**Автономность и несчастное сознание. Гегель**

Людвиг Хейде

**Бог умер**

Греческая комедия опаляет мир, возможно, даже сильнее, чем огонь критики “Maitres du soupcon”[1]. Всесокрушающая сила смеха, казалось бы, низвергает не только традиционную религию, но и принципы нравственной жизни и даже сам разум.

Название знаменитой пьесы Аристофана “Облака” имеет символическое значение: в комедии нравственная жизнь греков расплывается тающим туманом. За маской героя прячется главный виновник тотального распада: автономный, уверенный в себе индивидуум. Это событие осмысляется не только в театре и существует не только в воображении художника. Оно касается всего народа и всей культуры в целом. Комедия — выражение того, каким видит себя общество. Она эстетическими средствами дает понять, что отдельное человеческое существо отныне смотрит на себя, как на всеобщий “principium essendi et cognoscendi”.[2] Комедия высказывает новую истину: вся истина начинается с человека и кончается на человеке. Боги — символы истины и действительности — сгинули в огне смеха, не ведающего стыда, смеха, которому едва ли кто-нибудь или что-нибудь сможет воспрепятствовать. Если употребить современные термины, то можно сказать, что комедия формулирует философский принцип, по которому субъект отныне является базисной точкой для всей действительности. Задолго до Декартова Cogito метафизика субъективности нашла здесь одно из своих замечательных выражений.[3]

Так, по крайней мере, интерпретирует эту комедию в своей “Феноменологии духа” Гегель. По Гегелю, в комедии возвещается разрушение греческого мира. Она передает опыт старения определенной культуры и приход новой. Эта новая действительность получит свое первое, символическое выражение в христианской религии. Однако такой переход станет возможным только при условии, что сознание переживет новые опыты, в которых потеряется самодостаточное и легкомысленное очарование комедии. В них выявляется скрытый смысл принципа автономной субъективности, имевший для комедии решающее значение. Гегель определяет этот принцип так: “das Selbt ist das absolute Wesen; das Wesen, das Substanz und an dem das Selbst die Akzidentalitдt war, ist zum Prдdikate hetunter gesunken…”[4].

Эти новые опыты обозначены уже знакомым читателям “Феноменологии” термином — “несчастное сознание”. Гегель пишет: “Мы видим, что это несчастное сознание составляет противовес и довершение внутренне совершенно счастливого, комического сознания.”[5] Смысл ясен: несчастное сознание — не только то, чем становится сознание комическое. Это, в то же время, изменение, где последнее себя исчерпывает. “Самость, которая для себя есть абсолютная сущность”, не смогла бы прочно удержаться в позиции комического сознания. Ее “Leichtsinn” (легкомыслие) делает ее слишком “легкой”, чтобы быть субстанцией всего существующего. Слишком скоро она теряет чувство простого самодовольства и становится несчастной, более того: она вынуждена стать несчастной. Позднее я вернусь к причинам этой “вынужденности”. Но прежде всего надо спросить, как Гегель типологизирует этот исторический, связанный с происхождением христианства, опыт? Из чего состоит сей горький плод греческой комедии?

Суть гегелевской типологизации выражена в двух словах, выделенных им самим: Бог умер.[6] Они означают, что скорбь сознания лежит в опыте абсолютной потери. Ушло все осмысленное, все, что поддерживало сознание, все, чем оно жило, питалось, наполнялось, — словом, весь имевший для него смысл мир от него отступился. С тех пор, как оно стало абсолютным само по себе, все, что было для него абсолютным, исчезло. Ему осталась пустота, ничего, кроме самого себя. Между ним и всякой субстанцией легло отчуждение. Действительность утратила весь свой вес и всю свою привлекательность, и сознанию это известно. Именно здесь, в этом известии, и прячется его несчастье. Гегель блестяще передает скорбь, вызванную потерей субстанции. Цитирую: “Упование на вечные законы богов угасло точно так же, как умолкли оракулы, предвозвещавшие особенное. Статуи теперь — трупы, покинутые оживотворяющей душой, как гимны — слова, вера в которые прошла; на трапезах богов нет духовной пищи и питья, а их игры и празднества не возвращают сознанию радостного единства его с сущностью. Произведениям музы недостает силы духа, для которого достоверность себя самого проистекала из истребления богов и людей. Они теперь то, что они суть для нас, — сорванные с дерева прекрасные плоды, благосклонная судьба предоставила их нам, как девушка предлагает такие плоды; судьба не дает действительной жизни их наличного бытия…”[7] Смерть Бога — трагическая судьба самоуверенного индивидуума, который должен был быть всем. Самость не только утратила все то, что делало ее прочной, она потеряла также и самое себя (“…оно есть сознание…потери именно этого знания о себе”[8]).

Выраженный здесь опыт не только соотнесен с определенным историческим событием. Несчастное сознание — это не просто факт, это прежде всего возможность. При помощи этого образа передан определенный способ, которым человек понимает себя и свой мир. Конкретная форма, которую данный образ принял при переходе от античного мира к христианскому, — только одна из реализаций этой возможности, а вообще он заключает в себе некоторую возможность для всех. Мы можем понять ее и осуществить как нашу личную возможность. Опыт “смерти Бога” разделяется многими в двадцатом веке, но его всеобщее значение ощущается и в самой “Феноменологии”. Образ мелькает в различных местах книги, но больше всего там, где заходит речь о решающих переходах истории; Жан Ипполит даже называет его магистральной темой всей “Феноменологии”[9]. Все конкретные исторические формы, которые постоянно принимает этот образ, выстроены по одной и той же логической схеме. В образе несчастного сознания выражена собственно структура конечности и “невозможная” логика абстрактной автономности. Поэтому он обладает огромным значением для понимания опыта конечности, доминирующего в современной культуре и философии. Наше время наделяет его всеми привилегиями герменевтической фигуры, так как он помогает нам яснее понять, в чем действительная суть некоторых ситуаций современности. Он также выполняет критическую функцию. Гегелевская интерпретация ясно показывает принципиально неразрешимый характер абстрактной субъективности и автономности.

**Радикальная конечность**

Образ несчастного сознания полнее всего развернут в четвертом разделе “Феноменологии духа”. Влияние этого отрывка на историю философии не сопоставимо ни с одним текстом Гегеля. По сравнению с тремя предшествующими главами, составляющими раздел А и объединенными под заголовком “Сознание”, эта глава (“Истина достоверности самого себя”), которая также называется “Самосознание”, замечательно выстроена. Сюжет предыдущего раздела, “Сознание”, развивается поступательно: Гегель показывает, как сознание, проходя через все виды опыта, приходит к пониманию того, что его оригинальная позиция (“непосредственно данная действительность — все, я ничто”) — всего лишь необдуманное мнение. То, что происходит здесь, — воистину коперниканский переворот in actu exercito. Явившееся поначалу под видом странной несхожести неминуемо сводится к активности субъекта. По крайней мере, философ признает это, когда в конце главы постигает опыты рассудка, дающего всему научное объяснение. Становится очевидно, что за завесой, скрывающей так называемое “внутреннее” вещей, нечего видеть, если это не видение самого сознания.[10] “Cogito” оказывается “cogito me cogitare”. Вначале кажется, что сознанию многообразно присуща конечность. На самом деле, его надо понимать как бесконечность всеопределяющей субъективности. Различие внутри сознания теперь схватывается как такое различие, которое есть, в то же время, тождество. Именно здесь и лежит бесконечность. Все это — снятое различие, различие, которое располагается внутри, различение себя от самого себя, — и объективно (как жизнь), и субъективно (как понятие).[11]

Тех, кто после этого многообещающего заявления ожидают стать свидетелями апофеоза субъекта в следующем разделе, “Самосознание”, ждет разочарование. Тут разочарование выходит на первый план — с появлением образов стоицизма, скептицизма и несчастного сознания. Вместо величественного продвижения здесь налицо, скорее, тупик, который все более и более очевиден. Действительность духа, провозглашенная в знаменитой формуле «“Я”, которое есть “мы”, и “мы”, которое есть “я”» (истинная свобода бытия-при-себе-в-ином, единство автономности и несхожести), — это по-прежнему отдаленная перспектива.[12] Мы опять становимся свидетелями одного примечательного движения. По мере того, как самость все больше удостоверяется в себе (являясь принципом действительности в целом) и желает продемонстрировать эту субъективную достоверность в мире объективности, она все больше оказывается в противостоянии собственной конечности. Этот тупик, которым завершается экзальтация свободной самости, наиболее полно дает пережить образ несчастного сознания.[13] Истиной сознания было самосознание. Но, встречно, истина самосознания и абстрактной автономности — это несчастное сознание.

Важность этого замечательного развертывания едва ли можно переоценить. Оно демонстрирует критическое отношение Гегеля к современной абстрактной субъективности и автономности, что не по силам ни одной полемике. Критицизм присутствует у него уже очень рано, начиная с “Ранних теологических сочинений”; в “Вере и разуме” он впервые изложен систематически. Он сохраняется до конца, достаточно указать, например, на главу о моральности в “Основоположениях философии права”; в “Феноменологии” он выражен сильнее всего.

Как уже говорилось, образ несчастного сознания имеет значение не только для философии Гегеля. Он имеет и методологическое значение, в итоге раскрывая все скрытые смыслы абстрактного понятия субъективности и автономности. Его можно считать аналитикой и диалектикой современной концепции конечности, по крайней мере, если отделить его логическую структуру от исторических реалий. Особенно ясно это показывает типичная для образа эмоциональная активность. Несчастье сознания указывает на то, что это, разумеется, не только простое, покойное и наивное переживание конечности. Несчастье состоит в том, что самость знает про себя, что она отнесена к действительности, которая, в то же время, от нее удаляется. Это делается всего очевидней в момент понимания того, что несчастное сознание вытекает из опыта скептицизма.

Для скептического сознания характерно одно примечательное противоречие. Это сознание постоянно открывает относительность, несубстанциональность и переходность любого устойчивого определения. Скептик подвергает весь мир распаду. Он являет собой иллюстрацию того, насколько все случайно, напрасно и бессмысленно. Так субъективность демонстрирует свою всеобъемлющую мощь. Здесь, как и в стоицизме, она показала свою силу, однако показала тем, что вся, как она есть, удалилась от мира (стоик — это “реприза” господина, участника диалектики господства-рабства). Теперь, в скептицизме, происходит все то же самое, но еще более радикально. Теперь субъективность демонстрирует свою мощь, активно разрушая стабильность и независимость мира, который дан (скептик — “реприза” раба). В отрицании всякой несхожести она выставляет себя в качестве абсолюта. Все различия выглядят как просто исчезающие различия, падающие под властью самосознания.[14] В этой практике отрицания субъективность переживает собственную свободу как то, что она сама себе гарантирует, и как то, что ею же самой удерживается.

В этой точке манифестирует себя сущностное для скептицизма противоречие. Неравенство всего, что есть (всеобщая относительность), возможно только благодаря равенству (тождеству) самосознания. Но столь же верно и противоположное. Тождество самосознания существует исключительно милостью всеобщей относительности и нестабильности вещей. Таким образом, самость привязана к иному, она стоит напротив иного и тем самым теряет свое особое положение. Его тождественность становится различием между всеми другими различиями. Гегель выражает это так: “Оно [самосознание] провозглашает ничтожество видения, слышания и т. д., а само оно видит, слышит и т. д.; оно провозглашает ничтожество нравственных существенностей — и в то же время само подчиняет свои поступки их власти.”[15] Скептическое сознание — двойственное, самопротиворечивое сознание. Это сознание самого себя как неизменного и тождественного (стоящего выше всех различий, утверждающегося посредством негативной диалектики) и себя как чисто случайного и неравного (занимающего одну из множества различных позиций). Оно одновременно и абсолютно, и зависимо. Решающим моментом для скептицизма является то, о чем Гегель пишет на с. 125: “оно (сознание — авт.) удерживает это противоречие самому себе непримиренным”[16]. Ему сопутствует атмосфера легкомыслия, из-за которой ему не может открыться смысл его положения. Оно вечно изменчиво, чтобы не допустить переживания противоречия между двумя позициями одной отдельной самостью.

В несчастном сознании это безмыслие пропадает. Оно должно пропасть, потому что перед нами позиции, занятые одним сознанием. Отныне противоречие больше не только в себе, но также и для себя. Перед нами сознание, которое понимает себя в равной мере “как освобождающее себя, неизменное, как тождественное с самим собой и как самое себя ставящее в тупик и самое себя извращающее…”[17] Последующий гегелевский анализ развивает различные формы, в которых зависимая, абстрактная, изолированная в себе самость пытается достичь абсолютности, к которой также чувствует свое отношение. Тем не менее синтез не достигается. Этим вызвана скорбь сознания: оно знает, что само относится к чему-то такому, что исчезает.

В этом отношении несчастное сознание служит парадигмой для опыта конечности, характерного для эпохи модерна. Это не голый опыт конечности, понимающей, что жизнь недолговечна, и не та конечность, что смирилась сама с собой. Это и не род наивного переживания конечности. В нем нет ничего от банального, плоского позитивизма. Модернистский (постмодернистский) опыт конечности уже лишен непосредственности, или наивности. В нем появилась проблемность. Он приобрел трагические, порой, даже героические черты.

К примеру, в текстах Ницше, Хайдеггера и Деррида едва ли можно обнаружить эту своеобразную скептическую беспечность, а самоуспокоенный позитивизм отсутствует в них и подавно. В этих текстах в полную силу выражен современный опыт конечности. Я утверждаю, что в трудах этих мыслителей конечность продумана отнюдь не вне всякого метафизического контекста, как иногда заявляют. Вальтер Шульц пишет, что для современного опыта конечности типичным является переживание сознания собственной конечности по контрасту или в противовес бесконечности.[18] Это верно и для Ницше, Хайдеггера и Деррида. В их текстах конечность продумана по отношению к тому, чем она не является, как бы трудно уловима и извилиста ни была эта связь. “Другое” “продумано” как полнота жизни (у Ницше), как само бытие (Хайдеггер) или как “il faut”, странный императив, постоянно побуждающий к мышлению (Деррида). Удивительно, сколь неопределенными остаются эти формы несхожести. Задействованная здесь трансценденция указывает на недетерминированную открытость. Она пробуждает движение, которое надо возобновлять снова и снова и которое тем напоминает о скорби несчастного сознания, направленного против того, чего нет. Это движение не ведет к возвращению домой, в то, в чем, не зная об этом, сознание и так все время пребывает (Гегель). Это, скорее, повторяющееся противоборство субъекта и его собственного бессилия.

У Гегеля несчастное сознание — определенный тип метафизики субъективности (который включает в себя специфическую идею автономности, т. е. абстрактную автономность, и которому соответствует определенное понятие абсолюта). Я утверждаю, что современная концепция конечности представляет собой логическую структуру несчастного сознания. Эта концепция аналогично определяется современным типом метафизики. Ее смысл будет развернут мною позднее. Но прежде всего я хотел бы проиллюстрировать свой тезис конкретным примером. Он включает сжатый анализ того понимания совести, которое продемонстрировано Хайдеггером в “Бытии и времени”. Мой выбор не случаен. Если философия двадцатого века когда-нибудь давала произведение, в котором конечность заявила о себе в полный голос, то это было, без сомнения, “Бытие и время”, точнее, параграфы, посвященные истолкованию бытия-к-смерти и совести.

**Пример: Хайдеггер о совести**

Параграфы, посвященные совести, играют центральную роль в хайдеггеровской Daseinanalytik. Их цель — показать, что отношение Dasein к тому, что его конституирует, т.е. к его “бытию-к-смерти”, может быть отношением собственности. Предстояние смерти делает для Dasein возможным существование в качестве экзистенциальной целостности. Это предстояние означает эксплицитный набросок смерти как возможности и вытекающее отсюда дозволение смерти существовать в качестве возможности. Все это, тем не менее, касается только экзистенциальной возможности собственного способа существования.

Для онтологии, которая, в первую очередь, хочет быть экзистентной, то есть имеющей корни в онтическом, этого не достаточно.[19] По Хайдеггеру, это было бы фантастическим предприятием[20]. Поэтому он продолжает поиски конкретного экзистенциального (экзистентного) опыта, который предоставил бы онтическое свидетельство экзистенциальной возможности. Он находит этот опыт в совести. В ней коренится очевидность изначального, собственного способа существования. Совесть не просто “bekunden” (свидетельствует) о возможности последнего. Совесть также показывает, что собственность переживается как требование[21]. Хотя Хайдеггер замечает ранее, что “Ужас обнажает в присутствии бытие к наиболее своей способности быть, т. е. освобожденность для свободы избрания и выбора себя самого”[22], все же опыта ужаса оказывается недостаточно. Вызов, идущий от ужаса, в конце концов понимается, прежде всего, не собственно, и потому он не выражен с полной ясностью. Он не достаточно себя проявляет как вызов, он не вполне не-обходим.[23] Подлинное бытие-собой (это уже моя терминология) требует чего-то большего. Это “сверх” лежит в зове совести.

У меня нет возможности всесторонне рассмотреть хайдеггеровское обширное и оригинальное истолкование того, что обычно зовется “голосом совести”. Я ограничусь темами, имеющими прямое значение для проблемы конечности и автономности.

Особого внимания требует тот момент, что совесть делает Dasein одиноким — если это по-настоящему возможно — даже более, чем предстояние смерти. Нам, очевидно, следует добавить: совесть экзистентно утверждает безотносительное, которое типично для данного предстояния.[24] Совесть — не авторитет, который сталкивает меня с законом, будучи посредником между мною и всеобщим или божественным порядком. Нет, совесть не опосредует меня чем-то другим, но бросает меня обратно на мою собственную “самую свою возможность присутствия.” Она не побуждает меня к тому-то и тому-то, поскольку зов здесь обозначает скорее род молчания (в противном случае он распылится среди болтовни “людей”). Зов не участвует во всеобщности языка. То, что содержит в себе зов, не разделяет всеобщности закона. Зовущий также отмечен печатью полного одиночества. “…зовущий это присутствие, которое ужасается в брошенности (уже-бытии-в…) за свою способность-быть. Позвано то же самое присутствие, вызванное к его наиболее своей бытийной способности… из падения в 'людей'”[25]. Зов, зовущий, позванный и “то, о чем”, — все они сходятся в крайнем одиночестве, отличающем самость, существующую собственно.

Не только эта безотносительность выявляет конечность и абстрактную автономность самости. Они проступают также и в опыте вины, связанном с зовом совести. Он исходит не от чувства вины, вызванного тем или иным конкретным происшествием. Совесть призывает Dasein принять его бытие-виновным, что означает: принять, будучи основанием “для бытия, определенного через нет, — т. е. [принять] бытие-основанием некой ничтожности.”[26] Решающее значение здесь имеет полное принятие собственной экзистенции, окруженной ничто и пронизанной ничто. Совесть зовет нас к чему-то, что человеку едва ли под силу, — к тому, чтобы нести ответственность за собственную конечность. Здесь мы имеем дело с “трагической”, онтологической виной. Это отнюдь не какой-то “изъян” (Mangel) или что-то подобное, за что обычно несут ответственность. Она имеет отношение к фундаментальной конечности, которая показывает себя в ничтожности наброска (Geworfenheit) и в ничтожности бытия-к-смерти. Dasein принимает себя незваным в качестве основания собственной способности-быть. Оно должно обрести это основание, никогда не будучи при этом способным полностью освоить его. Это основание совершенно невозможно себе подчинить. Dasein в принципе никогда не может контролировать условия собственной способности-быть[27]. Как набросок, так и экзистенциальность (проект) ставят Dasein перед лицом фундаментальной негативности. Выбор одной из возможностей влечет за собой бытие-виновным перед другими, невыбранными возможностями. Негативность, к которой относится вина, также служит основой для падения (Verfallen) в “людей”. Отгораживаясь от выбора, ответственности и ужаса Dasein обычно прибегает к традиции, господствующей морали и т. п. Зов совести противостоит самости посредством фундаментальной ничтожности и виновности. Он отбрасывает самость обратно к самой себе, на себя в ее крайней безотносительности. Он напоминает нам о том, что говорит Св. Петр о законе без христианской любви-агапэ: закон показывает только нашу вину и только нашу ошибку. Он также заставляет вспомнить о гегелевской интерпретации религии иудеев. Последняя характеризуется абстрактными противоположностями. Трансцендентность и возвышенность Бога непосредственно контрастируют с человеком, который вступает здесь в противоборство только с собственной ничтожностью.

Хайдеггеровская интерпретация совести типична для современного опыта конечности. Поэтому между нею и логикой несчастного сознания можно усмотреть аналогию. Здесь обнаруживается характерное для последнего противоречие. С одной стороны, совесть открывает абсолютную случайность и одиночество самости. С другой, — она выражает зов собственности и истины. Совесть открывает трагическую природу современного опыта конечности: быть привязанным к тому, чтобы осуществлять невозможное, т. е. принимать свою собственную случайность. Чувство, которое обрамляет хайдеггеровское понятие собственности в анализе бытия-к-смерти и совести, очень напоминает ностальгию, которая, по Гегелю, типична для абстрактного бытия-самости. Самость привязана к чему-то, что не отпускает ее, наоборот, обрекает на Сизифов труд собственности. Здесь, в совести, приняла законченный вид главенствующая идея Хайдеггера, которая и стала причиной столь сильного воздействия его философии, — идея фундаментальной неудовлетворенности тем, что есть, и открытости для несходства, о котором едва ли можно помыслить. Самость ориентирована на то, что ускользает. Она напряженно направлена на то, что оказывается невозможным, и от чего, тем не менее, нельзя отказаться, даже если оно кажется существующим только как нехватка. Задействованная при этом трансценденция имеет много лиц: “собственность”, “другое мышление”, “лежащее вне метафизики”. Но ее границы обозначить нельзя, поскольку каждое наполнение, каждое определение отбрасывает самость назад, в господство “людей” и внутрь “метафизики”.

**За пределами абстрактной автономности**

Целью вышесказанного было пояснить общее утверждение одним конкретным примером. Наше утверждение состоит в том, что структура несчастного сознания представляет собой логическую характеристику современной концепции конечности. В этом смысле несчастное сознание можно назвать зеркалом нашего времени. Но в нем есть и нечто большее. Это не просто зеркало; оно действует и как критика стереотипов, преобладающих в ту или иную эпоху. Оно может по меньшей мере побудить нас критически подходить к очевидным истинам. “Деконструкция” данного образа в том виде, в каком она была предпринята Гегелем в “Феноменологии”, содержит несколько полезных указаний на этот счет. Способ, каким я собираюсь проанализировать осуществленное Гегелем диалектическое разрушение несчастного сознания, состоит в следующем. Я не буду пытаться “опровергнуть” современную концепцию конечности при помощи Гегеля. Я только разрешу себе вдохновиться гегелевской мыслью, чтобы обрести свободное отношение к ней. Свободное отношение, помимо всего прочего, включает в себя уразумение главного в этой концепции, понимание несчастного сознания только как одной из возможных интерпретаций существования, а вовсе не как необходимости или неотвратимой судьбы.

1. Первое указание можно извлечь из того глобального движения, в которое вовлекает этот образ гегелевская диалектическая трактовка. Фактически это движение начинается в начале раздела о самосознании. Главная цель раздела — показать, что субъективность в своем отношении к иному есть отношение к самой себе. Выражаясь точнее, она остается у себя в ином. Ее исходное положение доказывает, что все предыдущее нуждается в пояснении. Самость достигла самой себя, но ценой всего мира, который она потеряла (и которым обладала как сознание). Как абстрактное самосознание она начинает с презумпции (но не истины) свободы. Примечательный момент, которым сопровождается все последующее движение осуществления самости, состоит в том, что она все больше и больше от себя отдаляется и не может сама осуществить эту истинную субъективность, это действительное бытие-собой. Что делается особенно заметным в случае с несчастным сознанием. Звучит парадоксально, но именно одинокая самость сама и мешает осуществлению принципиально ей присущего. Показанное Гегелем движение завершается тем, что самость оставляет трудное, самообеспокоенное бытие-собой и подчиняется другому, самость становится конечной и теряет себя в другом. Только в этом прекращении она находит себя вновь — но уже не как абстрактное бытие, раздираемое всеми видами противоречий, но как то, что выступает заодно со всеобщим. Несчастье сознания проистекает из одного принципиального непонимания: истинное бытие-собой якобы абстрактно и одиноко. Гегель показывает, что освобождение от несчастья должно приходить со стороны другого, должно быть предпринято другим. Истинное бытие-собой, т.е. единство единичного и всеобщего, тождества и несхожести, нужно получить. Выражаясь религиозно, истинное бытие-собой есть благодать. Выражаясь мирски, истинное бытие-собой принадлежит только мне — независимо от моей принадлежности всеобщности разума. Если в гегелевском дискурсе господствует, по словам Уильяма Даймонда, эротическая логика[28], то, заметим, в данном случае в нем появляется элемент агапэ.

Гегелевский анализ данного движения можно рассматривать как род критики идеологии, а в последней увидеть два момента. Прежде всего она показывает, что абстрактная субъективность и автономность никогда не гарантируют истинной свободы. Сознание, предположившее обратное, именуется “ложным сознанием”. Далее, позиция абстрактной субъективности неистинна в том смысле, что вытекает из чего-то другого. Она вторична и отрицает то, что сама же допускает. Ее уникальность иллюзорна. Она не в состоянии объяснить, почему сознание может быть направлено на несхожее. Она забывает условие собственной абстрактности и своей прирожденной противоречивости, состоящей в том, чтобы с самого начала быть с другими, с самого начала мыслить и жить во всеобщем. В этом случае всеобщее не несет никакой угрозы истинному бытию-собой, как, очевидно, это имеет место у Хайдеггера. Из-за фундаментальной безотносительности собственного Dasein всеобщая необходимость является прежде всего в модусе “людей”. Коль скоро единственным символом истинной автономности выступает Прометей, ее осуществление должно привести к апории. Гегелевский анализ указывает на другую возможность, лежащую за пределами непосредственной противоположности между автономностью и гетерономностью.

2. Второе указание касается другого полюса несчастного сознания — не случайной и абстрактной самости, а всеобщего, к которому оно отнесено. Положить конец несчастью сознания можно единственно при условии, что не только абстрактная самость сделается всеобщей (лучше сказать, что она получит эту всеобщность, что она ее допустит), но что также и всеобщее объективирует себя. Это хорошо видно в тех параграфах о несчастном сознании, с которых я начал свое обсуждение. При переходе от античного мира к христианскому переживается опыт “смерти Бога”. Данный опыт находит выражение прежде всего в комедии. Но он не только сугубо отрицателен. Знание об абсолютной потере включает в себя также и момент приобретения. Последнее лежит не только в том, что “пустота” делает сознание восприимчивым к новому опыту христианского воплощения. Здесь есть нечто большее: приобретение скрыто в самой потере, а не только в ее следствиях. В комедии самость узнает фундаментальную истину, узнает что-то, что имеет абсолютное значение и потому станет решающим для формы абсолюта: что она, самость, есть сама себя сознающая индивидуальность. Эта тематика присутствует повсюду у Гегеля, например, в Предисловии к “Философии права”. Здесь Гегель пишет, что задача философии не в том, чтобы определять, каким должен быть мир. Философия может стараться только понять его. А это достойные имени философа всегда знали и делали. В качестве примера он называет Платона. Выбор не случаен. Платоновскую философию государства часто представляют как попытку обрисовать идеальное государство, то есть помыслить что-то несуществующее. По Гегелю, верно как раз противоположное. Платон фундаментальными способами делал не что иное, как добивался понимания самой природы основ греческой нравственности. Его учение также включало в себя момент, который тогда стал постепенно обнаруживать себя в мире, — момент свободной субъективности. Платон ее видит, но его ответ ей несоразмерен. Я здесь не буду вдаваться в причины этого; для нас важнее, что уничтожение мира в целом, которое совпадает с нарождающимся индивидуализмом, содержит в себе в то же время приобретение: победу принципа субъективности — даже если вначале это происходило в односторонней форме.

Как мы утверждали, несчастное сознание постоянно отбрасывает обратно к самому себе в собственное одиночество (что также происходит с Dasein под действием совести). Здесь есть положительный момент. Так открывается принцип, отменить который уже нельзя; он состоит в том, что только та концепция абсолюта, где справедливость полностью отнесена к субъективности, может предъявлять какое бы то ни было требование к истине. Данный принцип будет осуществляться по-разному. Примерами служат христианская религия, разум, в который переходит несчастное сознание, и нравственность в “Философии права”, в которой снимается моральная субъективность. Сопровождающая гегелевский анализ критика направлена не только на абстрактно понятую субъективность и ее неспособность отдать себя всеобщему. Она направлена также и на всеобщее. Тупики несчастного сознания можно разрушить только при условии, что всеобщее, которому оно должно себя отдать, само достаточно гостеприимно, чтобы полностью принять в себя его субъективность, если всеобщее, со своей стороны, не абстрактно, но опосредованно отдельной субъективностью. Не только субъект должен придать себе форму, но и всеобщее, нравственность должны пройти по пути развития. Напрашиваются ассоциации с хайдеггеровской идеей о господстве техники. Разве сознание и постав (Gestell) не взаимопричинны? Разве его остов не надо понимать как крайнюю форму абстрактной всеобщности? Как тогда в поставе может оставаться место для свободной субъективности и истинной автономности? Разве самость не отброшена с необходимостью назад на свое собственное крайнее одиночество, если всеобщее господствует в форме техники? Разве одна абстракция не порождает другую с абсолютной необходимостью? И разве не это шиболет современной конечности?

3. Третье и последнее указание содержится в том факте, что полное снятие несчастного сознания происходит только в конце “Феноменологии”, в так называемом абсолютном знании. Прежние формы снятия ни разу не оказывались достаточно “конкретными”, чтобы завершить это движение. Потому верно утверждение Жана Ипполита: сознание “несчастно” фактически на протяжении всей “Феноменологии”. “Счастье”, скорее, указывает на предельную позицию. Оно допускает две формы: форму квазиестественной непосредственности и форму полного синтеза, истинного бытия при себе в ином. Обе кажутся мне воистину предельными позициями. Человек навсегда покинул рай. То, что он вкусил от древа познания, — не случайное событие, а конструктивный факт, данный вместе с “condition humaine”. Окончательное прибытие домой всегда откладывается. Конечно, для Гегеля это истина всей одиссеи сознания. Но она, быть может, сама более “an sich”, чем заставляют в сие поверить развернутые гегелевские заявления, — и с этим согласился бы и сам Гегель. Разве в философском понимании приходят не к чему-то подобному? А для тех, кто не философствует, или даже для нас самих, когда мы не философствуем, а трудимся на земле, занимаемся искусством, отдаемся любви, воспитываем детей, молимся, участвуем в политике и т. п., разве для нас истина — не всегда откладывание, предвосхищение, тоска, разве, иными словами, она присутствует не фрагментарно? Но даже когда мы философствуем, эта фрагментарность никогда не уходит. Вероятно, здесь мы должны будем оставить Гегеля или по крайней мере сильнее, чем он, выделить “an sich” этого воплощения. С этой точки зрения образ несчастного сознания не только отсылает к критике абсолютизации конечности. Он не только указывает на уже осуществленное — an sich — снятие противоречия. Он хочет сказать, что свободное отношение к собственной конечности невозможно без ее принятия.

Так философия — вспомним знаменитую гегелевскую фразу — может научить нас жизни.[29] Следствием подлинной автономности будут самые разнообразные виды деятельности: воспитание своей субъективности до уровня всеобщего; ирония, направленная против своей собственной иронии; смелость вверения себя традиции и “мудрости” нравственного миропорядка; возрождение жизни сообщества и война с абстракциями, в которых оно ежечасно грозит закоснеть; сопротивление соблазнам тотального воплощения и принятие присущей всякому синтезу расколотости.

Два разных источника питают силы для этого принятия. Первый восходит к стоической традиции, но смягчается под воздействием иронии и собственной дальновидности. На этом пути можно избежать сверхсерьезного пафоса Хайдеггера и особенно Ницше, пафоса, в котором трагическое угрожает перемениться в комическое. Другой источник — это религия, в особенности иудео-христианская традиция. Она символизирует снятие всех противоречий за пределами смерти и истории. Она обещает то, что можно пережить только в вере, — что самость принадлежит к действительному, которое хорошо. То, что “имя каждого человека записано на длани Господней”, ничего не гарантирует, пока — но это не менее важный момент — пока имеет смысл переносить расколотость и поддерживать относительное несчастье сознания. Возможно, сознание когда-нибудь и усмотрит в этом свое рода “счастье”, но это будет уже не синтез разделенного в себе, несчастного сознания.

**Список литературы**

 [1] “Королей сомнения” (фр.). Под этим титулом П. Рикер объединил Маркса, Ницше и Фрейда. — Прим. пер.

[2] Приблизительно так Гегель говорит о Боге. См.: 'Wie der Gemeine Menschenverstannd die Philosophie nehme' в: Werke in Zwanzig Bдnden (Theorie Werkaussgabe Suhrkamp), часть 2, с. 195.

[3] Философия Декарта — это решающий поворот в метафизике, согласно Хайдеггеру. См. его: Nietzsche II. Pfulingen, 1961.

[4] “Самость есть абсолютная сущность; сущность, которая была субстанцией и в которой самость была акцидентальностью, низведена до предиката.” Л.Хейде цитирует Гегеля в английском переводе по: G.W.F. Hegel. Phenomenology of Spirit, tr. By A.V. Miller. Oxford, 1977, p. 454. Переводчик здесь и далее ссылается на русский перевод Г. Г. Шпета: Г. В. Ф. Гегель. Феноменология духа. М., 1992, с. 399.

[5] Там же, с. 400.

[6] Там же.

[7] Там же, с. 401.

[8] Там же, с. 400.

[9] J. Hyppolite, Genese et structure de la Phenomenologie de l'esprit de Hegel. Paris, 1978, p. 184.

[10] Феноменология духа, с. 92.

[11] Там же, сс. 86-90.

[12] Там же, с.99.

[13] A. Leonard. La foi chez Hegel. Paris, 1970, p.124.

[14] Феноменология духа, с.110.

[15] Там же, с.111.

[16] Там же, с.112.

[17] см. Там же, с.113.

[18] W. Schultz, Der Gott der neuzeitigen Metaphysic. Pfullingen, 1957, p.37.

[19] Л. Хейде интерпретирует Хайдеггера, ссылаясь на английский перевод: M. Heidegger. Being and Time, tr. by J. Macquarrie and E. Robinson Oxford, 1995, p.34. Переводчик здесь и далее ссылается на русский перевод В. В. Бибихина: М. Хайдеггер. Бытие и время. М., 1997, с.13.

[20] Там же, с.260.

[21] Там же.

[22] Там же, с.188.

[23] Там же, с.264.

[24] Там же, с.258.

[25] Там же, с.277.

[26] Там же, с.283.

[27] Там же, с.284.

[28] W. Desmond. Being and Between. New York, 1995.

[29] M. Baum, K.R. Meist. 'Durch Philosophie leben lehren…' in Hegel-Studien 12 (1977), pp. 43-81.