

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2022-11-2-720-734>

АЛЕКСАНДР КОЖЕВ

ЗАМЕТКА О ГЕГЕЛЕ И ХАЙДЕГГЕРЕ*

ИВАН КУРИЛОВИЧ (*пер. с фр.*)

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник.
Российский государственный гуманитарный университет.
125047 Москва, Россия.

E-mail: kurilovich.i@rggu.ru

ALEXANDRE KOJÈVE

NOTE ON HEGEL AND HEIDEGGER

IVAN KURILOVICH (*trans. from French*)

PhD in Philosophy, Senior Researcher.
Russian State University for the Humanities.
125047 Moscow, Russia.

E-mail: kurilovich.i@rggu.ru

Дельп действительно сравнивает Хайдеггера и Гегеля. И он даже говорит: «В значительной степени хайдеггеровское Dasein является лишь переносом (*verendlichte Parallele*) Гегеля в конечное» (Delp, 1935, 56, п. 41). К сожалению, Гегель продолжает быть для Дельпа «панлогистом», этой коварной выдумкой Шеллинга, которому почти удалось искоренить из истории философии подлинную гегелевскую мысль. Так, говоря о Хайдеггере, Дельп *противопоставляет* Гегелю то, что — на самом деле — является глубоко и сущностно гегелев-

* Оригинал: Kojève, A. (1993). Note sur Hegel et Heidegger. *Rue Descartes*, 7, 35–46.

За поддержку данного перевода и предоставление прав на его публикацию благодарим наследницу Александра Кожева Нину Кузнецову и издательскую группу Numensis©, включая издательский дом Presses universitaires de France (PUF©). — *Прим. пер.*

ским. Ему также удается сделать Хайдеггера «последовательным антиподом» (Delp, 1935, 79) Гегеля: «Гегель гипостазирует позитивное, *бытийную* составляющую (*Seins-Komponente*) человека; Хайдеггер гипостазирует негативность, *конечно-ограниченную* составляющую (*Endlichkeits-Beschränkungs-Komponente*)» (Delp, 1935, 80). Но это противопоставление показывает лишь одно: полное непонимание Дельпом Гегеля. Не имея здесь возможности настаивать на этом, мы, однако, хотели бы перевести некоторые тексты, которые ясно показывают, в чем антропология Хайдеггера родственна гегелевской.

«Это отрицательно абсолютное, чистая свобода, есть — в своем явлении (*Erscheinung*) — смерть, и благодаря способности (*Fähigkeit*) к смерти субъект открывает себя (или удостоверяется) (*erweist sich*) свободным и всецело возвышающимся над всяким принуждением» (Hegel, 1913, 370)¹. «Тотальность как определенная единичность [т.е. свободная и историчная человеческая особь, *Dasein* как *je-meines* <всегда мое> у Хайдеггера]² полагается в (*an*) ней самой только как возможная [тотальность], не является для себя сущей <*comme un être-statique-isolé* — как изолированное статичное существо> (*nicht fürsichseiende*) и в своем существовании (*Bestehen*) только такая [единичная тотальность], которая всегда готова к смерти, которая совершила акт самоотречения [*Verzicht*] <...>» (Hegel, 1932, 231)³.

¹ Перевод на русский язык слов Гегеля с французского перевода Кожева приближен к переводу с немецкого, сделанного М. И. Левиной (Hegel, 1978, 227). Ср. с переводом А. Г. Погоняило более ранней версии толкующего перевода Кожева на французский той же цитаты из Гегеля: «Этот отрицательный-или-отрицающий Абсолют [*Absolu-négatif-ou-négateur*], чистая свобода, в своем явлении (*Erscheinung*) есть смерть; благодаря своей способности (*Fähigkeit*) умереть Субъект [= Человек] оказывается (*erweist sich*) свободным и бесспорно стоящим выше (*erhaben*) любого принуждения (*Zwang*)» (Kojève, 2003, 641–642). — *Прим. пер.*

² Здесь и далее внутритекстовые примечания и вставки, в том числе в цитатах, обособленные круглыми (...) и квадратными [...] скобками, принадлежат автору, А. Кожеву. Внутритекстовые добавления переводчика, включая фрагменты на языке оригинала или, наоборот, перевод на русский язык терминов, не переведенных Кожевом на французский с немецкого языка, оформлены угловыми скобками <...>. — *Прим. пер.*

³ Цитата из 22-го фрагмента „Es ist absolut notwendig“ гегелевских йенских черновиков к курсу 1803–1804 гг. В переводе на русский язык при разночтениях между немецкоязычным оригиналом и франкоязычным переводом Кожева мы здесь и далее оставили приоритет за текстом Гегеля. Сверка с оригиналом по изданию (Hegel, 1986, 222), за помощь в разборе отдельных понятий благодарю А. А. Тащиана. Также за дискуссии о переводческих решениях я благодарю Е. А. Шестову и М. Д. Голубова. Перевод сопровождается переводческими решениями Кожева в угловых скобках. Хотя прямого устоявшегося перевода фрагментов с немецкого на русский язык нет, имеется по меньшей мере два перевода второй руки —

«Акт-признания (*anerkennen*) единичности тотальности приводит, таким образом, к ничто смерти. <...> Нельзя узнать, является ли [или нет] другой тотальностью [т. е. *Dasein*], иначе как доведя его до смерти. Так и обнаружить себя самого (или удостовериться) тотальностью можно лишь приведя себя к смерти» (Hegel, 1932, 299). «Человек есть эта ночь, это пустое ничто, которое содержит все в своей простоте. <...> Эта ночь видна, если заглянуть человеку в глаза. <...> Сила (*Macht*), которая извлекает образы из этой ночи или погружает их в нее: самополагание (*Selbsetzen*), внутреннее (*innerliches*) сознание, делание (*Tun*). <...⁴> Сущее <*Ce-qui-est-comme-donnée-statique* — то,-что-есть-как-статично-данное> (*das Seiende*) ушло в эту ночь; но и движение этой силы тоже положено» (Hegel, 1931, 180)⁵. «Если бы сознание [т. е. хайдеггеровское *Dasein*] представляли себе [как это делает сам Гегель] выходящим за эти пределы [его врожденно определенной природы, которая есть его *Sein*, его статично данное бытие <*être-statique-donné*>, т. е., говоря по-хайдеггеровски, которая есть *Vorhanden-sein* его *Da-sein*] и желающим претворить в действительность какое-то другое содержание [чем содержание этой врожденной природы, этого *Vorhanden-sein* Хайдеггера, которое Гегель называет также *Nichtgetanhaben* — Не-сделанное-человеком], то его представляли бы себе как ничто, устремляющееся (*hinarbeitend*) в ничто» (Hegel, 1921, 261)⁶.

Вообще, «[н]а мой взгляд <...> все дело в том, чтобы понять и выразить истинное [т. е. бытие совершенно открытое себе самому посредством логоса, осмысленной речи] не как субстанцию только, но равным образом и как субъект. <...> Живая субстанция <...> как субъект здесь чистая простая негатив-

не с гегелевского оригинала, а с французского перевода, который сделал Кожев для двух последних лекций 1933–1934 гг., приводим обе версии для сравнения:

«Тотальность [=Всеобщее] как некое Единичное [т. е. Индивидуальность] положена в (an) себе самой в качестве тотальности только возможной, для-себя-не-существующей, положена только как всегда открытая смерти, в своем пребывании (*Bestehen*) отрекшейся от себя...» (цит. по: Kojeve, 2003, 701).

«Тотальность (= Всеобщее) в качестве Особенности (то есть Индивидуальности) установлена в (an) 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...» (цит. по: Kojeve, 1998, 183). — Прим. пер.

⁴ В цитировании Кожевом Гегеля в перечислении отсутствует «раздвоение». — Прим. пер.

⁵ Ср.: (Hegel, 1970, 289). — Прим. пер.

⁶ Ср.: (Hegel, 2000, 203). Пропуск в цитировании у Кожева и его термины в угловых скобках, внутритекстовые комментарии Кожева — в квадратных. Гегелевские выделения курсивом сняты целиком, так как Кожев им при цитировании не следует. — Прим. пер.

ность» (Hegel, 1921, 12)⁷. И эта негативность (или свобода), это отрицательно абсолютное есть — в своей отдельности — смерть, или ничто (*Nichts*) (Hegel, 1920, 110). То, что преобразует *субстанцию* в *субъект* — Хайдеггер сказал бы: *Vorhandensein* в *Dasein* — т. е. бытие, которое *есть* только (в пространстве или как пространство) в существе, которое открывается себе самому как существо, которое открывает бытие (во времени или как время); то, что полагает *тотальность возможного* (т. е. несуществующего в пространстве) как *единичность*, которая длится во времени (или — еще лучше — как время); одним словом, то, что делает только лишь природное существо существом человеческим, т. е. историческую свободную особь, сознающую бытие и свое бытие, — это именно сущностная *конечность* бытия, которая открывается себе самой как таковая, как смерть.

Этого будет достаточно, чтобы предъявить любому, кто мало-мальски знает философию Хайдеггера, насколько она родственна философии Гегеля. В этой последней можно найти почти все те идеи, которые называют специфически хайдеггеровскими — или кьеркегоровскими, ницшеанскими и др. Что человеческое бытие (*Dasein*) есть, по сути, бытие-в-мире (*In-der-Welt-sein*); что *мир* человека (*Welt*) существенным образом отличается от *природы* (*Natur: Vorhandensein*) тем, что он преобразован или, по крайней мере, открывается/рассматривается как преобразованный трудом (*Zuhandensein*); что в основании понимания (*Verstehen*), речи (*Rede*) или разумного мышления есть практическое-и-чувственное, а не чисто «теоретическое» присутствие (*Befindlichkeit* <расположение>) человека в своем мире; что тотальность бытия открывается человеку только в и посредством ужаса (*Angst*)⁸, который ему открывает его конечность, его смерть; что человеческое-бытие есть не просто некое существо, которое *есть* в пространстве, но также — и прежде всего — есть некое ничто, которое в качестве времени ничтожит; что в плане человеческого сознания это ничтожение проявляется в форме героической-решимости (*Entschlossenheit*)⁹ принять уничтожение человеческого в собственном смысле

⁷ Ср.: (Hegel, 2000, 15). — Прим. пер.

⁸ Перевод *Angst* (по-французски у Кожева *l'angoisse*) собственной смерти именно как «ужаса», а не «страха», «тревоги» или «жути», и отличие от «боязни» (*Furcht*) обсуждался Кожевом специально на русском языке, см.: (Kojève, 2007, 115, 128, 429, 451). — Прим. пер.

⁹ Ср. перевод *Entschlossenheit* — «решимость» и «разомкнутость» (в переводе Бибихина) — на французский язык Кожева (*résolution-héroïque*) с предложенным десятью годами позднее переводом Койре (1946) (*résolution-ouverture*): «Термин *Entschlossenheit* обозначает “разрешение”: но, подчиняясь игре предлогов, мы получаем *Ent-schlossenheit* противопоставленным *Ver-schlossenheit* — закрытости, то есть открытость. “Разрешение” дает нам возможность

слова — т. е. как времени и чистой возможности, а не реального — в и посредством активной *реализации* (т. е. *опространствления*) своих сущностных возможностей; все эти и многие другие вещи являются чисто гегелевскими.

Если мы здесь это упоминаем, то не для того, чтобы обесценить работу Хайдеггера или — что было бы совсем смешно — представить ее плагиатом. Мы лишь хотим подчеркнуть ее *философскую* ценность, показывая, что идеи, которые у него обнаруживаются, могут быть прямо отнесены — минуя мифологическую поэзию Кьеркегора или Ницше — к идеям человека, который, вне всякого сомнения, мыслил как философ и который, безусловно, входит в число величайших философов человечества. И, еще раз — лишь при сравнении с Гегелем можно увидеть, что имеется у Хайдеггера философского и философски нового. Итак, нам кажется, что это новое существует и существует как несомненный вклад в философию. Этот новый вклад состоит в решительном принятии онтологического *дуализма*, сущностного различия и онтологической несводимости между бытием-человеческим (*Dasein*) и бытием-природным (*Vorhandensein*). Разумеется, это различие часто утверждалось, прежде всего с приходом иудео-христианской мысли; но до настоящего времени мы не знаем ни одной *философии*, т. е. ни единой *онтологии*, которая допускала бы два несводимых способа быть. Кантианская революция только проложила путь для этой дуалистической онтологии, и с тех пор никто не вступал на него. Что до Гегеля, он никогда не хотел признавать саму возможность поставить под вопрос традиционный монистический постулат: все, что есть, есть одним и тем же образом. И его онтология — целиком — не что иное, как провал, грандиозный, но полный. Его онтология, которая одна только и должна служить основой естественным наукам, не учитывает его антропологию, его феноменологическое описание человека конечного, ничтожащего, отрицающего, который *есть* время. Но в его случае традиционная онтология, расстроенная в самих своих основаниях введением Негативности в ее антропологическом изводе, также перестает объяснять и неизменное существование пространственного (в трех или четырех измерениях) природного бытия. С тех пор философия не могла выйти из тупика гегелевской онтологии, предпочтя вовсе оставить онтологию и тем самым перестав существовать как философия в сильном смысле слова. Сподвигнутый гуссерлевским переоткрытием философии, Хайдеггер первый — после Гегеля — заново поставил онтологический вопрос во всей его

помыслить тайну. М. Корбэн переводит *Entschlossenheit* как “принятое решение”. На мой взгляд, лучше было бы “решившееся приятие”» (Koyré, 1999, 113–136). — *Прим. пер.*

полноте. И он первый, кто поставил его, не держась за якобы очевидный принцип монизма. Конечно, его онтология — еще лишь программа. Но эта программа такова, что ее реализация исключает опасность возврата к уже пройденному, т. е. к онтологическому монизму, который — с Гегелем — кажется, исчерпал все свои возможности. И эта программа, как кажется, не исключает возможность реализации онтологии, которая будет наконец принимать во внимание истины человеческого существования, мифологически выраженные в Библии, феноменологически описанные Гегелем и в основном принятые современными мыслителями вообще и Хайдеггером в особенности.

Однако Хайдеггер не довольствовался переложением феноменологического содержания «Феноменологии духа» на современный язык (разве что на немецкий). Он его ощутимо преобразовал. И, что нам кажется серьезным и опасным для онтологии в будущем, преобразовал, удаляя или, точнее, смягчая все, что относилось к моменту самой Негативности, составлявшему отличительный момент человеческого в гегелевской антропологии.

По сути, хайдеггеровская антропология открывает три / основывается на трех первичных и несводимых категориях (или *Existentiale* <экзистенциалах>): *Befindlichkeit* <расположение>, *Verstehen* <понимание> и *Angst* <ужас> (*Rede* <речь> — логос — в свою очередь выводится из первых двух). Эти категории соответствуют трем первичным и несводимым категориям антропологии Гегеля: *Begierde* <желание¹⁰>, *Arbeit* <труд> и *Kampf auf Leben und Tod* <борьба не на жизнь, а на смерть>. Но в каждой из этих трех категорий активно-отрицающий момент Хайдеггером смягчен. *Befindlichkeit* — это человек, сведенный до чувства *своего* бытия и *долженствования-быть* (*dass es zu sein hat*). *Begierde* — ровно то же, но и еще кое-что: человек, который есть — и должен быть — в *отрицании, подавлении, активном уничтожении* того наличного бытия, которое не его, которое не является им; человек именно в качестве человека есть лишь в — и посредством этого активного отрицания не-человеческого наличного бытия. *Verstehen* (и осмысленная речь) — это человек, который активно воплощает замысел <*un but*> (*Entwurf* <набросок>), тем самым овладевая вещью и становясь ее владельцем, ее *поняв* (т. е. ее *назвав*). Это очень точно соответствует тому, что Гегель говорит о *труде* (*Arbeit*). Но он настаивает на том факте, что труд всегда есть активное *отрицание* наличной формы внечеловеческого <*transhumain*> бытия. (Также гегелевский *Welt* создается исключительно в — и посредством, собственно говоря, труда, тогда как *Welt* Хайдеггера есть *Welt*, а не *Natur* уже

¹⁰ В переводе Г. Г. Шпета: «вожделение». — *Прим. пер.*

в силу простого факта присутствия определенного *Befindlichkeit*.) Наконец, лишь в — и посредством ужаса *<angoisse>* (*Angst*), обнаружившего его смерть, человек окончательно складывается в качестве человека, т. е. как историческая свободная особь, которая — в конце концов — может стать *sophos* <мудрецом>, т. е. человеком, который есть то, что он делает, и который знает, что он есть, и который выражает это в — и посредством своей осмысленной речи, через свою философию, которая показывает его ему самому как ничтожащее ничто, как время в пространстве. И это именно то, что Гегель говорит о *сmpaxe* *<l'angoisse>* (*Furcht*)¹¹, испытываемом в *борьбе* не на жизнь, а на смерть. Только, в отличие от Хайдеггера, Гегель утверждает, что это не страх пассивного созерцания приближения своего биологического конца, но только страх в — и посредством борьбы не на жизнь, а на смерть, т. е. в — и посредством активного *отрицания* того бытия, которое дано как то-что-как-оно-но-не-является-им (короче: другого человека), существа, которое может так активно отрицать его самого, что только явленная в этой отрицающей борьбе и через нее смерть имеет ту человеческую или, точнее, гуманизирующую ценность, которую ей приписывает Хайдеггер. Таким образом, у Хайдеггера другой человек появляется лишь как *Mit-dasein* <со-существование> или даже как просто *Mit-sein* <со-бытие>, то, что может быть пассивно понято как простое бытие-вместе-в-качестве-людей в пространственной природе, которая одним лишь со-присутствием многих *Befindlichkeiten* преобразована в *Welt*, в исторический, социальный, человеческий мир/вселенную. У Гегеля, напротив, другой-человек и бытие-вместе-в-качестве-людей складывается лишь в — и посредством *отрицающего* взаимодействия в борьбе за *Anerkennen*, т. е. за акт признания и бытия признанным в качестве *человеческого-бытия*, того человеческого-бытия, которое складывается как человеческое лишь в — и посредством той-самой борьбы, или, точнее, в — и посредством акта признания, который эту борьбу опосредует, через страх возможной смерти как активно даваемой другому и добровольно принимаемой от него. Таким образом, гегелевское понимание *<reconstitution>* человеческого-бытия показывает нам это бытие как по существу социальное и историческое, т. е. как всякий раз находящее себя либо в отношении активного взаимного отрицания с другими людьми (в качестве участника войн и кровопролитных революций, учреждающих/строющих Государство), либо в отношении активного отрицания вообще наличной формы природного бытия (как часть общества,

¹¹ В случае Хайдеггера Кожев *Furcht* переводит на русский язык как «боязнь» (см. примечание 9), но в данном случае термин гегелевский и значит «страх». — *Прим. пер.*

которое трудится), тем самым участвуя/содействуя активному созданию всегда нового настоящего пространственного бытия, покоящегося на ничто прошлого этого бытия, которое подверглось активному отрицанию посредством ничто, данного как возможность будущего, которое — будучи в собственном смысле слова человеческим — имеет, следовательно, реальное присутствие (*Gegenwart*) в этом темпорализованном пространственном настоящем, «представленном», превращенном в историческое теперь. Напротив, хайдеггеровское понимание, которое исключает или смягчает созидательную ценность отрицающего действия *борьбы* и *труда* (впрочем, согласно Гегелю, этот труд был активно навязан побежденному победителем в борьбе), порожденного отрицающим желанием, не ведет с необходимостью к точке зрения общества (Государства) и истории. По сути, *Dasein* могло бы образоваться, оставаясь изолированным, без контакта с другим человеком: ведь если понятно, как и почему хайдеггеровский ужас смерти индивидуализирует *Dasein*, то не ясно, как и почему он мог бы и должен был бы реально его социализировать и историзировать. Несомненно, это недостаток даже в феноменологическом описании: человеческая «сущность» определена Общественным и Историческим не меньше, чем Индивидуальным; и человеческое «существование», как кажется, характеризуется не столько *фактом* конечного бытия (биологическое существует так же), сколько *добровольной* смертью, смертью без биологической необходимости, которую так просто принять от себя или от других и на которую так часто обрекаются другие. И этот недостаток феноменологического описания может иметь серьезные последствия для онтологии человеческого бытия, которую это описание должно сделать возможным и доступным. Гегель хорошо видел эту опасность. Говоря в 5-й главе «Феноменологии» о буржуазном интеллектуале-индивидуалисте, т. е. о человеке, который, ни разу не рискнув своей жизнью и не трудясь, реализуется и понимает себя, не принимая в расчет созидательную ценность настоящего отрицающего действия, т. е., точнее, действия *борьбы* и *труда*, Гегель показывает, что после провала субъективного идеализма, который он представляет себе изначально, этот человек в конце концов должен понять *себя* (заблуждаясь — в этом самопонимании — относительно истинного человека, т. е. гражданина, который борется и который трудится в Государстве и для него) в чисто индивидуалистической антропологии, в итоге сводящей бытие человеческое к статично-данному-бытию (*Sein*) обладателя черепной коробки <*crâne héréditaire*>. Однако такая натуралистическая антропология может привести лишь к онтологии природного бытия, больше не учитывающей экзистенциальные человеческие реалии/истины, которые Хайдеггер намеревался проанализировать.

зировать в самом их бытии. Действительно, противопоставляя бытие *Dasein* <le Sein du Dasein>, *Sein* которого — *Existenz*, бытию *Vorhanden-sein* <au Sein du Vorhanden-sein>, можно ли представить первое иначе, чем как *Sein* того, что проявляется в качестве действия? И можно ли представить это действие иначе, чем как действие *отрицающее* в гегелевском смысле слова, т. е. как *Aufheben* <снятие>, как действие, которое *разрушает* природное и человеческое данное как данное, *сохраняя* при этом его как человеческое и природное и *возвышая* его в — и посредством этого сохраняющего разрушения, осуществленного в виду будущей цели (*Zweck*), Того-чего-еще-нет в пространственном настоящем, где без активного вмешательства человека То-чего-еще-нет остается — вечно — лишь Тем-чего-нет-вовсе? И является ли это отрицающее действие чем-либо иным, нежели трудом, с одной стороны, и, с другой, борьбой не на жизнь, а на смерть, которую один человек ведет, чтобы навязать себя другому, которого он признает человеком за то, что тот рискует своей жизнью, чтобы навязаться в качестве человека ему — этим трудом и этой борьбой, которые обнаруживаются всюду, где говорят о *человеческих* реалиях, и которые именно здесь естественно свойственно и находить, и искать?

(...)

Впрочем, маловероятно, чтобы Гегель и Хайдеггер *исходили* из чувства конечности: люди, которые *исходят* из него, чаще склоняются к тому, чтобы отделаться от него в — и посредством религиозного обращения, которое обеспечивает их верой в бессмертие. Фактически Гегель исходит из идеи свободы и историчности человека, и от нее приходит — довольно мучительно — к идее конечности человеческого бытия как к онтологически необходимому условию экзистенциальной реальности свободного и историчного человека. Позднее он понял, что тот же факт самосознания (и Логоса) невозможен без конечности бытия, которое открывается себе самому в качестве бытия посредством речи. Хайдеггер — по крайней мере в своей философии — избегает брать за исходную точку факт свободы и историчности, опасаясь, возможно, впасть в *Weltanschauung* <мировоззрение>. Он ограничивается фактом самосознания (не *cogito* <мыслю>, но *cogito-sum* <мыслю-есть>, которое *совокупно* является первой философской данностью) и — совсем как Гегель — именно отсюда он приходит к первой необходимой предпосылке (*Cogito-sum, ergo sum finitus* <Я мыслю-есть, следовательно я есть конечный>). Итак, сложно отрицать факт самосознания, и нет смысла говорить, что здесь именно особенное *Befindlichkeit*, в зависимости от которого образуется некоторое *Weltanschauung*, так как *всякое Befindlichkeit* предполагает (логически) самосознание без иного определе-

ния себя (чистое *cogito-sum*). Чтобы опровергнуть Гегеля-Хайдеггера, следовало бы показать, что самосознание не предполагает (онтологически) конечности. Как мы знаем, ни Дельп, ни какой-либо другой критик финитизма *<finitisme>*¹² этого не доказал. В общем, не учитывается даже тот факт, что — как говорит Гегель — чтобы только «понять и выразить субстанцию как субъект», этой субстанции-субъекту приписывается Негативность, т.е. сущностная конечность и — наконец — сознание конечности, т.е. открывающий страх смерти.

«Опровержение», которое мы находим в IV главе книги Дельпа, гораздо проще. «Экзистенциальная» финитистская философия есть лишь некоторое *Weltanschauung*, которое рождается из *Befindlichkeit* человека, который совершил ошибку — впрочем, необъяснимую — потерял веру в Бога. Верните себе веру, и хайдеггеровский кошмар смерти тотчас рассеется. Мы не хотим спрашивать господина Дельпа, означает ли факт веры в Бога нечто большее, чем нежелание принять идею смерти. Гегель это отрицал, но мог ошибаться. Не будем настаивать. Лишь привлечем внимание господина Дельпа к факту, что для обращения философа как философа нужно показать ему возможность остаться философом после этого обращения. Так, в случае обращения Хайдеггера в католицизм это значит, что ему следовало показать возможность продолжать *понимать себя* как существо, открывающее бытие, при этом предполагая себя вечным, бессмертным существом — т.е., по сути, только пространственным (четырёхмерным).

Но вернемся к вопросу. Можно ли сказать, что Гегель — Хайдеггер доказали конечность человеческого бытия? Мы склонны ответить утвердительно, но добавив: для тех, кто *хочет* в это верить. И, говоря это, мы возвращаемся к проблеме *Weltanschauung*.

Мы уже говорили, что самосознание не является некоторым *Befindlichkeit* и, соответственно, само по себе не может образовать некоторое *Weltanschauung*. Конечно, это не *Befindlichkeit* в буквальном/расхожем смысле слова. Можно даже сказать, что это *факт* в строгом смысле. Но не тот факт, из которого можно с необходимостью/однозначно вывести конечность сознающего бытия. Рассуждая о самосознании, Гегель и Хайдеггер говорят: *я <je>* есть сознание (бытие, которое есть в качестве) себя *<moi>* (*cogito-sum*). Но разве не говорят, что

¹² Методологическая установка формализма в философии математики, согласно которой рассмотрению подлежит только определенное, конечное число предметов и функций, где последние так же определены количественно и логически. Всякое утверждение обо всех элементах какого-либо множества с необходимостью понимается как утверждение о каждом элементе в отдельности с однозначным приоритетом к единичному элементу. — *Прим. пер.*

именно бесконечный Бог мыслит в «нас» и так осознает *свое* бытие? Допустим, что *я* мыслю предполагает/включает конечность мыслящего/бытия, которое мыслит. Из этого — при условии, что во «мне» мыслит Бог, — следует лишь одно: в той мере, в какой *я* мыслю в качестве «себя», *я* конечен; но насколько «я» мыслю, т.е. насколько Бог мыслит во «мне», *я* есть или хотя бы могу быть бесконечным (бессмертным), совсем как божественное мыслящее бытие. Или снова: из факта, что *мое* мышление конечно, не следует, что мышление *вообще* должно быть конечным. Допустим, что *мое* мышление, будучи мышлением конечного, будет конечно; вообще мышление (Бога, будучи мышлением бесконечного) может быть бесконечно. Допустим, *я* не могу понять самосознание, которое не предполагает конечности; это означает лишь то, что *мое* конечное мышление, которое *мне* открывает *мое* я <топ мой> как конечное, не может понять бесконечное мышление *вообще*, которое открывает *Богу* *его* бесконечное бытие. Неудивительно, что конечный — в качестве конечного — не понимает бесконечного. И если конечный как конечный не может ни представить, ни понять бесконечное, этот конечный не имеет права — представляя и понимая себя как конечного — отрицать бесконечное и отрицать возможность для бесконечного *понимать* себя как бесконечного. Иначе говоря, из *cogito-sum ergo sum finitus* нельзя заключить, что *cogitat-est ergo est infinitus* ложно, и нельзя исключить возможность вывода, что *ego cogitans* как модус *id cogitat* причастно — если не как *ego*, то, по крайней мере, как (*res*) *cogitans* — бесконечному. Конечно, такой взгляд на вещи сопряжен с серьезными трудностями (на которых здесь нет необходимости останавливаться). Но, поскольку трудности противоположного тезиса не менее серьезны, выбор одного из двух положений не кажется *следующим с необходимостью*: выбор остается *свободным*. Но чтобы выбор был действительно свободным, нужно знать, между чем выбирать. Что выбрать в нашем случае? С одной стороны, существует философия, которая исходит из *cogito-sum* и которая обязательно приводит к конечности *ego cogitans*; для этой философии любой *id cogitat* всегда является *ego cogito*; для нее *всякий*, кто мыслит, является, следовательно, конечным, а бесконечное в лучшем случае может быть мыслимым, но никак не способным само мыслить; эта философия — как хорошо видел Дельп — является, следовательно, необходимо атеистической. С другой стороны, есть философия, которая предполагает существование некоего бесконечного; она начинается с (*ego*) *cogito-sum* только для того, чтобы сразу перейти к (*id*) *cogitat-est*, и она устанавливает, что нет противоречия в предположении, что это *cogitat* есть *cogitatio* бесконечного существа; поэтому эта философия не исключает теизм. Соответственно, можно сказать,

что предложенный выбор — между теизмом и атеизмом. Но что означают теизм и атеизм для того, кому приходится выбирать между ними? В атеизме *cogitatio* сводится к *cogito*, к *ego cogito*: я <je> являюсь *собой* <*suis moi*>, и я мыслю себя как себя <*moi*>, не нуждаясь в некотором Себе <*un Moi*>, который не был бы мной, чтобы быть в состоянии *мыслить* себя как себя (и *быть* собой); *ego* есть то, что оно есть само по себе, и оно само по себе открывает себя самому себе как сущее само по себе и открывающее себя самому себе; если оно должно предположить нечто <*un être*> — может быть бесконечное — которое не будет им, это нечто будет лишь таким, которое может быть помысленным, но не может само мыслить. Короче говоря, есть — в атеизме — автономное *ego*, но это *ego* обязательно конечное и осознающее свою конечность (смертность). В теизме же (*ego*) *cogito* сводят к некоему (*id*) *cogitat* (и — по сути — к одному *cogitor*); так, я могу быть собой и думать о себе как о себе, только если я причастен бытию и мышлению некого Себя, которым сам не являюсь; *ego* не есть то, что оно есть — *ego cogitans* — само по себе, но посредством (или в) этом Себе, которое им не является; это *ego*, будучи — по определению¹³ — бесконечным, в теизме

¹³ Мы говорим «по определению», так как не знаем ни одного убедительного рассуждения, которое бы позволило нам *вывести* из факта *cogito* (конечного) объективную реальность трансцендентного бесконечного мыслящего существа. По нашему мнению, все даже мало обсуждаемые доказательства существования Бога приходят к тому, которое — в окончательной форме — было предложено Декартом. В основном рассуждение сводится к следующему: *ego cogito* открывает конечность *ego*: конечное *ego* не может сотворить/произвести идею бесконечного; но эту идею — среди прочих — *cogito* в себя включает; поэтому *вне* конечного меня должно существовать *бесконечное*, которое *привносит* в этого меня мысль/идею бесконечного; мысль о бесконечном — это бесконечная мысль <также «бесконечное мышление» — *une pensée infinie*>; но мое мышление <моя мысль> конечно; следовательно, существует бесконечное *мышление* <мысль> *вне cogito*: можно предположить, что это бесконечное *мышление* есть мышление бесконечного *бытия* <также «эта бесконечная *мысль* есть мысль о бесконечном *бытии*» — *cette pensée infini est la pensée de l'être infini*>, поскольку *бесконечное* бытие включает *все*, что *есть* в каком-то смысле; получается, *вне* меня есть бесконечное существо, которое мыслит, — есть Бог.

Этот аргумент имеет смысл только если допустить, что конечное существо не может мыслить бесконечное иначе, чем будучи причастным к (бесконечному) мышлению <к (бесконечной) мысли> бесконечного существа. Но не ясно, почему это стоило бы принять. Допустим, каждая мысль <каждое мышление> открывает — в конечном счете — некоторое существо <*un être*>. Мысль о бесконечном открывает, соответственно, бесконечное *существо*. Если захотим, мы можем назвать эту мысль <мышление> бесконечной. Если мы не введем положение, согласно которому конечное существо не может иметь бесконечную мысль <бесконечное мышление> (т. е. открывающую бесконечное существо), нельзя будет заключить, что существует бесконечное существо, *которое мыслит*. Итак, бесконечное существо <*un être infini*>, *которое не мыслит* (например, бесконечное пространство), конечно же, не Бог. Таким образом, все сводится к неочевидному для нас положению. (Проблема/аргумент

причастно бесконечности и может представлять себя таковым (бессмертным), но это *ego ne автономно*. Поэтому кажется, что все сводится к выбору между автономией и неавтономией *ego*. И соответственно кажется, что Гегель был не так уж неправ, ставя проблему в форме: либо Бог (и бессмертие) без свободы, либо свобода без Бога (т.е. без бессмертия). Поступая так, Гегель оправдывает себя двояким образом. С одной стороны, он указывает на факт того, что имманентная эволюция теизма (иудео-христианского) приводит (у Кальвина) к радикальному отрицанию свободы, автономии *ego*. С другой стороны, он считает, что показал — и лично мы с ним согласны — 1) что *ego cogito sum* рождается и может родиться только из — и в *Begierde*, отрицающем *желании*, которое уже является разрушающим *действием*, т.е. Негативностью или свободой; 2) что эта Негативность есть конечность, ничтожащая во времени (или: как время); 3) что утверждение этой Негативности исключает существование некоего бесконечного Себя, трансцендентного по отношению к себе отрицающему. У Гегеля *ego-cogito-sum* уже является свободой; выбор между *cogito-sum* и *cogitat-est* (и *cogitor-sum*), т.е. в конечном счете между атеизмом и теизмом, уже является для него выбором между сознанием свободы (и свободой сознания) и сознанием рабства (и рабством сознания); и можно увидеть, что этот выбор, в конце концов, есть решение за или против смерти. Это то, что мы находим у Ге-

«актуального» бесконечного больше не имеет — после Кантора и вопреки его личному мнению — никакого теологического значения: кроме непрерывного *<le continu mis à part>*, любое «актуальное» бесконечное может быть трансцендировано, т.е. превращено в не «актуальное» бесконечное.) Выражаясь более общим языком, положение, позволяющее доказать теизм, утверждает, что (конечное) бытие никогда не может себя трансцендировать (даже в своей мысли и посредством нее). Тогда как вся современная (атеистическая) антропология предполагает такую возможность, определяя (конечного) человека как существо, которое трансцендируется или которое *есть* самотрансцендентность (*Dasein ist Transzendenz*, говорит Хайдеггер; *Mensch ist Tat*, говорит Гегель, что означает одно и то же; и обе формулы в итоге означают: *Geist ist Zeit* или *Dasein ist Zeitlichkeit*). Поэтому для атеистической антропологии картезианский аргумент не является убедительным, т.е. не является доказательством.

Но нам кажется, что тезис о возможности авто-трансценденции (по Гегелю: в и посредством — или, лучше сказать, в качестве — сознательного отрицающего действия), тезис, который сделал бы возможным атеизм, тоже не очевиден. В другой форме эта дилемма возникает очень часто: одни утверждают, что преодолеть (и постичь) зло, несовершенство, можно только (постигая и) переходя к благу, к уже существующему совершенству; другие считают, что можно преодолеть То-что-есть, начав только с Того-что-есть, что можно (постичь и) преодолеть То-что-есть как несовершенное, просто отрицая его и создавая в этом самом отрицании и через него новое То-что-есть, которое — будучи отрицанием несовершенного — является совершенным (или, по крайней мере, более совершенным, чем отрицаемое, преодолеваемое несовершенное). И похоже, что ни одна из сторон не может убедить другую.

геля, но можно было бы показать, что и у Хайдеггера дело обстоит не иначе. Несмотря на ослабление конститутивной ценности отрицающего действия, т. е. действия борьбы и труда, это все равно *автономия* — свобода *ego*, — являющаяся для него фундаментальным содержанием *ego-cogito-sum*, из которого он исходит и которое он хочет выразить в — и посредством своей философии (совершенно безразличной к *cogitat-est* и едва останавливающейся на *cogitat, ergo est res cogitata non cogitans* — проблеме как атеистической, так и теистической философии, и проблеме науки). Вне всякого сомнения, когда Хайдеггер в согласии с Гегелем (и, может быть, со всеми подлинными философами) берется за *ego-cogito-sum*, он занят не столько *cogito* и *sum*, сколько *ego*: если он задается онтологической проблемой Бытия, то прежде всего для решения проблемы бытия этого Себя.

Все сводится, как кажется, к свободному выбору между свободой (атеистической) и рабством (теистическим)¹⁴. Но, опять же, чтобы выбрать, нужно знать, что вы выбираете. Автономия, свобода — это, прежде всего, слова, выражающие лишь некоторое *Befindlichkeit*, могущее вести лишь к некоторому *Weltanschauung*. Чтобы стать *философией*, свобода должна понять себя в философском понимании и через философское понимание. Философия занята конкретным реальным, а не абстракциями. Реальным и конкретным является не свобода *вообще*, а *я сам*, который свободен. Чтобы философски понять свободу, я должен дать себе понять себя самого в моем свободном существовании. Иначе говоря, я должен сделать то, что Гегель и Хайдеггер, например, сделали соответственно в «Феноменологии духа» и в первом томе «Бытия и времени», или по крайней мере узнать *себя* в том, что они там сказали. (И в конечном счете я должен реализовать *онтологию* своего бытия / свободного себя — или дождаться выхода второго тома «Бытия и времени», если я не удовлетворился двумя томами «Логики» Гегеля.) Таким образом, решение за или против свободы в той мере, в которой оно философское (т. е. полностью сознательное и тем самым подлинно свободное), является решением за или против истины философской антропологии (и онтологии), которая открывает *смысл* и *сущность* моей свободы моему эмпирическому сознанию. Поскольку речь в конечном счете идет обо *мне*, можно, пожалуй, сказать вместе с Фихте — и с Дельпом, который его цитирует: «Какую кто философию выберет, зависит поэтому от

¹⁴ Мы выбрали эту формулу, прежде всего, чтобы иметь случай сказать, что *не* нужно рассуждать так: *свободный* выбор необходимо оборачивается выбором свободы (т. е. атеизма). Этот аргумент предполагает очень серьезную проблему, но, как таковой, он совершенно ничего не доказывает.

того, какой кто человек»¹⁵. И в этом смысле любой *выбор* философии в итоге делают, следуя *Befindlichkeit*, этой несводимой эмоциональной установке, принимаемой в мире, в котором живут. Но, даже если и так, философии, которые мы выбираем, не являются следствием из *Befindlichkeit*: выбирая одну из них, выбираешь *истину*, которая уничтожает все, что ею не является, а не одно из бесчисленных *Weltanschauung*, уже осуществленных или только возможных. И, выбрав философию, следует сказать, что человек, который выбрал *ошибку* *Weltanschauung*, является, все еще оставаясь *человеком*, тем, кто не живет в *истине*, кто не *sophos*, кто даже не философ.

REFERENCES

- Delp, A. (1935). *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*. Fribourg-en-Brigau: Herder and Co.
- Fichte, J. G. (1993). *Works in Two Volumes. Vol. 1*. Rus. Ed. St Petersburg: Mifril Publ. (In Russian)
- Hegel, G. W. F. (1913). *Sämtliche Werke. Bd. 7* (G. Lasson, Ed.). Leipzig: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1920). *Sämtliche Werke. Bd. 5* (G. Lasson, Ed.). Leipzig: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1921). *Sämtliche Werke. Bd. 2* (G. Lasson, Ed.). Leipzig: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1931). *Sämtliche Werke. Bd. 20* (G. Lasson, Ed.). Leipzig: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1932). *Sämtliche Werke. Bd. 19* (G. Lasson, Ed.). Leipzig: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Works of Different Years in Two Volumes. Vol. 1*. Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
- Hegel, G. W. F. (1978). *Political Writings* (M. Levina, Trans.). Rus. Ed. Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
- Hegel, G. W. F. (1986). *Jenaer Systementwürfe. Bd. I. Das System der spekulativen Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Phenomenology of Mind* (G. G. Shpet, Trans.). Rus. Ed. Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
- Kojève, A. (1993). Note sur Hegel et Heidegger. *Rue Descartes*, 7, 35–46.
- Kojève, A. (1998). *Idea of Death in Philosophy of Hegel* (I. Fomin, Trans.). Rus. Ed. Moscow: Logos, Progress-Traditsiya Publ. (In Russian)
- Kojève, A. (2003). *Introduction to the Reading of Hegel* (A. G. Pogonyailo, Trans.). Rus. Ed. St Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
- Kojève, A. (2007). *Atheism, and Other Papers* (A. M. Rutkevich et al, Trans.). Rus. Ed. Moscow: Praxis Publ. (In Russian)
- Koyré, A. (1999). Philosophical Evolution of Martin Heidegger. *Logos*, 20 (10), 113–136. Retrieved from <http://goo.gl/BZAYnC>. (In Russian)

¹⁵ Цит. перев. под ред. Е. Трубецкого по: (Fichte, 1993, 460). — Прим. пер.