлинного *отрицания* социальной данности, она обязательно должна проявиться в качестве коллективной насильственной смерти или “Террора”.

В отрывке из “ФД”, посвященном анализу Революции, Гегель по этому поводу пишет (р. 418, l.19-27):

«Единственным результатом и действием всеобщей (allgemeinen) Свободы является *смерть*; а именно – *смерть*, не имеющая никакого содержания (Umfang), никакого внутреннего наполнения (Erfüllung), ибо (в этой смерти) отрицается лишь абсолютно свободное и бессодержательное личное-Я (Selbsts); речь идет о смерти совершенно холодной и плоской, без какого бы то ни было значения или важности; как если бы речь шла о том, чтобы разрубить надвое кочан капусты или выпить глоток воды. Именно в пошлости слога заключается мудрость (революционного) правительства, именно к ней сводится тот рассудок, который (делает возможным) исполнение (vollbringen) общей воли.»

В ходе второго революционного этапа революционеры, вдохновляющиеся идеей “абсолютной свободы”, противостоят, как некие изолированные особенности, Всеобщему, воплощенному в Государстве. Они ведут с ним непримиримую борьбу, стремясь уничтожить данное Государство целиком и полностью. Государство может выстоять, а *общая* воля может исполниться лишь при условии, что эти “особенные” будут уничтожены с такой же решительностью и последовательностью, с

какой *они сами* утверждают себя в отрицании *универсальных* реалий. Вот почему в ходе этого второго этапа “мудрость правительства” проявляется именно в форме Террора. Таким образом, как мы убедились, добровольная бесстрашная смерть в борьбе есть наиболее аутентичная реализация и проявление индивидуальной абсолютной свободы. Именно в Терроре эта свобода находит свое социальное приложение, поэтому она не может быть достигнута в “толерантном” Государстве, которое не настолько серьезно относится к своим гражданам, чтобы обеспечить им политическое право на смерть.

Из этого анализа Гегель заключает, что в своем чистом состоянии свобода (= Негативность) не может быть ни реализована, ни даже востребована. *Абсолютная* свобода (= нонконформизм) есть *чистая* Негативность, то есть Ничто и смерть. Следовательно, эта свобода противоречит жизни, существованию и самому бытию. Негативность представляет собой нечто, не тождественное Ничто, лишь благодаря Бытию (= Идентичности), которое она *сохраняет* в отрицании. Отрицание (данного) *реально* лишь в качестве *творения* (нового) или *осуществленного труда*. Революционер уничтожает самого себя лишь в той мере, в какой он способен *сохранить* свой отрицающий труд, связывая его с идентичностью бытия, сохраненной в его негации при помощи памяти или традиции.

Это значит, что свобода *осуществляет* себя лишь в качестве *Истории*, что человек может *быть* свободным лишь в той мере, в какой он является *историческим* (= социальным = государственным) существом. И наоборот, История существует лишь там, где есть свобода, то есть прогресс или творчество, то есть “революционное” отрицание данности. А поскольку отрицающая свобода включает в себя и предполагает смерть, то только смертное существо может быть подлинно историческим.

Но История предполагает смерть даже независимо от того факта, что она является воплощением свободы. История имеет место лишь там, где существуют: с одной стороны – традиция и историческая память, и с другой

– образование и сопротивление традиции. Все это, в свою очередь, предполагает существование ряда *сменяющихся друг друга* поколений, которые приходят в мир для того, чтобы здесь умереть. Ведь жизнь детей всегда предполагает *смерть* родителей.

Гегель со странной прямоотой заявляет это в примечаниях к *Лекциям* 1805-06 гг. (v. 20, p. 202, Note 3):

«Дикари Северной Америки убивают своих родителей; мы поступаем точно так же».

Разумеется, *образованный* ребенок продолжает социальную и политическую деятельность своих родителей, которая, в сущности, является их бытием, и таким образом обеспечивает им “вечную жизнь” в этом мире; только такая “вечная жизнь” (впрочем, ограниченная во времени) каким то образом совместима со свободой. Но историческая “жизнь после жизни” сохраняет *всеобщее* в индивидуальном действии, уничтожая при этом его *особенность*, а это уничтожение есть не что иное, как *смерть* индивида. Обучая ребенка, родители подготавливают свою собственную историческую и человеческую смерть, добровольно переходя из настоящего в прошлое.

Гегель совершенно ясно констатирует это в *Лекциях* 1803 – 04 гг. (v. 19, p. 223, l.18-20 и p. 224, l. 13-22):

«Обучая ребенка, родители передают ему свое уже сформированное (*gewordenes*) сознание и, Таким образом, порождают собственную смерть. В образовании *бессознательное единство* ребенка диалектически-упраздняется; оно в себе самом структурируется, оно становится *сформированным-или-образованным сознанием*; сознание родителей представляет собой расходный материал, из которого формируется, или образовывается, сознание ребенка. Родители для ребенка существуют как некое темное непонятное предчувствие (*Ahnen*) себя самого; они диалектически-снимают простое и неделимое спрессованное (*gedrungenes*) бытие-внутри-себя (*in-sichsein*) ребенка, Они теряют то, что передают ему; они умирают в нем; они дают ему свое собственное

сознание. Сознание выступает здесь как становление в нем другого сознания, и родители наблюдают в становлении ребенка их (собственное) диалектическое-снятие (Aufgehobenwerden).»

История есть трансценденция (в этот мир). Она есть “диалектическое-снятие” Человека, который “отрицает себя” (как данное), “сохраняя себя” (как человеческое существо), и “сублимируется” (= прогрессирует) в своем сохраняющем само-отрицании. Это “диалектическое-движение” включает в себя и предполагает конечность того, что “движется”, то есть смерть тех людей, которые создают Историю.

В качестве конечности или темпоральности, негативности или свободы, смерть является, в одно и то же время, последним основанием и первым двигателем Истории. Вот почему исторический процесс с необходимостью включает в себя актуализацию смерти в войнах и кровопролитных революциях.

В работе *О естественном праве* (1802) Гегель самым решительным образом отстаивает мысль об исторической необходимости войны (v. 7, p.372, 1.5-8, 16 – 21, 24-35): «Позитивный-аспект (Positive) абсолютной формы (= Человека) есть абсолютная обыденная мораль (Sittliche), а именно – принадлежность к народу (= Государству); особенный (индивид) недвусмысленным образом доказывает свое единство (Einssein) с народом лишь в негативном-аспекте, подвергая себя смертельной опасности (которую представляет собой война). Это отношение (Beziehung) индивидуальности (политической) к индивидуальности (политической = к Государству) есть взаимосвязь (Verhältnis) и, соответственно, двойное отношение; во-первых, существует позитивное отношение, спокойное и нормальное существование (Nebeneinanderbestehen) двух индивидов в состоянии мира, во-вторых, может иметь место и негативное отношение, исключение одной индивидуальностью другой. Оба типа отношений абсолютно необходимы... Во втором аспекте данного отношения утверждается необ-

ходимость войны для обеспечения возможности существования некоей конкретной-формы (Gestalt) и индивидуальности обыденно-моральной тотальности (= Государства). Война, (именно) потому, что в ней содержится свободная возможность того, что уничтожению (vernichtet) могут подвергнуться не только изолированно взятые специфические-определенности, но и их совокупность (Vollständigkeit), (существующая) как жизнь, причем это относится и к самому Абсолюту, то есть к народу (Государству) в целом, – именно поэтому (война) сохраняет нравственное (sittliche) здоровье народов, проявляя полное безразличие к привычкам и установлениям (Festwerden) этих последних, подобно тому как ветер предохраняет воды озера от застывания и загнивания, к которому ведет продолжительный покой. Также и продолжительный или, того хуже, вечный мир (привел бы к загниванию народов) – ведь то, что является (как Человек) негативным-или-отрицающим по самой своей природе (которая есть Действие), то должно оставаться негативно-отрицательным, а не становиться чем-то фиксированным-и-стабильным (Festes).»

В *Лекциях* 1805–06 гг. Гегель утверждает, что именно присутствие смерти превращает войны в творческий двигатель Истории (vol. 20, p. 261, l. 18, p. 262, l. 2):

“Состояние-солдата и война – это объективно-реальная жертва личного-Я, опасность смерти для особенного (индивида), – это созерцание (Anschauen) своей непосредственной абстрактной Негативности; подобным же образом, война есть непосредственно позитивное личное-Я особенного, ... ведь (в ней) каждый, в качестве такого-вот-особенного, создает (macht) себя самого как абсолютную власть (Macht), созерцает себя как абсолютно свободного, как универсальную Негативность, (существующую) для себя и направленную против другого (Anderes). Только на войне у особенного появляются такие возможности; она есть преступление, дозволенное *Универсальному*

(= Государству); целью (войны является) сохранение (в отрицании) (целого) (= Государства) от врага, который пытается уничтожить это целое. Это отчуждение (Entäusserung) (Особенного во Всеобщее) должно иметь именно такую абстрактную форму, быть свойственным-индивидуальности, смерть должна приниматься и даваться спокойно, холодно, не в пылу словесной борьбы, где особенный (индивид) воспринимает противника и убивает его в непосредственной ненависти – нет! Смерть дается и принимается в пустоте (leer) – *безлично*, она приходит из порохового дыма.»

Только война “не на жизнь, а на смерть” утверждает историческую свободу и свободную историчность Человека. Человек является историчным лишь в той мере, в какой он активно участвует в жизни Государства, а подобное участие приходит к своей кульминации тогда, когда Человек участвует в чисто политической войне, связанной с риском для жизни. Другими словами, человек является подлинно историчным и человеческим лишь в той мере, в какой он является воином, по крайней мере потенциально.

Гегель подробнейшим образом освещает эту тему в *Системе морали* (1802). Здесь он еще допускает достаточно строгое разделение общества на три основных “сословия” (Stände) или класса: крестьяне, торговцы и промышленники, и дворяне. Два первых “сословия” работают, но не вступают в борьбу и не рискуют своей жизнью в интересах Государства. Дворянство, напротив, сословие по преимуществу военное, что позволяет ему вести собственно человеческую жизнь, оставаясь в праздности и используя продукты труда двух других классов: “его труд – это всегда война или подготовка (Bildung) к войне” (vol. 7, p. 476, l.16-18). Таким образом, именно Дворянство и только оно одно делает Историю. Другие классы лишь подчиняются ему, и им ничего не остается, кроме как пассивно созерцать исторический процесс, воплощенный в военной и политической деятельности дворян.

Гегель говорит об этом языком “высокой метафизики”, почти в “шеллингианской” манере, но, впрочем, достаточно ясно (vol. 7, p. 476, 1.38, p. 477, 1.8):

«Главная польза (от военно-дворянского сословия) состоит в том, что оно представляет собой абсолютную реальную нравственную конкретную-форму, тем самым формируя (для двух других сословий) образ Абсолюта (= Государства), который существует как данное-бытие (seienden), и который пребывает (диалектически, = исторически), (что представляет собой) реальное созерцание того наивысшего, чего требует моральная природа. В соответствии со своей природой, эти сословия (не военные) ограничиваются таким созерцанием. Они не пребывают в абсолютном понятии, посредством которого эта (сущность), которая для их сознания положена (gezetzt) лишь как внешняя-сущность (Ausseres), стала бы их собственным Духом, их (диалектически) развивающимся абсолютном, который смог бы преодолеть (überwände) все их различия и специфические-определения (данности). А что их нравственная природа доходит до этого созерцания – то эта заслуга принадлежит не им, (она) есть тот дар, который предоставляет им первое сословие (военного дворянства)».

Позже, а именно – в “Феноменологии духа”, Гегель отказывается от этой феодальной концепции общества. Существование класса праздных военных здесь для него уже не более чем исторически преходящий феномен. Тем не менее тема необходимости войны продолжает звучать и в этом произведении.

Здесь, между прочим, Гегель пишет (p. 324, 1.9 – 30):

«С одной стороны, общество (Gemeinwesen) может организоваться путем создания систем личной автономии и (частной) собственности, реального и личного (частного) права; подобным же образом разновидности труда, направленного прежде всего на удовлетворение частных целей и потребностей, на получение выгоды и наслаждения, (могут) образо-

вывать собственные ассоциации (Zusammenkünften) и становиться автономными. (Но) Дух всеобщего объединения (= Государство) представляет собой *нераздельное-единство (Einfachheit)* и *отрицающую, или негативную, сущностную-реальность (Wesen)* этих изолированных систем. Чтобы не дать им укорениться и закрепиться (festwerden) в этом изоляционном процессе, вследствие чего целое распалось бы, а Дух бы испарился, правительство время от времени должно приводить эти системы в движение посредством войн, раскачивать и нарушать их естественный порядок, подвергать сомнению право автономии, которым они наделены (zurechtgemachten), и посредством этой работы (войны) дать возможность индивидам, погруженным в эти системы, оторванным от целого и стремящимся к (изолированному) *бытию-для-себя* и к личной (частной) безопасности, почувствовать их господина – то есть смерть. Через это разложение (Auflösung) удерживаемой-неподвижной-стабильной формы (Bestehens) Дух (= Государство) избегает опасности падения (Versinken) в природное эмпирическое-существование (Dasein) из своего традиционно-морального (= исторического или человеческого) (эмпирического-существования), и поднимает (тем самым сохраняя) личное Я (изолированного) сознания к его *свободе* и к его *могуществу*.»

Разумеется, данный отрывок взят из параграфа, посвященного анализу античного Государства (§4, А, а). Господин, то есть гражданин языческого Государства, по определению пассивен. Не работая, он не “отрицает” внешнюю ему Природу. Его подлинно человеческая, то есть свободная или отрицающая деятельность сводится к отрицанию его собственной врожденной “природы”. Это отрицание достигает своей высшей точки в борьбе за чистый престиж и в связанном с ней добровольном риске для жизни, то есть в чисто политической войне, лишенной всякой “жизненной необходимости”. Языческое Государство, гражданами которого являются

праздные воины, может быть действительно человеческим, то есть свободным или историчным, лишь в войнах чисто престижного характера, которые это Государство время от времени ведет.

Раб и трудящийся экс-Раб в принципе имеют возможность “очеловечиться” посредством своего труда и не рискуя при этом жизнью. Ведь работая, они “отрицают” данную внешнюю реальность и, как следствие, – изменяются сами. В принципе, Государство и его работающие граждане могли бы отказаться от войн и при этом сохранить свою человеческую специфику. Но в приведенном выше тексте Гегель пишет, что на практике пацифистское по преимуществу Государство прекращает быть Государством в собственном смысле слова и становится промышленной и коммерческой частной ассоциацией, высшей целью которой является благосостояние ее членов, то есть удовлетворение их “природных” или животных желаний. В кон, только участие в кровопролитной политической борьбе поднимает человека над животным и делает из него гражданина.

Как бы там ни было, конечной целью человеческого развития является, согласно Гегелю, синтез воинственного существования Господина и трудовой жизни Раба. Человеком, который полностью удовлетворен своим существованием и который, таким образом, завершает собой историческую эволюцию человечества, является Гражданин универсального и гомогенного Государства, то есть, по Гегелю, рабочий – солдат революционных армий Наполеона. Только война (за Признание) завершает Историю и ведет Человека к совершенству (= удовлетворению). Таким образом, Человек способен совершенствоваться лишь в той мере, в какой он является смертным и осознанно принимает риск для жизни.

Разумеется, когда универсальная и гомогенная Империя создана, не остается больше места ни для войн, ни для революций. Отныне человек может жить спокойно, не подвергая свою жизнь риску. В этом случае подлинно человеческим существованием оказывается жизнь Мудреца, который только *понимает*, но никогда

ничего не *отрицает* и не *изменяет* (разве что переводит “сущности” из реальности в дискурс). Таким образом, это существование не является ни *свободным*, ни *историческим* в собственном смысле слова, то есть в том смысле, который имеет в виду Гегель, когда говорит о Человеке, существующем до “конца истории”. Свобода и Историчность неразрывно связаны со смертью: только смертное существо может быть свободным и историчным, если, разумеется, оно принимает идею и саму реальность своей смерти, и способно рисковать своей жизнью не по “необходимости”, а только в соответствии со своей “идеей” или “идеалом”.

Наконец, человеческая *индивидуальность* также обусловлена смертью. Сделать такой вывод мы можем в том случае, если, вместе с Гегелем, допускаем, что индивидуальным можно быть лишь будучи свободным, а свободным может быть только конечное или смертное существо. И такой вывод прямо вытекает из гегелевского определения Индивида.

Индивид, согласно Гегелю, есть синтез Особенного и Всеобщего. *Особенность* была бы исключительно “данной”, “природной” и животной, если бы она не была связана в человеческой *индивидуальности* с *универсальностью* дискурса и действия (дискурса, проистекающего из действия). Таким образом, действие особенного – а действует всегда именно *особенное* – является действием *всеобщим* только в том случае, когда оно представляет и реализует “коллективную волю” “общества” (*Gemeinwesen*), то есть, в конечном счете, Государства. Только тогда, когда человек действует как гражданин (*против* своего “частного” интереса), он действительно становится универсальным, оставаясь при этом и особенным; только в Государстве проявляется и осуществляется человеческая индивидуальность, ибо только Государство придает *особенному универсально* признанную ценность и реальность. Но действие, совершаемое Государством и в интересах Государства, достигает своей кульминации в момент риска для жизни особенного (такой риск, как нам известно, всегда сопровождает борьбу за чисто политические (= всеоб-

щие) цели); гражданин, отказывающийся рисковать своей жизнью в интересах Государства, теряет свое гражданство, то есть свое универсальное признание. В конечном счете получается, что только потому, что он может умереть, человек способен быть *индивидом*.

Гегель говорит об этом в *Лекциях* 1803–04 гг. (vol. 19, p. 230, l. 32, p. 231, l. 10):

«Это наличное-бытие диалектического-снятия (Aufgehobenseins) особенной тотальности (то есть Гражданина или индивида) есть тотальность, (понятая) как абсолютная-универсальность, как абсолютный Дух (= Народ, = Государство). Это Дух, взятый в качестве абсолютно реального Сознания. Особенная тотальность (то есть индивид) созерцает себя (в Государстве, в качестве гражданина) как идеальную (тотальность), снятую диалектически. Таким образом, эта особенная тотальность перестает быть особенной; напротив, для-себя она предстает как диалектическое-снятие себя-самой; она является признанной (как Гражданин) и *всеобщей* (в качестве Гражданина) лишь в той мере, в какой эта (тотальность) является диалектически-упраздненной. Тотальность (= Всеобщее) в качестве Особенности (то есть Индивидуальности) установлена в (ап) самой-себе лишь как возможная тотальность, не существующая для-себя, только (как тотальность, которая) в своем удерживании-в-существовании (Bestehen) всегда готова к смерти, (тотальность), которая отменяет сама себя, которая существует, правда, как особенная тотальность – в форме семьи, в (форме) частной собственности, в (личном) удовольствии, но таким образом, что это отношение (исключительно особенное, то есть семья, собственность и наслаждение) есть для нее (отношение) идеальное, то отношение, которое обнаруживает себя в момент самопожертвования».

Тезис о том, что Индивидуальность предполагает и включает в себя конечность, или смерть, может быть доказан и иначе.

Всеобщее есть *отрицание* Особенного как такового. Если есть желание преобразовать конкретную сущность (= особенную) в понятие (= всеобщее), в “общее суждение”, то необходимо отделить ее от *hic et nunc* ее эмпирического-существования (эта собака существует здесь и теперь, но понятие “эта собака” существует “везде” и “всегда”). Равным образом, если мы стремимся *реализовать* индивидуальность, преобразуя особенность существования в человеческую всеобщность, то мы должны *реально* отделить человека от его *hic et nunc*. Но для человекообразного *животного* это реальное отделение равносильно смерти, ведь прекращая жить здесь и теперь, оно вообще прекращает свое существование (*умирая*, “эта собака” также оказывается “везде” и “нигде”). Таким образом, реальное проникновение Всеобщего в Особенное есть его окончательное завершение, то есть его действительная смерть. И если *человеческое* существование может быть всеобщим, оставаясь при этом особенным, то есть если Человек способен *существовать* в качестве индивида, то только в той мере, в какой универсальность смерти может быть в нем представлена еще при жизни: идеально – в сознании, которое он имеет, и реально – через добровольный риск для жизни (сознание предполагает риск).

Гегель неоднократно подчеркивает, что именно смерть есть проявление и, если можно так выразиться, окончательная “реализация” Всеобщего в эмпирическом-существовании. Между прочим, он пишет об этом в *Лекциях* 1803–04 гг.; в *Лекциях* 1805–06 гг. и в “Феноменологии духа”:

«Смерть есть аспект раздвоенности рода (на особенность и всеобщность) и полное освобождение конститутивных-элементов (Особенного и Всеобщего); (смерть есть) непосредственное единство наличного-Бытия (Sein), но в своем *понятии* (она есть) универсальное *личное-Я* (*Selbst*), которое *существует в качестве универсальности* (vol. 19., p. 254, l.4 – 8). В смерти – абсолютное могущество, *господин особенного*; то есть общая (= универсальная) воля становится чистым *данным-Бытием* (которое представляет

собой труп гражданина, умершего в интересах Государства) (vol. 20., p. 225, Note 3) Эта Всеобщность, к которой приходит Особенное *как таковое*, есть *чистое данное-Бытие* или *смерть*... Смерть есть завершение, или исполнение (Vollendung), и та главная работа, которую индивид как таковой (то есть как Особенное) выполняет для общества (= Государства, =Всеобщего) (Ph. G., p. 231, 1.31-32; 232, 1.6 – 8).»

Таким образом, возможность смерти (Fähigkeit des Todes) является необходимым и достаточным условием не только человеческой свободы и историчности, но также его универсальности, без которой он не был бы подлинно индивидуальным.

«Настоящее бытие Человека есть его *действие*», – говорит Гегель. Действие – это реализация негативности, которая, с точки зрения феноменологии, обнаруживает себя как смерть. Разумеется, речь идет о смерти добровольной и осознанной, то есть принимаемой *свободно*, без всякой витальной *необходимости*. Подобное принятие смерти происходит в тот момент, когда человек сознательно подвергает риску собственную жизнь, причем делает это исключительно в целях “признания” (Anerkennen), из одного лишь “тщеславия”. Желание признания – это желание *желания*, то есть не какого-либо *данного* (природного) бытия; это желание именно присутствия *отсутствия* такого бытия. Это желание *трансцендирует* природное данное, и в той мере, в какой оно *реализуется*, оно создает бытие транс-природное или *человеческое*. Но это желание может *реализоваться* лишь там, где оно обладает властью большей, нежели природное данное, то есть оно реализуется в той мере, в какой оно *уничтожает* данность. Бытие, подвергающееся уничтожению в соответствии с желанием признания, действительно исчезает; но вместе с ним исчезает и *человеческое* бытие – наступает *смерть* в собственном смысле слова. Именно это уничтожение животного является созданием Человека. Человек, правда, сам уничтожается в *смерти*. Но поскольку эта смерть *длится* в качестве сознательной воли к

смертельному риску в борьбе за признание, Человек удерживается в эмпирическом-существовании в качестве *человеческого* существа, то есть существа, трансцендентного по отношению к *данному* бытию, к Природе.

Таким образом, впервые Человек проявляет (или создает себя) в (данном) природном Мире как участник первой кровавой Борьбы чисто престижного характера. Это значит, что некое существо способно сделать из себя человека только если оно является существом конечным или смертным (то есть “живым”). Это означает также, что некое существо может вести человеческий образ жизни лишь при том условии, что оно способно “реализовать” свою смерть: то есть осознать ее, “выдерживать” ее и иметь силы добровольно ее принять. Быть Человеком – означает для Гегеля иметь возможность и способность умереть. В конечном счете, “подлинным бытием Человека” оказывается его смерть, рассматриваемая в качестве *осознанного* феномена⁷.

Идея кровавой Борьбы за признание, порождающей отношение Раба и Господина, появляется в работах Гегеля к 1802 г. (*Система морали*, v. 7., pp. 445-447). Но особый акцент на этой идее он делает в *Лекциях* 1803–04 гг. Вновь эта тема начинает звучать в *Лекциях* 1805–06 гг. В конце концов, в “Феноменологии духа” (1806) понятие *антропогенного* значения Борьбы и Риска для жизни окончательно обособливается и формулируется совершенно ясно и отчетливо.

Рассмотрим сначала несколько фрагментов из *Лекций* 1803–04 гг.:

⁷ Хайдеггер, повторяя мысль Гегеля, скажет, что человеческое существование (Dasein) есть “жизнь для смерти” (Leben zum Tode). Христианин говорил тоже самое, и задолго до Гегеля. Но для Христианина смерть – это лишь выход за пределы (этой жизни): он не приемлет смерти в собственном смысле слова. Христианский человек не стоит перед лицом Ничто. В своем существовании он соотносится с “другим *миром*”, в сущности – с миром *данным*. Таким образом, он лишен “трансценденции” (= свободы) в гегелевском и хайдеггеровском смысле слова.

Гегель сразу обращает наше внимание на то, что простое чисто “природное” *обладание*, которое можно наблюдать у животных, становится человеческой *собственностью*, то есть *признанным*, закрепленным юридически обладанием лишь в смертельной борьбе за признание. Своей жизнью в этой борьбе рискуют не для того, чтобы обладать оспариваемой вещью, но именно для того, чтобы добиться *признания* своего исключительного *права* на это обладание. Это право становится *реальным*, а “юридический субъект” (= человеческое существо) реализует себя лишь посредством этого риска и, в конечном счете, посредством смерти.

Эту мысль Гегель выражает так:

«Особенное является Сознанием (= Человеком) в той мере, в какой каждая особенность его обладания (Besitzes) и его наличного-бытия проявляется как прикрепленная к своей тотальной сущностной-реальности (Wesen) (как) включенная (aufgenommen) в ее Неразличенность, в той мере, в какой оно *устанавливает* каждый конститутивный-элемент (Moment) *как* (то, что он есть) *сам по себе*; именно это называется Сознанием, идеальным-бытием Мира. Следовательно, нанесение ущерба (даже) одному из этих особенных (элементов) (по своим последствиям) бесконечно; оно представляет собой абсолютное оскорбление, это единичное оскорбление рассматривается как всеобщее, как оскорбление достоинства; и коллизия, возникающая в связи с нанесением ущерба каждой особенной вещи, есть борьба за целое. (Оспариваемая) вещь, (то есть) специфическое-определение, совершенно не рассматривается в качестве какой-либо ценности, в качестве вещи; напротив, она целиком отрицается и является некоей идеальной-сущностью; важно лишь то, что она имеет отношение ко мне, что Я есть Сознание, что вещь теряет свою оппозицию по отношению ко мне (становясь моей признанной собственностью). Оба (противника), признающие друг друга и стремящиеся познать себя как признанную тотальность особенностей, сталкиваются друг с другом в качестве та-

кой тотальности. Важность-и-значение (Bedeutung), которое они сообщают друг другу, заключается в том, что: а) каждый проявляется в сознании другого как то, что исключает всякое *расширение* его особенности (то есть его области обладания); б) в этом своем исключении (или исключительности) каждый, на самом деле, был бы тотальностью. Ни один из них не в состоянии доказать это другому при помощи слов, уверений, угроз или обещаний. Ведь язык есть лишь идеальное существование Сознания, тогда как здесь сталкиваются объективно-реальные-сущности, то есть сущности-абсолютно-противоположные, существующие-только-для-себя, и их отношение есть отношение чисто практическое и объективно-реальное. Способ их признания должен быть объективно реальным. *Следовательно, они необходимым образом должны (müssen) затрагивать друг друга*; тот факт, что каждый утверждает себя как исключительную в особенности своего существования тотальность, обязательно должен стать объективной-реальностью; другими словами, оскорбление необходимо (Vol.19, p. 226, l.6.,p. 227, l. 20). Эта коллизия должна существовать, и она существует (muss und soll), ибо тот факт, что особенное как таковое есть Разум (Vernunft) и Неразличенное, может быть понят лишь в той мере, в какой каждая особенность его обладания и его данного-бытия утверждена в этой Неразличенности; в той мере, в какой оно (особенное) относится к Неразличенному как к целому. Особенное может утвердиться лишь в той мере, в какой оно использует (daraufsetzt) все свое существование для своего сохранения (в качестве собственника), и в этом качестве оно абсолютно неделимо. И это самоутверждение заканчивается только с его смертью (Vol. 19, p.226, Note 3, l.1-7).»

Однако человек должен рисковать своей жизнью в смертельной борьбе за чистый престиж не только для того, чтобы заставить признать свою собственность и утвердиться в качестве собственника (= юридического

лица или субъекта). Он должен делать это и для того, чтобы добиться признания своей реальности и своей человеческой ценности вообще. Таким образом, согласно Гегелю, Человек является по-человечески *реальным* и реально *человечным* лишь в той мере, в какой он *признан* в качестве такового. Именно для того, чтобы быть человеком и утвердиться или проявить себя в качестве такового, Человек должен обладать возможностью и способностью рисковать своей жизнью.

Гегель выражает эту мысль следующим образом:

«Каждый может быть признан другим лишь в той мере, в какой его многообразная “явленность” (*mannigfaltige Erscheinung*) существует в нем неразличенно; (в той мере, в какой он) самоутверждается как бесконечное в каждой принадлежащей ему особенности и отражает всякое нападение вплоть до момента смерти (напавшего). Это нападение обязательно должно иметь место, ведь Сознание (= Человек) обязательно должно иметь своей целью (*auf ... gehen*) это признание; особенные (существа) обязательно должны нападать друг на друга для того, чтобы узнать самих себя (*erkennen*) и (убедиться) в том, что они наделены разумом (то есть являются людьми). Ведь Сознание по своей сущности таково, что тотальность особенного подвергает себя риску в этом акте-становления-другим (*Andereswerden*), что тотальность особенного проявляется в другом-сознании, что подобным же образом проявляет себя и другое сознание, что именно в нем наша собственная для-себя-существующая тотальность обретает свою собственную опору; другими словами, сущность Сознания состоит в том, что оно должно быть признано другим. Но о том, что моя особенная тотальность, существующая в сознании другого как для-себя-тотальность, признана и принята во внимание, я могу узнать лишь через проявление действия (*Handelns*) другого, направленного на мою тотальность; как, впрочем, и другой должен проявить меня в то самое время, как я проявляю его. Если же противники ведут себя негативно (избегая друг друга), если

они остаются в состоянии мира – тогда ни один из них не проявится в другом как тотальность; и данное-бытие одного не проявится как тотальность в сознании другого и не получит здесь ни присутствия (Darstellen), ни признания. Язык, объяснения, обещания – это не признание, ведь язык есть лишь идеальное опосредование (находящееся между двумя членами оппозиции): он исчезает также, как и появляется, он не является перманентным (bleibendes) реальным признанием (vol. 19, p. 226., Note 3., l.15). – Каждый особенный должен утвердиться в качестве тотальности в сознании другого вступив с ним в борьбу с целью сохранения своей особенности, всей своей наличной тотальности, всей своей жизни; и при этом каждый как к своей главной цели должен стремиться к смерти другого. Я способен познать себя как такую особенную тотальность в сознании другого (то есть как индивида или как человеческую личность) лишь в той мере, в какой я утверждаю себя в его сознании как проявляющуюся в исключении им меня тотальность его исключения, другими словами, я утверждаю себя в стремлении к его смерти. Имея целью его смерть, я сам подвергаюсь смертельной опасности, я рискую собственной жизнью. Я допускаю существование противоречия, стремясь утвердить (behaupten) особенность моего данного-бытия и моего достояния; это утверждение превращается в свою противоположность, (а именно в то) что я жертвую всем тем, что имею, а также возможностью всех (будущих) наслаждений и обладаний; то есть я жертвую самой жизнью. Утверждая себя как тотальность особенного, я диалектически-снимаю самого-себя в качестве (опять же) тотальности особенного; я хочу быть признанным в этом расширении моего существования, в моем наличном-бытии и в моем обладании; но получается так, что я диалектически снимаю это существование и получаю признание как наделенный-разумом (= человек), как тотальность лишь в той мере, в какой, стремясь к смерти другого, я рискую своей собственной жизнью и

диалектически снимаю это расширение моего существования, (то есть) тотальность моей особенности. *Таким образом, это признание особенной тотальности ведет к ничто (к смерти).* Каждый, если он является абсолютным Сознанием (= Человеком), обязательно должен познать другого. Каждый необходимым образом должен утвердить себя в отношении другого, так чтобы это отношение проливало ясный свет на его собственную природу; он должен атаковать другого, и каждый может познать другого (если тот является тотальностью = индивидуальностью, человеческой личностью), лишь стремясь довести его до смерти (*bis auf den Tod treibt*); а равно, каждый может доказать самому себе, что он есть тотальность, только стремясь к своей собственной смерти. Если же он остается “по эту сторону” (*innerhalb*) от смерти, если он утверждает в другом, теряя лишь часть того, что имеет, неся потери, но не рискуя самой жизнью, – то он, в таком случае, предстает для другого непосредственно как не-тотальность, в таком случае он не существует исключительно для себя, он становится рабом другого. Если он не идет на смерть и прекращает борьбу (*Streit*) до того, как достигнет смерти, то он в таком случае и сам не утверждает в качестве тотальности, и другого не признает в качестве таковой ...

Таким образом, это признание особенностей является в себе самом абсолютным противоречием: признание есть не что иное, как наличное-бытие Сознания, (взятого) в качестве тотальности, в другом Сознании; но в той мере, в какой (первое) Сознание становится объективно-реальным, оно диалектически-упраздняет другое Сознание (уничтожая его); тем самым признание диалектически-снимает самого себя. Оно не реализует себя, но, напротив, прекращает быть (= существовать) в той же мере (*indem*), в какой оно есть (= существует). И, тем не менее, Сознание, в то же самое время, есть (= существует) лишь как акт-признания другим, и оно, таким образом, является Сознанием лишь в качестве абсолютного числового

единства (Eins), причем оно с необходимостью должно быть признанным в таком качестве; но это означает, что оно всегда должно иметь своей целью смерть другого и свою собственную, и что оно есть (= существует) только в объективной-реальности смерти (vol. 19, p. 228, l. 17., p. 229, l.31, p. 230, l.7-17).»

Следовательно, *человеческая* реальность является, в конечном счете, “объективной-реальностью *смерти*”: Человек не просто *смертен*; он есть воплощенная *смерть*; он *есть* своя собственная смерть. В противоположность чисто биологической “природной” смерти, Человек – это смерть “насильственная”, сознательная или добровольная. Таким образом, человеческая смерть, смерть Человека и, соответственно, всего его подлинно человеческого существования – это, если угодно, *самоубийство*.

Гегель высказывает эту мысль в *Лекциях* 1805 – 06 гг. (vol.20, p.221, l. 34 – 36)⁸:

«Сознанию (= человеку, вовлеченному в Борьбу за признание) (взятому) в качестве сознания, кажется, что его целью является *смерть* другого; но (в себе и для нас, то есть на самом деле) оно стремится к своей собственной смерти; (оно есть) самоубийство, в той мере, в какой оно подвергает себя *опасности*».

Таким образом, только в Борьбе за признание и только посредством риска для жизни, который включает в себя эта последняя, данное-существо (животное) создает себя в качестве существа *человеческого*. Именно бытие Человека “проявляет” или обнаруживает себя как отсроченное самоубийство, как говорил Гегель, “опосредованное” (vermittelt) отрицающим Действием, которое порождает дискурсивное сознание внешнего мира и самого себя. Человек – это бытие, которое уничтожает себя или, по крайней мере, способно на это (Fähigkeit des Todes). Человеческое существование Человека пред-

⁸ Гегель посвящает анализу Борьбы за признание только две страницы (vol. 20, p. 211-213) и, в сущности, не говорит здесь ничего нового.

ставляет собой осознанную и добровольную *смерть* в процессе становления.

В “Феноменологии духа” Гегель снова возвращается к теме Борьбы за признание. Он настаивает на *антропологическом* характере этого процесса: только в этой Борьбе Человек может вывести себя из животного состояния. И Гегель отмечает, что наиболее значимым в этой Борьбе является не стремление убивать, но воля к тому, чтобы подвергать себя опасности без всякой необходимости, без обязательного стремления быть уничтоженным в качестве животного. Посредством смертельной опасности, сопровождающей Борьбу за чистый престиж, достигается *истина* Признания. “Истина”, то есть раскрытая реальность и, следовательно, реальность как таковая. Ведь Человек обладает человеческой *реальностью* только в той степени, в какой он *признан*. Таким образом, в добровольном акте принятия смерти конституируется или создается именно человеческая *реальность*.

В “ФД” Гегель сохраняет приверженность основной идее *Лекций 1803 -04 гт.*, идее о самосоздании Человека в актуализации его смерти, причем эта идея получает в “ФД” дальнейшее развитие. Тем не менее, он отказывается здесь от утверждавшегося им ранее парадокса. Разумеется, он продолжает говорить о том, что смерть означает для человека его полное и окончательное уничтожение (Ph. G., p. 145). Но он больше не настаивает на том, что *реализация* Человека может состояться только в момент действительной *смерти*, то есть только через его *уничтожение*. В вышеупомянутом тексте он недвусмысленно утверждает, что только *риск* может способствовать реализации человеческого существа. Существо, добровольно рискующее своей жизнью, но избегающее смерти, может *жить* по-человечески, то есть продолжать существовать в качестве человека в эмпирическом-существовании (Dasein) в рамках природного Мира.

Именно в момент риска для жизни Человек понимает, что он *смертен* по самой своей сущности, что он не может *существовать* “по-человечески” без того живот-

ного, которое представляет собой фундамент его самосознания.

Человек, вовлеченный в Борьбу за признание, должен остаться в живых для того, чтобы иметь возможность *жить* по-человечески. Но он живет *по-человечески* лишь в той мере, в какой он признан другими. Таким образом, его противник также должен избежать смерти. Борьба должна завершиться до наступления смерти (кого-либо из противников), в противоположность тому, что Гегель утверждал в *Лекциях* 1803–04 гг. (v. 19., p. 229).

В этих *Лекциях* Гегель допускает такую возможность. Она реализуется в тот момент, когда один из противников отказывается от риска для жизни и покоряется другому, становясь его Рабом, то есть наделяя его признанием и не получая взамен такого же признания от него. Но отказаться от риска – значит остаться в пределах животности. Таким образом, Раб не является подлинно человеческим существом, и полученное от него “признание” не может, следовательно, реализовать человечность признанного. Действительное признание может осуществиться лишь посредством... и в *смерти*, которая уничтожает *признающего*, само признание и, наконец, признанного как такового, то есть его человеческую сущность. Отсюда и парадокс.

В “Феноменологии духа” Гегель избегает этого парадокса, допуская человечность Раба и, соответственно, антропологическую ценность Признания, которым Раб наделяет Господина. Но каким образом он обосновывает человечность того существа, которое недвусмысленно *отказывается* подчинить свою животную жизнь человеческому и антропологическому желанию Признания?

Господин “очеловечивается” (реализует себя как Господина, то есть как специфически человеческое существо) получая признание со стороны Раба, причем он принуждает последнего к такому признанию, соглашаясь на “противоестественный” *риск*, от которого отказывается будущий Раб. Что касается самого Раба, то он “гуманизируется” (реализует себя в качестве Раба,

что также является специфически человеческим способом бытия) посредством *сознания*, которое он получает из осознания факта своей конечности, испытывая страх смерти; эта смерть становится для него очевидной *в ходе Борьбы за признание*, то есть как нечто такое, что не является чисто биологической необходимостью.

Так же как Господин, Раб обладает самосознанием, то есть является, в своем эмпирическом бытии, специфически человеческим существом. Разумеется, вначале, “по факту рождения”, Раб обладает человечностью лишь потенциально, тогда как человечность Господина, за счет того, что она действительно признана, является “объективно-реальной”. Но такое положение дел сохраняется лишь в той мере, в какой Человек созидает себя в процессе Борьбы одновременно как Раба и Господина, в какой оба этих последних являются специфически “человечными”. Они являются таковыми в конечном счете лишь в той мере, в какой оба они находятся “в присутствии” их смерти.

Раб реализует и “исполняет” свою человечность, *работая* в услужении у Господина. Этот рабский или подневольный Труд обладает антропогенной ценностью лишь в той мере, в какой он зарождается из Страх смерти и сопровождается осознанием существенной конечности того, кто “служит работая”.

В противоположность Господину, остающемуся навечно зафиксированным в своей господской человечности, Раб развивает и совершенствует свою человечность, изначально поработоченный, он возвышается до дискурсивного мышления и вырабатывает абстрактное понятие свободы; он также создает себя как свободного Гражданина и получает окончательное *удовлетворение*, изменяя данный Мир посредством того Труда, который он совершает, находясь на Службе у сообщества. Именно Раб, а не Господин является Человеком в собственном смысле слова, тем индивидом, который свободно творит Историю. Но не будем забывать и о том, что Рабство и Труд являются свободными и творческими лишь в той мере, в какой им присущ Страх, порождаемый осознанием смерти. В конечном счете, именно это соз-

нение смерти делает человека Человеком и образует последнее основание его человечности.

И если существует феномен смерти и кровавая борьба за признание, то только для того, чтобы имело место “самоубийство” или *добровольный* риск для жизни. Но сам риск, актуализирующийся в Господине, присутствует здесь для того, чтобы Раб получил опыт смерти, раскрывающий ему его собственную конечность. Только жизнь “в присутствии” смерти является “жизнью Духа”, то есть жизнью специфически человеческой, способной достигнуть своего совершенства или полноты удовлетворения.

Человек является тем единственным в мире существом, которое *знает*, что должно будет умереть, поэтому можно сказать, что он *есть* сознание своей смерти: подлинно человеческое существование есть существующее сознание смерти или смерти, осознающая себя. Человек достигает своего совершенства достигая полноты самосознания, он является конечным по самой своей сущности, только в сознательном принятии факта своей конечности достигает он кульминации своего человеческого существования. Именно полное (дискурсивное) понимание смысла смерти конституирует ту гегельянскую Мудрость, которая завершает Историю, сообщая Человеку полное Удовлетворение.

Ведь приближаясь к Мудрости Человек понимает, что только его конечность или его смертность обеспечивают его абсолютную свободу, освобождая его не только от данного Мира, но также и от того бесконечного и вечного данного, которым был бы Бог, если бы Человек не был смертным. Сознание этой абсолютной свободы удовлетворяет ту бесконечную человеческую гордость, которая образует основание его человеческой экзистенции и является вечным двигателем его самоутверждения.

Таким образом, из всего вышесказанного мы можем заключить, что гегельянская антропология представляет собой преодоленную теологию христианства. И Гегель полностью отдает себе в этом отчет. Он неоднократно

подчеркивает, что все утверждения христианской теологии являются абсолютно истинными при том условии, что они должны быть отнесены не к воображаемому трансцендентному Богу, а к живущему в Мире реальному Человеку. Теолог также создает антропологию, но не отдает себе в этом отчета. Гегель лишь приходит к подлинному осознанию того знания, которое называют теологическим, объясняя, что реальным объектом этого знания является не Бог, а исторический Человек, или, как он любит говорить: “Дух народа” (Volksgeist).

Между прочим, эта концепция находит свое наиболее ясное выражение в гегелевских *Лекциях* 1805–06 гг. (vol. 20., p. 268, l. 7 – 21):

«Религия (вообще) есть Дух, представленный (как внешняя-сущность) (vorgestellter); (она есть) личное-Я (Selbst), которое не может совместить (nicht zusammenbringt) свое чистое сознание со своим объективно-реальным сознанием (и) для которого содержание последнего противопоставлено (в нем) содержанию первого как внешняя-сущность. (Другими словами, Верующий – это человек, который не знает, что тогда, когда он думает, что говорит о Боге, он на самом деле говорит о себе)... Идея абсолютной (или христианской) религии – это спекулятивная идея о том, что личное-Я (или) объективно-реальная-сущность есть мышление, (что) сущностная-реальность (Wesen) и данное-бытие (Sein) (есть) нечто тождественное. Данное положение утверждается (= находит свое выражение) в том факте, *что Бог (то есть) трансцендентная (jenseitige) абсолютная сущностная-реальность становится Человеком*, этим (здесь существующим) *объективно-реальным бытием*; а также в том, что эта объективная-реальность диалектически-упраздняется и становится преодоленной (реальностью), (что) Бог является (с одной стороны) объективной-реальностью (изолированной данностью) и (с другой стороны) диалектически упраздненной, то есть универсальной объективной-реальностью, то есть тем, что называется Духом народа; только в качестве непосредст-

венного (то есть в качестве представленного (*vorge-*
stellt) как отдельный человек по имени Иисус) он
(Бог) является Духом (христианского) сообщества.
Таким образом, утверждение “Бог есть Дух” *состав-*
ляет содержание этой (христианской) религии».

Гегель соглашается с Христианством в том, что “Абсолют” или Тотальность *существующего*, является не Идентичностью, наличным-Бытием, Субстанцией или Природой, а Духом, то есть Бытием, раскрытым в Речи или в дискурсивном Разуме (*Logos*). Но для Христианина этот “абсолютный” Дух есть трансцендентный Бог, тогда как для Гегеля он есть Человек-в-Мире. Это радикальное и неустранимое отличие в конечном счете сводится к тому, что христианский Дух представляется вечным и бесконечным, тогда как Дух, о котором пишет Гегель, является существенно конечным или смертным. Именно тогда, когда в теологию вводят идею смерти, она трансформируется в антропологию. Только принимая эту идею буквально, а именно – преодолевая понятия вечной жизни и воскрешения, можно прийти к *подлинной*, то есть гегелевской антропологии.

Гегель прекрасно понимал это, о чем свидетельствует его интерпретация евангельского мифа, содержащаяся в Примечании, которое относится к процитированному выше отрывку (*vol. 20, p. 268, Note 3* (две последние строки)):

«Умирает не этот-человек, но *божественное* (как таковое); именно по этой причине (*eben dadurch*) это божественное становится Человеком».

Таким образом, доказывая, что сознание, самосознание, разумная воля и дискурсивный разум включают в себя и предполагают конечность или смерть, Гегель доказывает, что “абсолютный Дух” или тотальность раскрытого Бытия, есть не вечный Бог, творящий Мир из Ничто, но Человек, отрицающий навечно данный природный Мир, в котором он сам рождается и умирает в качестве исторического человечества.

В конечном счете Бог христианской теологии (как результат античного или языческого развития) – это

вечно идентичное себе данное-Бытие (*Sein*), реализующее и раскрывающее себя в природном Мире, который лишь обнаруживает сущность и потенцию к существованию Бытия, которое *есть*. Человек Гегеля, напротив, есть Ничто (*Nichts*), которое уничтожает данное-Бытие, существующее как Мир, и которое, в этом уничтожении данного, уничтожает (как реальное историческое Время или История) самого себя.

Последним основанием природного или “божественного” эмпирического-существования (*Dasein*) является *данное-Бытие* или возможность (*Macht*) бесконечно пребывать в *идентичности* с самим собой. Последним основанием человеческого эмпирического существования, напротив, является тот самый источник и основание человеческой реальности, а именно – *Ничто* или власть *Негативности*, которая реализуется или проявляется лишь в трансформации данной *идентичности бытия* в творческое *противоречие* “диалектического” или исторического *становления*, где существование проявляется лишь в Действии (которое, если угодно, является сущностной-реальностью или “сущностью” Человека) и где агент действия не является тем, что он *есть* (как данное), и *есть* то, чем он не является (изначально). Если Природа или “Бог” имеют Бытие, которое *есть* (в качестве реального или “физического” Пространства), то Человек есть Ничто, которое “*ничтожествует*” (в качестве Действия или реального, “исторического” Времени), “диалектически упраздняя” то, что *есть* и *создавая* то, чего нет. Это основная, центральная идея гегелевской философии, – идея о том, что фундаментом и источником человеческой объективной реальности (*Wirklichkeit*) и человеческого эмпирического существования (*Dasein*) является Ничто, которое проявляет или раскрывает себя как отрицающее или творческое, свободное и сознательное Действие, – эта идея наиболее ясно выражена в прекрасном “романтическом” тексте *Лекций* 1805 – 06 гг., которые Гегель читал в то самое время, когда писал “Феноменологию духа”.

Вот этот текст (vol. 20., pp. 180, l.24, – 181, l. 8):

«Человек есть эта ночь, это пустое Ничто, которое целиком содержится в своей нераздельной-простоте (Einfachheit): богатство бесконечного множества представлений, образов, ни один из которых не ведет прямо к духу, образов, которые существуют лишь в данный момент (gegenwartig). Здесь существует именно ночь, внутреннее-или-интимное (Innere) Природы: – *чистое личное-Я*. Оно распространяет ночь повсюду, наполняя ее своими фантазмагорическими образами: здесь вдруг возникает окровавленная голова, там – другое видение (Gestalt); потом эти призраки также внезапно исчезают. Именно эту ночь можно увидеть, если заглянуть человеку в глаза: (тогда взгляд погружается) в ночь, она становится *ужасной* (furchtbar); (тогда) перед нами предстает (hängt entgegen) ночь мира.

Власть (Macht), извлекающая из этой ночи образы и ниспровергающая их обратно, проявляется как само-полагание (Selbstsetzen), (то есть свободное творчество), внутреннее сознание, Действие (Tun). Именно в этой ночи скрывается сущность-существующая-как-наличное-бытие (das Seiende); но (диалектическое) движение этой власти также здесь присутствует.»

Диалектическое движение власти, поддерживающее в Бытии Ничто, то есть Человека – это История. И сама эта власть реализуется и обнаруживается в качестве отрицающего или творческого Действия: того Действия по отрицанию данного, которое является самой сущностью Человека, действия Борьбы, которое создает исторического Человека; и Действия по отрицанию данного, то есть того природного Мира, в котором живет животное, в котором действие Труда создает Мир культуры⁹, за пределами которого Человек

⁹ Введенный в заблуждение монистической онтологической традицией, Гегель иногда применял к Природе свой анализ человеческого или исторического существования. Он писал, что все то, что есть, есть, в конечном счете, уничтожение Ни-

есть лишь чистое Ничто и в котором он отличается от Ничто лишь временно.

что (что не имеет никакого смысла и ведет к совершенно несостоятельной философии природы). Он, например, утверждает это в *Лекциях* 1805-06 гг., разворачивая свою философию Природы (под влиянием Шеллинга): «Сумерки – это Ничто; они не существуют так же, как пространство и время; – вообще, все есть Ничто» (vol. 20., p. 80, l. 5-6). – Хайдеггер вновь обращается к гегелевской тематике смерти; но он игнорирует сопутствующие темы Борьбы и Труда; к тому же его философия совершенно упускает из виду проблему Истории. – Тема Борьбы и Труда была центральной для Маркса, причем его философия по самой своей сущности является “историчистской”; однако он игнорирует тему смерти (допуская, тем не менее, что человек смертен); вот почему он не замечает (я уже не говорю о некоторых “марксистах”), что Революция – не только в действительности, но еще и по самой своей сущности – всегда является кровавой (гегелевская тема Террора).

Послесловие переводчика

Александр Кожев (Кожевников) (1902, Москва – 1968, Брюссель) – французский философ русского происхождения, получивший признание через свою оригинальную интерпретацию учения Гегеля. Образование Кожев получил в Германии, обучаясь в университетах Гейдельберга (где под руководством Ясперса подготовил свою диссертацию о Соловьеве) и Берлина, после чего занимался в Высшей школе практических исследований у другого выходца из России, известного специалиста в области философии науки А. Койре. Свои знаменитые “Лекции по Феноменологии духа Гегеля” Кожев читал в период с 1933 по 1939 гг.¹ В качестве книги, вышедшей в редакции Раймона Кено под названием “Введение в чтение Гегеля”, они увидели свет в 1947 г.² В этом же издании были опубликованы и несколько лекций Кожева: о соотношении историко-диалектического метода и гуссерлевской феноменологии и по проблеме истолкования Гегелем понятия смерти, – чей перевод предлагается вниманию читателя настоящим изданием.

Лекции интересны уже тем, что Кожев продолжает в них достаточно популярную тогда во Франции традицию нового толкования гегелевских текстов, которую позже стали обозначать как французское неогегельянство. Исследования Кожева в этом смысле стоят в одном ряду с работами Валя, Ипполита и Сартра. Однако, несмотря на значительное влияние феноменологии Гуссерля, которое без труда прослеживается во всем тексте лекций, движение Кожева в сторону Гегеля было гораздо более последовательным и отчетливым, чем у его предшественников. Последовательное, глубокое проникновение Кожева в гегельянскую тематику, наряду с заметным присутствием идей Гуссерля, отмечено явным влиянием марксизма, хо-

¹ Слушателями этих лекций были Р. Кено, Арон, Батай, П. Кюссовский, Лакан, Мерло-Понти, Сартр, Валь и др.

² Среди других значительных работ Кожева можно отметить следующие: *Zum Problem einer diskreten Welt* (1929), *Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne* (1932) (два текста, написанные под влиянием идей А. Койре), *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (1943), посмертно изданную книгу *Le concept, le temps et le discours* (Paris, Gallimard, 1991).

тя сам автор упоминает Маркса нечасто.

Свой курс Кожев начинает с интерпретации 4-го параграфа “Феноменологии Духа”, исходя в толковании Гегеля из гуссерлевского понимания философского метода. Обыгрывая название основного труда Гегеля, Кожев говорит, что “гегелевский метод является феноменологическим в гуссерлевском смысле этого слова”. Как утверждает здесь Кожев, о методе Гегеля можно вполне сказать все то, что сказано о методе Гуссерля. Правда последний, по мнению Кожева, совершенно необоснованно противопоставлял свой метод гегелевскому, которого, на деле, просто не знал.

Кожев здесь делает акцент на том, что и метод Гегеля и метод Гуссеря являются чисто описательными процедурами, не вступающими в противоречие с реальностью, не претендующими на ее подчинение, изменение, преобразование. А ведь именно так традиционно трактуется метод гегелевской философии. Кожев начинает лекции с противоположной интерпретации. Он утверждает, что метод Гегеля абсолютно “эмпиричен”. Гегель, по мнению Кожева, лишь описывает реальное, описывает только то, что он видит, ничего при этом не прибавляя и не убавляя. Метод Ученого, о котором пишет Гегель, заключается лишь в том, чтобы вовсе не иметь никакого метода или свойственного “Науке” предзаданного способа мышления или рассмотрения предмета. Такой “метод” требует лишь того, чтобы “отдаться” жизни предмета, погрузиться в него, никак его не изменяя. Более того, на первом этапе своих рассуждений Кожев вообще утверждает, что “метод Гегеля ни в коей мере не является диалектическим” (но если все-таки да, то лишь в той мере, в какой диалектична сама реальность). Следовательно, диалектика присуща только реальности, а реальность лишь “раскрывается” гегелевской философией. Кожев даже утверждает, что Гегель вообще был первым из философов, кто оставил диалектический метод, кому удалось достичь цели собственной философии, т. е. абсолютного знания, которое является абсолютной целью и концом Истории.

Этот окончательный финал знаменует собой завершение всех философских споров. Научное движение, как и развитие истории, приходят к своему финалу. Однако в высшей степени примечательно, что Кожев, наряду с отрицанием гегелевской диалектики и утверждением пассивного созерцательно-

го и описательного характера его философствования выдвинул здесь также радикальную активистскую трактовку социальных и антропологических аспектов его учения. Центральным здесь становится тезис о необходимости “приведения в соответствие Бытия и Мышления”. Обращая внимание на то, что в гегелевском дискурсе “полному” достижению абсолютной истины предшествует прохождение ряда истин “относительных”. Кожев связывает успех в деле достижения этой “полной” истины с определенными целенаправленными усилиями людей. Мысль становится ложной либо истинной в зависимости от того контекста, в который помещают ее определенные человеческие действия.

Так, мысль о необходимости уничтожить какой-нибудь социально-политический строй становится не заключающей в себе никаких заблуждений истиной в тот момент, когда восставшим людям наконец удастся уничтожить этот строй. Человек, убивший короля (или царя), считается убийцей либо героем в зависимости от того, развязало ли это убийство успешную революцию, или же убийца был наказан законом, а мятеж своевременно подавлен.

Таким образом, на наших глазах гуссерлевский феноменологический чисто описательный метод, широко декларируемый в начале лекций постепенно уступает место все более заинтересованному взгляду на окружающую действительность. Читатель может наблюдать постепенную трансформацию феноменологии в понимании Гуссерля в собственно гегелевскую феноменологию. Все еще рассуждая о чисто описательном характере гегелевской философии, Кожев постепенно переводит рассуждение в активистскую и конкретно-историческую плоскость. На первый план выходят антропологические, антропогенные и социально-исторические проблемы. Хотя и у Гегеля, и у Кожева настойчиво звучат темы конца истории, абсолютной финальной мудрости и т. п., тем не менее в рассуждениях Кожева видна отчетливая тенденция к тому, чтобы постепенно освободить и гегелевский, и свой собственный дискурс от апокалиптических мотивов. Кожев здесь, освобождая дискурс Гегеля от излишних христианских наслоений, особенно присущих раннему гегелевскому творчеству, во многом повторяет путь молодого Маркса. “Введение истории в философию – пишет Кожев, – является

главным и решающим открытием Гегеля”. Кожев утверждает, что процесс восхождения человека к абсолютному знанию у Гегеля развивается как история участия людей в этом всемирно-историческом процессе. Рассуждая о гегелевском понимании самосознания Кожев, по сути, антропологизирует его. Движение всей человеческой истории Кожев объясняет “всепроникающей потребностью”.

В вышеупомянутой интерпретации четвертого параграфа “Феноменологии духа” Гегеля Кожев дает достаточно радикальную и социально ангажированную трактовку гегелевской “диалектики раба и господина”, подчеркивая при этом ее исключительно антропогенный характер. Главное условие господства – борьба не на жизнь, а на смерть. Более того, Кожев подчеркивает, что важна сама готовность к борьбе, готовность идти на риск без каких бы то ни было витальных биологических мотивов. Основной мотив борьбы – признание в человеческом сообществе, что только и может дать борющемуся полное удовлетворение. Кожев также подчеркивает динамичный, взаимооборачиваемый характер дуалистической гегелевской схемы рабства-господства. Раб – это не кто иной, как участник борьбы, выбравший не риск, а возможность сохранить жизнь в ее чисто биологическом понимании.

Тем не менее, согласно Кожеву, господин, в его статичности и самоуспокоении, представляет животное начало в человеке в большей степени, чем раб. Последний имеет перед собой горизонт господства, задающий его жизни некий проект по превращению в господина. Поэтому раб, при условии, что он не отказывается от борьбы за господство, оказывается более “человечным”, чем его господин.

Надо сказать, что Кожев никогда не принадлежал французской университетской элите. Свои научные занятия он совмещал с работой государственного чиновника в Министерстве внешней торговли. Он никогда не погружался в профессорскую среду, сохраняя живые контакты с внешним миром, отслеживая социальные и политические процессы своего времени. Возможно, именно этим обстоятельством объясняется его “более свободное” отношение к тексту Гегеля, свободное от самодовлеющего профессорского академизма. Он говорил устами Гегеля, ретранслировал существенное идейное содержание его концепции, заботясь более

не о букве, а о духе гегелевского учения.

Будучи не заинтересован в академической карьере и культурном успехе, Кожев менее всего заботился о верности идеалам политкорректности. Широко известны его рассуждения о природе войн, приведенные в предлагаемой книге. Вообще кульминацией и главной смысловой точкой “борьбы за признание” Кожев считал революцию, рассматривая вслед за Гегелем в качестве примера Великую французскую революцию и Наполеоновские войны. Студенческую парижскую весну 1968 Кожев воспринял с нескрываемым презрением, объявив этот бескровный бунт “ребяческими забавами сынков обеспеченных родителей”. Известна его ремарка на восторги бравурным маем 68-го, адресованная Раймону Арону: Кожев, поинтересовавшись количеством жертв и узнав, что таковых нет или почти нет, ответил, что революций без жертв не бывает. В представлении Кожева социальная борьба обязательно должна быть кровавой, что только и может служить критерием ее реальности. Словесных дискуссий и словесных жертв в качестве социальных аргументов он не признавал, о чем не раз упоминает в “Лекциях”. Он был если не исполнителем, то, как минимум, последовательным сторонником реальной работы над социумом, а не перманентного оправдания наличной социальной реальности.

Бесспорно, Кожев не был революционером, левым или даже политиком. Но окружавшая его буржуазная Европа, Европа вечных социальных компромиссов и самодовлеющего партикулярного интереса внушала ему еще больший пессимизм, чем даже исторически нелюбимая им советская модель общества. Он не выступал с актуальными статьями на страницах газет, не пытался стать во главе сомнительных политических объединений или эстетских кружков, с нескрываемым пессимизмом наблюдая за измельчанием явлений жизни, политиков, идей, конфликтов. Можно сказать, что в современной философской традиции он является одним из самых последовательных пессимистов, однако, его пессимизм выглядит во сто крат достойнее казенного наигранного оптимизма большинства его философских современников.

И. Фомин

Научное издание

Кожев, Александр
Идея смерти в философии Гегеля
Пер. с франц. и послесловие И. Фомина

Художник В. Коршунов
Корректор – Д. Лунгина
Изготовление оригинал-макета
ООО «Издательство “Логос”»

ООО «Издательство Логос», Издательство “Прогресс-Традиция”.
Реализация – книжный магазин “Гнозис”

Москва, Зубовский бульвар 17,
Тел. 247-17-57

ЛР № 065364 от 20.08.1997

Сдано в набор 20. 08. 1998. Подписано в печать 25. 08. 1998.

Формат издания 60×90/16. Бумага офсетная.

Гарнитура «Garamond». Тираж 5000 экз.

Заказ № 4183

Отпечатано с оригинал-макета в ИПП “Отечество”,
107143, Москва, Открытое шоссе, 18.

Безоговорочное принятие факта смерти или человеческой конечности представляет собой фундамент всего гегелевского мышления, которое лишь выводит из признания этого факта все свои заключения, в том числе и самые отдаленные. Согласно этой гегелевской мысли, лишь добровольно принимая угрозу смерти в Борьбе, ведущейся из соображений чисто престижного характера, Человек впервые проявляет себя в природном Мире; только смиряясь с мыслью о смерти и раскрывая ее в своем дискурсе, человек приходит в конечном счете к абсолютному Знанию или к Мудрости, завершая таким образом Историю.

Отталкиваясь именно от идеи смерти, Гегель создает свою Науку, или «абсолютную» философию, и только эта последняя способна, с философской точки зрения, понять факт существования в Мире конечного существа, осознающего свою конечность и иногда использующего это знание.

Александр Кожев

Из полного текста двух последних лекций курса
Introduction à la lecture de Hegel
(1933—34)

ЛОГОС

