

Спекуляция и бесконечная жизнь: критика конечного у Гегеля и Экхарта

АЛЕКСЕЙ ДУБИЛЕТ

Приглашенный исследователь, факультет религиоведения,
Университет Вандербилта.

Адрес: 301A Garland Hall, 37235 Nashville, TN, USA.

E-mail: aleksey.dubilet@vanderbilt.edu.

Ключевые слова: спекуляция; конечность; жизнь;
имманентность; негативная теология.

Статья обращается к философии Гегеля и ее близости к мысли Майстера Экхарта, чтобы исследовать возможность спекулятивно-утвердительно-отношения между философией и религией. Будучи рассмотренными вместе, эти два мыслителя намечают траекторию преодоления одной из характерных для континентальной философии последнего времени бинарностей, а именно: противоположности между атеистической защитой философии и секулярно-философской эгологической субъективности, с одной стороны, и утверждением главенства трансцендентности и инаковости на квазитеологический манер — с другой. Мысль Гегеля и Экхарта показывает, что эта бинарность заслоняет иную, третью возможность — уничтожение субъекта в целях утверждения спекулятивной и бесконечной имманентности.

Используя различные дискурсивные пространства и теоретические словари, и Гегель, и Экхарт

предлагают уничтожить субъект как то место, с которого в первую очередь и может начинаться трансцендентность. Кроме того, Бог не является для них именем, которое нужно отрицать во имя атеизма или защищать в целях теологической критики секулярного. Бог при таком прочтении становится именем самой возможности абсолютной десубъективации и самоопустошения субъекта, а также именем для процессов, уже не указующих ни на что трансцендентное, но утверждающих вместо этого безосновную имманентность жизни. Предлагаемая статья проблематизирует устоявшиеся концептуальные разделения, которые лежат в основании так называемого поворота к религии, прослеживая открывающуюся на примере Гегеля и Экхарта возможность демократизации мысли — демократизации, противостоящей как империализму секуляристских и атеистических дискурсов, так и попыткам возвращения теологии на (новую) позицию власти.

1. Переосмысляя полемику вокруг религиозного поворота

ПОВОРОТ к религии в континентальной мысли уже не является радикально новым феноменом. Проникновение религиозной проблематики в философию — процесс, очевидный уже во второй половине XX века, — в последние десятилетия лишь усилился, фундаментально переопределив границы между философией и теологией и подорвав свойственное модернисту представление об их строгой отделенности друг от друга. Философские предписания, очерчивающие точное и легитимное место философии по отношению к теологии, начиная по меньшей мере с кантовской критики спекулятивной теологии до хайдеггеровской характеристики онтологической функции философии в «Феноменологии и теологии», уже не имеют прежней силы¹. В то же время вопрос о точном значении преобразования, осуществленного религиозным поворотом, по-прежнему остается предметом спора. Какова природа этого взаимопроникновения философии и теологии и какова его цель? Коль скоро религиозный и философский дискурсы уже не строго разделены, какова же их новая конфигурация?

Один возможный ответ предлагает Хент де Врис, утверждая, что религиозный поворот способствует прояснению

... не помысленного, не сказанного и не увиденного философским логосом, который — не только в облике современного разума, но и с самого начала своей истории — склонен к забвению, подавлению или снятию того самого *religio* (*relegere, religare*, или отношения без отношения, как сказал бы Левинас и следом за ним Деррида), свидетельством которого являются эти мотивы².

Перевод с английского Кирилла Александрова.

1. Полезную попытку выработать типологию возможных отношений между философией и теологией см. в: Barber D. C. *On Diaspora: Christianity, Religion, and Secularity*. Eugene, OR: Cascade Books, 2011. P. 1–29.
2. *De Vries H. Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1999. P. 5–6.

Мотивы, которые имеет в виду Де Врис, — это все те фигуры мысли, мыслительные операции, недогматические теологемы, которые в последнее время вновь обрели теоретическую значимость, такие как, помимо прочего, молитва, апокалиптизм, мессианизм, жертва, призраки, апофатика и откровение³. В этом смысле религиозный поворот позволяет вернуться к религиозным и теологическим архивам, чтобы достать оттуда и реактуализировать операции, отринутые нарративом философского разума о себе.

В рамках этой широкой теоретической операции можно проследить и более узкую траекторию. Религиозный поворот прикинул к критике философского субъекта с его автономностью и последовательностью, его эгологической замкнутостью на себе и самоожесточенностью, чтобы заново утвердить примат трансценденции. Связь между распадом субъекта, утверждением трансценденции и критикой секулярного философского разума ни у кого так не сильна, как у Эммануэля Левинаса. Его мысль стремится одновременно сподвигнуть субъекта на нравственное отношение к трансценденции и вдобавок к тому высвободить имя Бога. По Левинасу, обе эти задачи смыкаются, бросая вызов статусу философии, превратившей субъекта и Бога в полюса доминирования однообразной Самости в ущерб теоретическому и нравственному отношению к Другому. Де Врис характеризует такого рода тенденцию к восстановлению трансценденции, отсылая к деконструктивной фигуре *adieu*:

Все это с самого начала имплицитно содержится в высказывании *à Dieu* или *adieu* во всей двусмысленности его движения к Богу, к слову или имени Бога и его не менее драматического прощания с почти всеми каноническими, догматическими или онтологическими интерпретациями этого же «Бога»⁴.

Другими словами, Бог именует здесь недогматическое отношение и определенным образом понимаемые внешность (*Äußerlichkeit*) и трансцендентность, которые конститутивно не могут быть исчерпаны операциями знания или господства. Но критика онто-теологии открывала и другие пути. У Жака Деррида, например, она в конечном счете вела к новой актуализации апофатической теологии — не как утверждения сверхсущности, но как акта неотступной отрицательности⁵. *Aporhaphis*, или отрицательная тео-

3. Ibid. P. 23 и *passim*.

4. Ibid. P. 24.

5. Отношение Деррида к апофатической теологии прошло путь от отрица-

логия, была подвергнута переоценке в том числе потому, что ставила под сомнение претензии философского дискурса, отрицая господство положительного определения как, по сути, проекцию господина-субъекта, стремящегося заполучить и истощить то, что трансцендентно по отношению к нему⁶. Были и более явно религиозные пути — тут можно вспомнить католического философа-феноменолога Жан-Люка Мариона, вослед Мартину Хайдеггеру изгонявшего онтоотеологию, но лишь с целью утверждения Бога по ту сторону бытия⁷.

В недавнее время, впрочем, был поднят вопрос, не свидетельствует ли религиозный поворот о том, что философия как таковая сбилась с пути. Диагностировав «корреляционизм», свойственный философии модернити, Квентин Мейясу выдвинул положение, согласно которому «оконечивание» мысли привело к расцвету фидеизма. Ограничивая мысль областью человеческого, мы, по утверждению Мейясу, порождаем неопределенное «по ту сторону», заполняя его Богом или бог знает чем. Еще более явное противодействие религиозному повороту и его апроприации деконструкции оказал Мартин Хеглунд, выдвинувший интерпретацию Деррида как «радикального атеиста». Наиболее общие черты этой позиции — утверждение непреодолимого разрыва между атеистическим дискурсом (сколь бы много он ни брал из теолого-религиозных архивов) и религиозным — встречаются у многих авторов. К примеру, Кристофер Уоткин не так давно предложил прочтение Мейясу, Алена Бадью и Жан-Люка Нанси как сторонников «трудного атеизма» в противовес какому бы то ни было повороту к религии⁸. Попытки переутверждения границ философии для противодействия религиозной заразе, конечно, не новы. Более чем два десятилетия назад Доминик Жанико, диагностировав схожую ситуацию, попытался восстановить подобающие пределы феноменологии и ее научную ценность в полемике с доминирую-

ния до позитивной переоценки в поздних работах. См., напр.: *Derrida J. How to Avoid Speaking: Denials // Derrida and Negative Theology / H. Co-ward, T. Foshay (eds). Albany, NY: State University of New York Press, 1982.* Об истории отношения Деррида к апофатической теологии см.: *Caputo J. D. The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997.*

6. Классическое изложение см. в: *Hart K. The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology, and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.*

7. См.: *Marion J.-L. God without Being. Chicago: University of Chicago Press, 1991.*

8. *Watkin C. Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.*

щей, на его взгляд, после Левинаса теологической апроприацией феноменологической философии. Каждой из этих полемических позиций свойственен, можно сказать, определенного рода секуляризм мысли — они пытаются восстановить чистоту философской или атеистической позиции в противовес религиозному дискурсу, рассматриваемому как враг философии.

Энтони Пол Смит и Дэниел Уистлер, редакторы сборника «После постсекулярности и постмодерна», со своей стороны так оценивают сложившееся положение дел:

Деконструкция пары философия — теология привела не к подлинной демократии мысли в том, что касается отношений между ними, но к поспранию и принижению философии перед лицом царицы наук — теологии⁹.

Другими словами, религиозный поворот обернулся не демократизацией мысли, которая бы подорвала имперский характер секулярных и атеистических практик и привела бы к тому, чтобы религиозный дискурс был снова воспринят всерьез. Произошло обратное — «теологизация философии», в противовес чему необходимо «освобождение философии религии», подразумевающее «экспериментирование с теологическим и религиозным материалом»¹⁰. Это не призыв к простому переворачиванию ситуации. Это вопрос о возможности того, чтобы спекуляция и экспериментирование заняли место в самой сердцевине как религии, так и философии. Поэтому, быть может, и не нужно примыкать ни к одной из сторон — ни к атеистической защите философии, становящейся тем самым лишь еще одним орудием секуляризма, ни к религиозному повороту на манер Левинаса и Деррида. Быть может, найдется способ уйти от этих назойливых бинарных оппозиций: *либо* онтологический господин-субъект против конечности, апоретически отнесенной к (нравственному или божественному) другому, *либо* религиозная ортодоксия, противопоставляемая утонченному атеизму. Как если бы мы могли только повторять старые споры в новом теоретическом контексте.

Быть может, есть и другая возможность, и она возникает при параллельном чтении Гегеля и Майстера Экхарта: возможность иной, имманентной и спекулятивной связи философия — теоло-

9. After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion / A. P. Smith, D. Whistler (eds). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholarly Publishing, 2010. P. 3.

10. Ibid. P. 4.

гия. Подобную возможность намечает и сборник «После постсекулярности и постмодерна», определяя философию религии как спекулятивный, а не критический проект. Вместо критической генеалогии, рассматривающей философию религии как поле боя между политическими интересами, направленными против религиозной ортодоксии (традиция, идущая от Локка и Юма к Ницше и Деррида), нужна

... альтернативная генеалогия спекулятивной, или утвердительной, философии религии, ведущая от Спинозы через Шеллинга к Бергсону и Делёзу¹¹.

Такого рода спекулятивные подходы к философии религии — не просто аполитические или частные экзерсисы. Они утвердительны, поскольку уходят от структурированности каким бы то ни было полемическим противоборством. Вместо этого ими движет спекулятивно-экспериментальный импульс — у них есть, конечно же, политические следствия, но они уже не запрограммированы делением на секулярный атеизм и ортодоксальную религиозность.

Обращаясь к Гегелю в его близости к Экхарту, я хотел бы подчеркнуть именно такое, спекулятивное и утвердительное, отношение философии и религии: оба мыслителя работают с теологическим материалом без того, чтобы насильственно утверждать примат субъективной конечности. Их подход спекулятивен, поскольку

... игнорирует пафос конечности, столь центральный для феноменологии, герменевтики и деконструкции, вместо этого приоритезируя бесконечное¹².

Гегель и Экхарт для меня — два родственных мыслителя, отвергающих саму бинарную оппозицию между эгологическим субъектом, лежащим в основании онтотеологии, и утверждением инаковости. Согласно им эта оппозиция загораживает другую возможность — возможность аннигиляции субъекта с целью утверждения спекулятивной и бесконечной имманентности. Используя различные дискурсивные пространства и различный теоретический словарь, и Гегель, и Экхарт предлагают уничтожить субъект как место, с которого могла бы утверждаться

11. Ibid. P. 7–8.

12. Ibid. P. 19.

трансцендентность. Более того, Бог для них — не имя, с которым нужно сражаться во имя атеизма или которого следует держаться ради теологической критики секуляризма. Это имя самой возможности абсолютной десубъективации, самоопустошения и уничтожения субъекта — процесса, не утверждающего трансцендентность, но открывающегося в бесконечную имманентную жизнь.

2. Уничтожая конечное, низвергая трансцендентное

В конце введения к работе 1802 года «Вера и знание» Гегель пишет:

Но истину не обманешь таким освящением конечного, остающегося таким, как оно есть. Подлинное освящение должно уничтожать (*vernichten*) конечное¹³.

В контексте «Веры и знания» утверждение о необходимости уничтожения конечного полемично по отношению к господствовавшей в то время послекантовской философии. При этом настойчивый призыв не абсолютизировать конечное как таковое, не делать его первичным ни в теоретической, ни в практической мысли — одна из ключевых осей гегелевской философии. В этом утверждении Гегель выражает точку зрения на статус конечного, которая в том или ином виде присутствует во всех его работах от «йенского» до «берлинского» периода. Нестандартный характер этой позиции обнаруживается в той подчеркнутой решительности, с которой Гегель формулирует тезис об аннигиляции конечного, его абсолютном сведении к *nihil*. Конечное не следует возвеличивать как таковое, недостаточно даже просто указать ему на место или частично отвергнуть ради чего-то другого — его следует уничтожить.

Этот упор на уничтожение вкупе с лежащей в его основании концептуальной логикой образует категорическую пропасть, отделяющую гегелевскую мысль от доминирующих черт философии

13. Hegel G. W. F. Faith and Knowledge. Albany, NY: State University of New York, 1977. P. 65; *Idem*. Glauben und Wissen // Gesammelte Werke. Bd. 4: Jenaer Kritische Schriften / H. Buchner, O. Pöggeler (Hg.). Hamburg: Felix Meiner, 1968. S. 323 (рус. пер.: Гегель Г. В. Ф. Вера и знание. Введение // Философия Гегеля: новые переводы, исследования, комментарии / Е. В. Мареева (ред.). М.: Изд-во СГУ, 2014. С. 20. Здесь и далее ссылки на русские издания даны переводчиком, при этом перевод иногда изменен. — Прим. пер.).

его времени¹⁴. В конечном счете, по Гегелю, есть две взаимоисключающие возможности: либо натурализация конечного как чего-то самостоятельного (как непреодолимого предела, исходя из которого субъект живет и мыслит), либо уничтожение конечного как первого теоретического основания и утверждение его как одного лишь момента в движении, которое предшествует конечному и превосходит его. Гегель диагностирует это так:

Основной принцип, общий для философии Канта, Якоби и Фихте, — принцип абсолютности конечного с проистекающей отсюда абсолютной противоположностью конечного и бесконечного, реальности и идеальности, чувственного и сверхчувственного и потусторонностью того, что действительно реально и абсолютно¹⁵.

Что прославляется этой философией, так это дуалистическая, раздвоенная реальность. Одна сторона — отделенная, единичная и замкнутая субъективность; вторая — трансценденция, с которой эта субъективность соотнесена и которая, в свою очередь, как конститутивно недостижимая, удерживает субъективность в ее конечности. Гегель прослеживает мутации этого принципа от идеальности морального закона как конечной объективной реальности (Кант) до приоритизации и возвышения единичного субъекта в его чувстве и стремлении (Якоби) или попытки синтеза, не ведущей ни к чему, кроме господства и страдания (Фихте). Важно отметить, что для Гегеля в конечном счете эти различия значимы куда меньше, чем подлежащая им общая концептуальная матрица. Все эти системы легитимизируют заповедь «Не забывай об абсолютности субъекта»¹⁶.

«Вера и знание» стремится так перестроить теоретические рамки, чтобы об этой абсолютности *можно* было забыть. Для этого и нужен процесс уничтожения, *Vernichtung*. Уничтожение — не насильственный процесс сожжения или жертвоприношения, не просто поглощение особенности тотальностью или индивидуальности Абсолютом. Счасть это уничтожение насильственной операцией может лишь тот, кто принимает эмпирическую субъективность за *sine qua non*, первоначало и непреодолимый *locus*

14. Убедительную интерпретацию значимости «Веры и знания» для гегелевского проекта в целом см. в: Rose G. Hegel contra Sociology. L.: Athlone, 1995. P. 92–102.

15. Гегель Г. В. Ф. Вера и знание. Введение. С. 16.

16. Там же. С. 18.

мысли и жизни. Это потеря лишь для того, кто начинает с мысли и жизни как уже апроприированных, как с *моей* жизни и *моей* мысли — как того, чем я владею или на что способен, а не того, в чем я участвую как предшествующем мне и меня превосходящем. Для Гегеля же аннигиляция прежде всего по-новому артикулирует сам статус конечного. Он предлагает следующий образ для описания этой динамики:

... как если бы тот, кто видит лишь основу, на которой стоит произведение искусства, когда целое открылось бы его взору, стал бы сетовать, что его лишили этой неполноты, что неполнота восполнилась. <...> В идее конечное и бесконечное суть одно, поэтому конечное как таковое исчезает в той мере, в какой оно претендовало на истину и реальность в себе и для себя. Отрицанию подверглось лишь то, что в конечности было отрицательного, и этим было положено истинное утверждение¹⁷.

Гегель не устает повторять и другое, связанное с этим утверждением: бесконечность не может быть положена просто как другое по отношению к конечному без того, чтобы самой не стать конечной. Именно потому, что бесконечность есть *другое* по отношению к конечному, она определяется как другое по отношению к *себе*, а стало быть, не подлинная бесконечность, а лишь абстрактная проекция конечности.

[Эти учения утверждали,] что противоречие между конечным и бесконечным абсолютно. Но если конечное и бесконечное так противопоставлены, то одно столь же конечно, как и другое¹⁸.

Хотя гегелевская критика и направлена против его современников, ее основная мысль предвосхищает и возможную критику (пост)левинасовской философии. Ключевой теоретический ход Гегеля состоит в указании на абстрактный характер трансцендентности как полагания чего-то потустороннего, к чему субъект стремится или чем он аффицирован, какую бы форму оно ни принимало — морального закона, вечной жизни, интеллигибельного мира или Другого. Трансценденция представляет собой абстрактное следствие самоотрицания или самоограничения, своего рода жест протрации перед Другим. (Очевидно, что эта конструкция легко вписывается и в религиозный, не обязательно философский

17. Там же. С. 21.

18. Там же. С. 18.

дискурс.) Согласно гегелевской критике, функция трансценденции как акта прославления, поддерживающего чистоту того, что полагается как радикальное другое, на деле оборачивается лишь обманкой абстракции, главным следствием которой выступает навязывание конечности.

По Гегелю, критика субъекта ради прославления трансцендентности неизбежно усиливает ту самую точку зрения конечности, которую она стремится подорвать. Задача, таким образом, состоит не в том, чтобы «раскрыть» конечное для потусторонней трансценденции (как бы мы последнюю ни мыслили), но в том, чтобы диагностировать корреляцию между конечностью и трансцендентностью и чтобы затем целиком эту корреляцию отвергнуть. Уничтожить конечное — значит уничтожить отрицательность трансценденции, структурирующую всю эту теоретико-аффективную матрицу, а следовательно, возвысить жизнь, высвободив ее из-под гнета конечности. Спекулятивная мысль обрушает концептуальное поле, управляемое конечностью, чтобы артикулировать конечное как момент бесконечного порождения имманентности. Вот почему Гегель пишет:

Бесконечность есть чистое уничтожение (*Vernichtung*) противоположности, или конечности, но в то же время и источник вечного движения, или конечности, которая бесконечна, то есть вечно уничтожает себя¹⁹.

По Гегелю, в отличие от Левинаса, бесконечное именуется не трансцендентностью, разрывающую самодостаточность субъекта, а имманентный и безличный процесс, предшествующий самому различию между собой и другим и превосходящий это различие. Поэтому Гегель и настаивает, что аннигиляция — «вечный» процесс, непрестанно подрывающий первичность субъекта и утверждающий его абсолютное, а не частичное или аналогическое участие в процессуальной бесконечности. В то же время тем самым уничтожается лишь отрицательное определение, лишь само теоретико-экзистенциальное решение о примате конечного. При таком прочтении мысль Гегеля — не столько мысль о замыкании и тотальности, сколько спекулятивное утверждение имманентности, являющейся не всего-навсего собственностью или свойством субъекта, но безличным процессом, превосходящим всякую субъективность.

19. *Hegel G.W.F. Faith and Knowledge*. P. 190 (в рус. пер. этот раздел «Веры и знания» отсутствует. — *Прим. пер.*).

3. Божественная спекуляция: имманентность против апофатической теологии

В начале «Веры и знания» Гегель указывает на одну из центральных проблем, свойственных философии, берущей начало с точки зрения конечности:

Такая философия не может быть направлена на познание Бога, но лишь на то, что называют познанием человека²⁰.

Такое ограничение мысли областью человеческого субъекта представляет собой осуществление того, что, согласно Гегелю, маркировало — и по-прежнему маркирует — «смерть философии»²¹. Артикуляцию Гегелем мысли как божественной не следует, впрочем, путать с приписыванием ее какому бы то ни было трансцендентному существу, или Богу *по ту сторону* человека. На кону здесь не смещение мысли на другого субъекта — божественного, а не человеческого, но переконфигурация самих параметров мышления. По Гегелю, спекулятивный разум только в том случае служит познанию божества, если мы рассматриваем божество как абсолютно имманентное самому себе, а не просто нечто внешнее и трансцендентное человеку. Выражение «имманентный только самому себе» значит, что вне его ничего нет, и Гегель абсолютно тверд в убеждении, что ничто не имеет места вне Бога:

Философия не признает ничего *вне* Бога, а поэтому еще менее признает его самого как *для себя* такое существо, которое было бы определено через нечто внешнее ему, то есть вне которого было бы еще какое бы то ни было устойчивое существование (*Bestehen*)²².

Другими словами, божественное, по Гегелю, перестает именоваться трансцендентность и становится спекулятивным ровно тогда, когда конечное аннигилируется как местоположение мысли и жизни. В спекулятивном смысле Бог именует саму возможность имманентности, артикуляцию мышления и плана имманентности, уже не привязанных к ограниченной перспективе конечного субъекта в его корреляции с трансценденцией. Важным образом Гегель отрицает сущностную связь трансцендентности с Богом,

20. Гегель Г. В. Ф. Вера и знание. Введение. С. 19.

21. Там же. С. 19.

22. Hegel G. W. F. Faith and Knowledge. P. 169.

с одной стороны, и имманентности с гуманизмом или секуляризмом — с другой. Более того, нет не только такой *сущностной* связи, но и такой связи вообще: Бог спекулятивно именуется имманентностью, бросающую вызов как традиционным теологиям, выстроенным вокруг трансцендентности, так и не в меньшей степени любому гуманизму и секуляризму, апроприирующему имманентность и ограничивающему ее областью «мирского».

Именно это рассоединение Бога и трансцендентности и делает Гегеля радикальным критиком логики апофатической теологии, как и всякой позиции, провозглашающей неопределенность Бога в качестве потустороннего. По Гегелю, отрицательная теология есть в конечном итоге не что иное, как провозглашение провала мышления, провала, вписанного в конечность субъекта. Это не что иное, как прострация конечного, в экзальтации указующего на потустороннее и не выражающего ничего, кроме своей прострации и фрустрации. Эта критическая позиция Гегеля, присутствующая уже в «Вере и знании», встречается и в его поздних «Лекциях по философии религии»:

Это особенно характерно для позиции и точки зрения нашего времени: религия как *некая направленность к Богу*, некое ощущение, говорение, моление, направленные *к нему* — но *к такому нему*, который... имеет в то же время значение того, о чем мы ничего не знаем, чье содержание, сущность и природа нам незнакомы — к пустому для нас месту²³.

Привязывая имя Бога к чистой потусторонности, к трансцендентности, превышающей любое возможное определение, мы на деле не столько прославляем божество и концептуально отрицаем идолопоклонство, сколько определяем жизнь как направленную к некоей трансцендентной цели, которую она по определению не может достичь²⁴. Жизнь тем самым определена как разорванная, поскольку *сущностно* отнесена к чему-то трансцендентному. Гегель полемически осуждает эту просвещенческую позицию:

От такого Бога и в нем ничего невозможно получить, поскольку он уже опустошен от всякого содержания. Он есть непознаваемое... пустота, лишенная содержания, неопределенная,

23. *Idem*. Lectures on the Philosophy of Religion: Introduction and The Concept of Religion. Berkeley, CA: University of California Press, 1984. P. 191.

24. Озабоченность концептуальным идолопоклонством можно найти у Мариона. См.: *Marion J.-L.* The Idol and Distance: Five Studies. N.Y.: Fordham University Press, 2001.

не обладающая никакой имманентной (*in sich*) жизнью или деятельностью²⁵.

Опустошенный, но сохраняющий форму трансцендентности Бог становится именем потусторонности, чье главное свершение — закрепление конечного статуса человеческого существа. Апофатическая теология, философски наиболее явно сформулированная Кантом, возбраняет связь интеллекта с божеством, полагая интеллект не как одно из имен Бога (пожалуй, *главное* имя божественного по Гегелю), но всегда как нечто, расположенное снаружи. Не следует к тому же упускать из виду, что эта отрицательная точка зрения устраняет не только спекулятивную мысль, но и божественную, «имманентную жизнь или деятельность», то есть жизнь, которая имманентна, поскольку вне ее ничего нет, общую жизнь, не разделенную на *мою* жизнь и жизнь другого. Утверждение апофатической потусторонности несет в себе не столько ее подлинную актуализацию, сколько эссенциализацию человечески-конечного.

Раз Гегель приписывает Богу мышление, не превращает ли это его в философа-мегаломана, того самого онтотеологического метафизика, каким его изображал, обвиняя, Хайдеггер?²⁶ Все не обязательно, если, конечно, не считать высшей теоретической инстанцией связку конечность — трансценденция. В противовес этому прочтению я хотел бы предложить такое, согласно которому Бог у Гегеля — это спекулятивное имя, делающее возможным теоретическую артикуляцию имманентности, а тем самым также мысли и жизни как превышающих их апроприацию субъектом.

Но что это значит: мысль, не сводимая к апроприации человеческим субъектом? Отход от точки зрения сознания, или субъективной перспективы, не оборачивается у Гегеля простым утверждением точки зрения Бога. Гегель предлагает не взгляд ниоткуда, но неантропоморфную и неантропоцентричную концепцию имманентности, для которой любая эмпирическая субъективность есть момент, а не основание. Вопреки доминирующим в философии и тогда, и сейчас тенденциям, Гегель заново утверждает необходимость признания и положительной оценки того факта, что мы не просто конечны. Жест Гегеля состоит в обнажении претен-

25. *Hegel G.W.F. Foreword to Hinrichs' Religion in Its Inner Relation to Science // Miscellaneous Writings of G.W.F. Hegel / J. Stewart (ed.). Evanston, IL: Northwestern University Press, 2002. P. 341.*

26. См.: *Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики // Тожество и различие. М.: Гнозис, 1997.*

зий субъекта, в частности претензии на самообоснование, вместо чего Гегель заставляет субъект признать ту имманентность, в которой субъект участвует без остатка и без господства. Это имманентное движение бесконечности, уже не находящееся во владении субъекта, но и не просто апроприированное Богом как (божественным) субъектом, отделенным от мира и творения. Мысль Гегеля постольку есть мысль об имманентности, поскольку она разрушает концептуальную топографию, разделяющую самость, мир и Бога.

Из такого прочтения следует, в частности, что гегелевская спекулятивная мысль вписывается в генеалогию имманентности, прослеженную Жилем Делёзом в «Экспрессионизме в философии». Поскольку Делёза чаще всего читали — в согласии с его собственной эксплицитной позицией — как радикально антигегельянского мыслителя, оставалась незамеченной его теоретическая близость к Гегелю в том, что касается примата порождающей имманентности. Безусловно (как то, пожалуй, ярче всего выражено в работе «Ницше и философия»), Делёз противопоставляет свою мысль тому гуманистическому образу Гегеля, который доминировал во французской философии XX века после Александра Кожева. Но это не единственный возможный Гегель, в том числе для самого Делёза, — к тому времени Жан Ипполит уже предложил прочтение гегелевской мысли как негуманистической онтологии имманентности²⁷, и задолго до того, как Делёз сформулировал свою генеалогию имманентности в духе Спинозы, он прочитал и оценил книгу Ипполита²⁸. Различия между Делёзом и Гегелем, безусловно, огромны, особенно в том, что касается статуса различия и противоречия, а также делезовской концепции трансцендентального эмпиризма. Но не следует из-за этих различий забывать о сильной теории имманентности у Гегеля, заслуживающей того, чтобы включить ее в традицию имманентности, идущую от средневековых мистиков через Джордано Бруно к Спинозе и самому Делёзу.

Более того, гегелевская характеристика мысли как божественной должна прочитываться в рамках философской традиции, постигающей Бога как спекулятивное место, в избытке превышаю-

27. См.: *Ипполит Ж.* Логика и существование: очерк логики Гегеля. СПб.: Владимир Даль, 2006.

28. Рецензия Делёза опубликована приложением к английскому переводу Ипполита: *Hypolite J.* Logic and Existence. Albany, NY: State University of New York Press, 1997. P. 191–196.

щее любые отношения репрезентации между субъектами и объектами, — другими словами, традиции, рассматривающей имя Бога как то, что высвобождает спекулятивные потенции мысли. Если Бог есть, то все возможно, поскольку, мысля Бога, мы высвобождаем понятия из границ репрезентации и создаем возможность нового рода свободы мысли. Бог именует не просто источник моральных предписаний или осуждений, но место освобождения. Как говорит Делёз в одной из своих поздних лекций о Спинозе,

Если Бог есть, то все позволено... Бог и тема Бога дали философии незаменимую возможность — высвободить в философии объект творения, то есть понятие, от ограничений, наложенных на него... репрезентацией вещей. <...> На уровне Бога понятие высвобождается, поскольку на него уже не возлагается задача репрезентации чего-либо²⁹.

Согласно Делёзу, такой подход характерен в особенности для ранней философии Нового времени. В другой работе я постарался показать, что такие средневековые теологи-мистики, как Экхарт, схожим образом постигли Бога как имманентность, в избытке превышающую субъективность, избавив его от любых коннотаций трансцендентности или операций творения, что Делёз проглядел из-за его чересчур ригидного различения областей и задач философии и теологии³⁰. Философия, по Делёзу, состоит в конструировании понятий, артикулировании имманентности и поддержании однозначных (унивокальных) отношений, в то время как теология сводится к консервативной защите невыразимого Бога, космологических иерархий и аналогической предикации³¹. В таком случае Гегель дал новую жизнь как раз философскому использованию Бога — в противовес Канту, у которого Бог стал именем благочестивого морального ограничения на мысль. Гегель заново утверждает этот импульс, поскольку для него Бог именует уже не предел человеческого, как если бы Бог был чем-то по ту сторону человека, но возможность и способность к процессуальной имманентности, не оставляющей ничего для себя вне

29. *Deleuze G. Lectures on Spinoza*. URL: <http://deleuzelectures.blogspot.com/2007/02/on-spinoza.html>.

30. *Dubilet A. Freeing Immanence from the Grip of Philosophy: On Univocity and Experimentalism in Meister Eckhart // Speculation, Heresy, and Gnosis in Contemporary Philosophy of Religion: The Enigmatic Absolute / J. Ramey, M. H. Farris (eds)*. L.: Rowman & Littlefield, 2016 (в печати).

31. См.: *Deleuze G. Expressionism in Philosophy: Spinoza*. N.Y.: Zone Books, 1990. P. 169–199 и *passim*. См. также: *Dubilet A. Op. cit.*

шнего. Бог превращается в имя процесса спекуляции, делающего мысль и жизнь абсолютно имманентными, уже не разделенными по своему существу на конечного субъекта и трансцендентную потусторонность. Бог именуется место не конечной инстанции (само)обладания, но субъективной лишенности обладания, именно потому что имманентность — уже не обладание или качество, будь то субъекта или секулярного мира. Гегелевская спекулятивная имманентность позволяет отречься от выбора между секулярным субъектом и теологической трансценденцией. Вместо этого она поддерживает мышление и жизнь с точки зрения той процессуальной бесконечности, которая может быть названа божественной как раз постольку, поскольку она есть не что иное, как сама имманентность.

4. Имманентность, или жизнь без «зачем»: Гегель как наследник Экхарта

В том же месте «Лекций по философии религии», где Гегель формулирует спекулятивную точку зрения в противовес точке зрения конечного субъекта, он вспоминает «теологов, особенно католических, которые прозрели до самой глубины этой пропасти»³², но называет при этом только одного:

Майстер Экхарт, монах-доминиканец четырнадцатого века, говорит в одной из своих проповедей об этом наивнутреннейшем (*das Innerste*): «Глаз, которым Бог видит меня, есть глаз, которым я вижу его. Мой глаз и его суть одно и то же. По справедливости я взвешен в Боге и он во мне. Если бы Бог не существовал, не было бы и меня; если бы я не существовал, не было бы и его...»³³

Гегель видит в Экхарте предшественника, поскольку Экхарт тоже отрицает теоретическое первенство внешнего отношения человека к Богу, утверждая вместо этого их тождество и имманентность³⁴. В средневековой теологии Гегель находит утверждение

32. *Hegel G.W.F. Lectures on the Philosophy of Religion*. P. 347.

33. *Ibid.* P. 347–348. Как указывают редакторы лекций, эта цитата из Экхарта представляет собой компиляцию нескольких его проповедей.

34. Связь Экхарта и Гегеля (как и средневековой немецкой мистики и немецкого идеализма вообще) хорошо исследована в книге: *Benz E. Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*. P.: J. Vrin, 1981. Свое впечатление от чтения Экхарта Гегель, как известно, высказал Францу фон Баадеру в 1824 году: «Это ведь как раз то, что мы ищем» (*Ibid.* P. 12).

не только о зависимости субъекта от Бога, но и, что гораздо радикальнее, Бога от субъекта: «Если бы я не существовал, не было бы и его». Предшественником Гегеля Экхарта делает то, что он выявил и сделал попытку отвергнуть господство асимметричного отношения внешности, настаивая при этом, что мысль — не что внешнее по отношению к объекту. При спекулятивном рассмотрении мой глаз есть глаз Бога, а не просто человеческий глаз, смотрящий на Бога как что-то внешнее и трансцендентное. Для Гегеля, как и для Экхарта, нет разделительного дуализма (человеческой) самости и (божественного) другого, но только имманентность Единого как процесса.

У схождения Гегеля и Экхарта есть несколько аспектов, противоречащих доминирующей логике как средневековой теологии, так и философии модернити. Один из них — упор на необходимость уничтожения конечного как места артикуляции мысли и жизни. Проповеди Экхарта непрерывно тематизируют вопросы самоуничтожения, отторжения и самонеобладания; они создают целый *кенотический* словарь³⁵. Для Экхарта, как и для Гегеля, этот процесс снятия ограниченности субъекта подразумевает не столько утверждение трансценденции, сколько подрыв всей корреляции между конечностью субъекта и божественной трансцендентностью. Другими словами, в противоположность тому, что мы привыкли ожидать от средневековой мистической и духовной литературы, в дискурсе Экхарта уничтожение самости не ведет к опыту божественного или предвкушению посмертного блаженства. Экхарт все время говорит об этом, но, пожалуй, наиболее настойчиво в знаменитой 52-й проповеди, где он утверждает, что истинная бедность требует не только отказа от самости, но и освобождения от Бога как Бога, то есть от Бога как трансцендентной внешности.

Несмотря на различные дискурсивные рамки, и Экхарт, и Гегель проблематизируют связь Бога и трансцендентности не затем, чтобы навязать потустороннему набор понятий, приведших бы

См. об этом также краткое обсуждение в книге: *Magee G. A. Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008. P. 224–227. Хэррис, в свою очередь, утверждает, что Гегель познакомился со средневековой мистикой еще в 1795 году, работая над очерком о позитивности христианства. См.: *Harris H. S. Hegel's Development: Towards the Sunlight, 1770–1801*. Oxford: Oxford University Press, 1971. P. 230–231.

35. Полезный перечень релевантных терминов см. в: *Haas A. M. «...das Persönliche und Eigene verleugnen»*. *Mystische «vernichtigkeit und verworfenheit seins selbs» im Geiste Meister Eckharts // Mystik als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Redeformen Christlicher Mystik*. Fr.a.M.: Insel, 2007. S. 370 и *passim*.

к идолопоклонству, а потому, что такая связь загорживает возможность абсолютной имманентности, не разделенной *априори* на самость и другого. Одно из средств к этому — критика отрицательной теологии, понимаемой не как прославление Бога (как она рассматривается в христианской традиции, начиная с Псевдо-Дионисия), но как прославление трансцендентности, являющееся не чем иным, как оборотной стороной пафоса человеческой конечности. По Гегелю и Экхарту, подлинная противоположность апофатической теологии — не катафатическая, или положительная, теология и не отношение идолопоклонства (от которого не устают нас предостерегать христианские теологи), но инфинитизация мысли и жизни. Это утверждение возможности познания Бога не с точки зрения конечного субъекта, но в качестве условия постижения божественного как абсолютной имманентности. Согласно этому, отвержение апофатической теологии ради утверждения спекулятивной имманентности — не идолопоклонство: оно не дает Богу несобственного имени, которое бы исчерпывало его. Такое отвержение показывает, напротив, как традиционная проблематика апофатической теологии сама ведет к отрицанию *отрицательного* идолопоклонства, определяющего божественное как стоящее по ту сторону конечного человека. Вместо того чтобы утверждать трансцендентность, уничтожение конечного открывает перспективу спекулятивного понимания Бога как самоимманентности, исходя из которой, а не по направлению к которой протекают мышление и жизнь.

Мысль и жизнь, согласно Гегелю и Экхарту, не разделены и не противоположны. Тут можно опять вспомнить Делёза:

На деле есть лишь один термин, Жизнь, включающий в себя мысль; и наоборот, только мысль включает в себя этот термин³⁶.

Жизнь и мысль уже не обладаемы, уже не апропрированы, но именуют то общее, что предшествует субъекту и превосходит его. И делают они это не посредством *сверх*-превосходящей трансцендентности, а посредством имманентности, подрывающей как субъект, так и любую трансценденцию, к которой он может быть присовокуплен. Уничтожение конечного представляет собой не насильственный акт абстракции и не самобичевание субъекта, но ровно противоположное — признание того, что ис-

36. Deleuze G. Spinoza: Practical Philosophy. San Francisco: City Light Books, 1988. P. 14.

ключительно субъективная жизнь всегда уже есть деформация, жизнь, страдающая от своей навязанности себе. Уничтожение — не отрицание, а радикальное утверждение жизни и мысли, в которых субъект участвует путем превосхождения собственной субъективности.

Если можно говорить об этике, присущей самоуничтожению, утверждающему спекулятивную имманентность жизни, то это, используя словарь Экхарта и средневековых мистиков, этика жизни без «зачем», жизни, которая берет начало в абсолютно однозначном тождестве, предшествующем самому различению человеческого и божественного, твари и творца, себя и другого. Жизнь без «зачем» — не тварная и не божественная (если же ее приписать божеству, оно превращается тем самым в нечто абсолютно имманентное, лишенное внешности и инаковости); это имманентное порождение, разоблачающее любую операцию апроприации и трансценденции, любое различие между человеческим и божественным. И в самом деле, можно сказать, что для Экхарта жизнь и имманентность суть то, что открывается в результате подрыва понятийной грамматики, структурированной через иерархическую соотнесенность ограниченной самости, сотворенного мира и трансцендентного Бога. Не будучи уже имманентной *чему-то* (в смысле качества *чего-то*), жизнь артикулируется как имманентная только себе:

Из этого наивнутреннейшего основания делай все дела свои без «зачем». Истинно говорю: *покуда ты делаешь дела свои ради Царствия Небесного или ради Бога или вечного блаженства*, покуда источником их выступает нечто внешнее, *поистине ты поступаешь неверно*. <...> Кто спрашивал бы жизнь хоть тысячу лет: «Зачем ты живешь?», тому жизнь, если бы могла ответить, сказала лишь: «Я живу ради того, *чтобы жить*». Это так потому, что жизнь живет из собственного основания и из собственного источника проистекает. Поэтому она живет без «зачем»...³⁷

Жизнь не должна следовать инструментальной логике «чтобы», «ради» или «затем что», иначе она покалечит и потеряет себя как жизнь. Дело не в том, что жизнь не следует инструментализиро-

37. *Meister Eckhart. The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense.* Mahwah, NJ: Paulist Press, 1981. P. 183–184 (рус. пер. выполнен по изданию: *Meister Eckhart. Werke I: Predigten / N. Largier (Hg.).* Fr.a.M.: Deutscher Klassiker, 2008. S. 71. — Прим. пер.).

вать ради вещей, ее недостойных, — жизнь не должна служить *никакому* внешнему основанию и *никакой* причине, будь то Царство Небесное, Бог или вечное блаженство. Трудно найти более возвышенные религиозные представления, и все же Экхарт настаивает на абсолютном отказе от них как резона для жизни. Тем самым он утверждает качественное различие и концептуальный разрыв между жизнью, проживаемой согласно логике инструментальности, разделяющей средства и цели, конечное и трансцендентное, и логикой имманентной жизни без «зачем».

Признавая, что жизнь — не нечто находящееся во владении субъекта или апроприруемое им, но имманентность, раскрываемая через уничтожение и самоопустошение, Экхарт и Гегель предвосхищают концептуальную связь, утверждаемую Делёзом в его последнем эссе: «Мы скажем о чистой имманентности, что это ЖИЗНЬ, и ничто другое»³⁸. У Гегеля это, возможно, не так очевидно, как у Экхарта, у которого жизнь без «зачем» в ее нередуцируемой имманентности — постоянно встречающийся топос³⁹. Тем не менее Гегель постоянно критикует искаленность и страдание жизни под гнетом философских понятий его современников. Абсолютизация субъекта и его привязка к трансценденции ведут не только к невозможности артикулировать какую бы то ни было последовательную концепцию бесконечности, но и к неспособности прийти к общей имманентности жизни. Более того, мы помним, что следствием философии субъективной рефлексии является не порождение подлинной потусторонности, но деформация как спекулятивных способностей мышления, так и экзистенциальных возможностей жизни — и разум, и жизнь по существу субъективируются, апроприруются, приватизируются. Вот почему Гегель так сводит их вместе:

Задача философии состоит в том, чтобы объединить эти предпосылки... *положить конечное в бесконечном как жизнь*⁴⁰.

38. *Deleuze G. Immanence: A Life // Pure Immanence: Essays on a Life. N.Y.: Zone Books, 2001. P. 27.*
39. Об этом измерении экхартовской мысли см.: *Schürmann R. Wandering Joy: Meister Eckhart's Mystical Philosophy. Great Barrington, MA: Lindisfarne Books, 2001.*
40. *Hegel G.W.F. The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy. Albany, NY: State University of New York Press, 1977. P. 94 (рус. пер. «Различия между системами философии Фихте и Шеллинга» имеется в Кантовском сборнике № 13–15 за 1988–1990 годы, но раздел *Bedürfnis der Philosophie*, из которого взята данная цитата, в этом переводе отсутствует. — Прим. пер.).*

По Гегелю, стало быть, жизнь — как раз не просто атрибут субъекта, но то, что открывается, когда конечный субъект рассматривается как участвующий в бесконечной имманентности, превосходящей его. Как пишет Гегель в том же месте, «ищется цель; [но] она уже наличествует — иначе как бы она могла искаяться?»⁴¹ Вместо трансцендентного телоса, полагаемого как то, что еще должно быть достигнуто, спекулятивная точка зрения постулирует безосновность жизни и мысли, лишая их любой трансцендентной направленности и привязанности. Результатом этого оказывается этика безосновности и отказ от телеологического разрыва. Спекулятивная жизнь есть имманентная жизнь, общая жизнь общего рода, уже не апроприированная субъектом и не привязанная к трансцендентной цели.

Такая интерпретация подтверждается и противопоставлением, которое Гегель проводит между своим подходом и тем, как Кант и Фихте мыслят стремление и достижение. В «йенских» работах Гегель критикует Фихте именно за телеологию, присущую соединению противоположностей, достигаемому посредством подчинения и господства — будь то в отношениях между природой и самостью, необходимостью и свободой или влечением и рефлексией. По Гегелю, это является прямым следствием субъективной апроприации спекулятивной мысли у Фихте и его понимания спекулятивного тождества как в конечном счете владения субъекта. Такое тождество лишь идеально, поскольку положено как долженствование, как то, что только должно быть достигнуто. Это приводит к отношению навязывания, телеологическому превращению идеального в реальное — превращению, которое не может не быть насильственным. Для Гегеля, напротив, задача состоит не в *преодолении* различия ради достижения тождества, но в утверждении спекулятивной имманентности как того, что предшествует самому делению на субъект и объект, себя и другого, конечность и трансцендентность. Идеальность и имманентность тем самым — не всего лишь качества субъекта; они спекулятивно подрывают статус последнего и любую его моральную миссию. Неслучайно в «Лекциях» сразу после упоминания Экхарта Гегель отличает эту позицию от той, которую он ассоциирует с Кантом и Фихте, — от точки зрения приоритета морали:

41. Ibid. P. 93.

... как если бы имелся Богом забытый мир вне меня, только и ждущий, чтобы я привнес в него цель или добро⁴².

Для Гегеля, как и Экхарта, задача не в том, чтобы исполнить цель, как если бы субъект должен был по необходимости (нормы, закона или воли) преобразовать мир, отделенный от трансцендентного Бога. Задача в том, чтобы концептуально ниспровергнуть само производство иллюзий о такого рода необходимости, равно как и тройственную разделенность субъекта, мира и Бога, лежащую в основании этих иллюзий.

Так читать Гегеля — значит противиться школярскому благочестию и историцистскому здравому смыслу, настаивающим на привилегированном статусе кантианской парадигмы при интерпретации гегелевской мысли. В то же время это значит предложить другой способ организации традиции, структурированный уже не разделением на философскую и религиозную области, но различием между способом мышления, открывающим доступ к имманентности, и тем, который освящает первичность трансцендентности. Такая перестройка традиции заставляет к тому же признать, что проблематизация трансцендентной парадигмы не обязана быть антирелигиозной, что бы нам ни твердили еднородно теологии, философы и здравый смысл. И философский, и религиозный дискурсы могут быть артикулированы спекулятивно и имманентно. В таком случае Гегель и в самом деле оказывается наследником такого средневекового теолога, как Экхарт, и противоборствует любой теоретической концепции, ставящей во главу угла трансцендентность, пусть даже она сформулирована философски, как у Канта⁴³.

42. *Idem*. Lectures on the Philosophy of Religion. P. 350.

43. Невозможно, разумеется, отрицать важность кантовских категорий для Гегеля. См., напр.: *Pippin R. Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Chicago: Chicago University Press, 1989. В то же время, рассматривая Гегеля с точки зрения его наследования Канту, есть риск упустить нечто существенное, а именно сам способ, которым Гегель радикально преодолевает и ниспровергает кантианскую парадигму ввиду возможности иной, спекулятивной точки зрения и тем самым восстанавливает в правах традицию мысли, предшествовавшую Канту и объявленную им нелегитимной. Так что хотя Роберт Пиппин, возможно, и прав, утверждая, что Гегель не является метафизиком в докантовском смысле, следует заметить, что сама дихотомия между докритическими мыслителями (как Спиноза) и критическими мыслителями (последователями Канта) есть продукт кантианского генеалогического автонарратива.

Библиография

- After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion / A. P. Smith, D. Whistler (eds). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholarly Publishing, 2010.
- Barber D. C. On Diaspora: Christianity, Religion, and Secularity. Eugene, OR: Cascade Books, 2011. P. 1–29.
- Benz E. Les Sources Mystiques de la Philosophie Romantique Allemande. P.: J. Vrin, 1981.
- Caputo J. D. The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997.
- De Vries H. Philosophy and the Turn to Religion. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1999.
- Deleuze G. Expressionism in Philosophy: Spinoza. N.Y.: Zone Books, 1990.
- Deleuze G. Immanence: A Life // Pure Immanence: Essays on a Life. N.Y.: Zone Books, 2001.
- Deleuze G. Lectures on Spinoza. URL: <http://deleuzelectures.blogspot.com/2007/02/on-spinoza.html>.
- Deleuze G. Spinoza: Practical Philosophy. San Francisco: City Light Books, 1988.
- Derrida J. How to Avoid Speaking: Denials // Derrida and Negative Theology / H. Coward, T. Foshay (eds). Albany, NY: State University of New York Press, 1982. P. 73–136.
- Dubilet A. Freeing Immanence from the Grip of Philosophy: On Univocity and Experimentalism in Meister Eckhart // Speculation, Heresy, and Gnosis in Contemporary Philosophy of Religion: The Enigmatic Absolute / J. Ramey, M. H. Farris (eds). L.: Rowman & Littlefield, 2016 (forthcoming).
- Haas A. M. «...das Persönliche und Eigene verleugnen». Mystische vernichtigkeit und verworffenheit seins selbs im Geiste Meister Eckharts // Mystik als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Redeformen Christlicher Mystik. Fr.a.M.: Insel, 2007.
- Harris H. S. Hegel's Development: Towards the Sunlight, 1770–1801. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Hart K. The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology, and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Hegel G.W.F. Faith and Knowledge. Albany, NY: State University of New York, 1977.
- Hegel G.W.F. Foreword to Hinrichs' Religion in Its Inner Relation to Science // Miscellaneous Writings of G.W.F. Hegel (ed. J. Stewart). Evanston, IL: Northwestern University Press, 2002. P. 332–353.
- Hegel G.W.F. Glauben und Wissen // Idem. Gesammelte Werke. Bd. 4: Jenaer Kritische Schriften / H. Buchmer, O. Pöggeler (Hg.). Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- Hegel G.W.F. Lectures on the Philosophy of Religion: Introduction and The Concept of Religion. Berkeley, CA: University of California Press, 1984.
- Hegel G.W.F. The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy. Albany, NY: State University of New York Press, 1977.
- Hyppolite J. Logic and Existence. Albany, NY: State University of New York Press, 1997.
- Magee G. A. Hegel and the Hermetic Tradition. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008.
- Marion J.-L. God without Being. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

- Marion J.-L. *The Idol and Distance: Five Studies*. N. Y.: Fordham University Press, 2001.
- Meister Eckhart. *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1981.
- Meister Eckhart. *Werke I: Predigten / N. Largier (Hg.)*. Fr.a.M.: Deutscher Klassiker, 2008.
- Pippin R. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Chicago: Chicago University Press, 1989.
- Rose G. *Hegel contra Sociology*. L.: Athlone, 1995.
- Schürmann R. *Wandering Joy: Meister Eckhart's Mystical Philosophy*. Great Barrington, MA: Lindisfarne Books, 2001.
- Watkin C. *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Гегель Г. В. Ф. Вера и знание. Введение // *Философия Гегеля: новые переводы, исследования, комментарии* / Е. В. Мареева (ред.). М.: Изд-во СГУ, 2014. С. 7–22.
- Ипполит Ж. *Логика и существование*. СПб.: Владимир Даль, 2006.
- Хайдеггер М. *Онто-тео-логическое строение метафизики // Он же. Тожество и различие*. М.: Гнозис, 1997. С. 29–59.

SPECULATION AND INFINITE LIFE:
HEGEL AND MEISTER ECKHART ON
THE CRITIQUE OF FINITUDE

ALEX DUBILET. Visiting Scholar, Department of Religious Studies, Vanderbilt University. Address: 301A Garland Hall, 37235 Nashville, TN, USA. E-mail: aleksey.dubilet@vanderbilt.edu.

Keywords: Hegel; speculation; finitude; life; immanence; negative theology.

The paper turns to the thought of G.W.F. Hegel and its convergence with Meister Eckhart's thought in order to explore the possibility of a speculative and affirmative relationship between philosophy and religion. It argues that these thinkers, taken together, offer a possible way of rejecting one of the binary structures prevalent in recent continental philosophy, namely the division between an atheistic defense of philosophy and its (secular) egological subjects on one hand, and the affirmation of the primacy of transcendence and alterity (in a quasi-theological vein) on the other hand. Hegel's and Eckhart's works suggest that

such binaries foreclose a third possibility of annihilating the subject as a way to affirm a speculative and infinite immanence.

Utilizing different discursive spaces and theoretical vocabularies, Hegel and Eckhart propose to annihilate the subject as the site from which transcendence could be affirmed in the first place. Moreover, here, God no longer functions as a name against which to struggle in the name of atheism, or one to uphold for a theological critique of the secular. Rather, it becomes the name for the possibility of absolute desubjectivation, of self-emptying and annihilating the subject—processes that are no longer open to transcendence, but reveal the ungrounded immanence of life. In tracing these logics, this paper questions the dominant distribution of concepts structuring the recent turn to religion in continental philosophy, and suggests one possibility for the democratization of

thought that would dislocate the imperialism of secular and atheistic discourses without elevating theology to a renewed position of power.

References

- After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion* (eds A. P. Smith, D. Whistler), Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholarly Publishing, 2010.
- Barber D. C. *On Diaspora: Christianity, Religion, and Secularity*, Eugene, OR, Cascade Books, 2011, pp. 1–29.
- Benz E. *Les Sources Mystiques de la Philosophie Romantique Allemande*, Paris, J. Vrin, 1981.
- Caputo J. D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997.
- De Vries H. *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1999.
- Deleuze G. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York, Zone Books, 1990.
- Deleuze G. *Immanence: A Life. Pure Immanence: Essays on a Life*, New York, Zone Books, 2001.
- Deleuze G. *Lectures on Spinoza*. Available at: <http://deleuzelectures.blogspot.com/2007/02/on-spinoza.html>.
- Deleuze G. *Spinoza: Practical Philosophy*, San Francisco, City Light Books, 1988.
- Derrida J. *How to Avoid Speaking: Denials. Derrida and Negative Theology* (eds H. Coward, T. Foshay), Albany, NY, State University of New York Press, 1982, pp. 73–136.
- Dubilet A. *Freeing Immanence from the Grip of Philosophy: On Univocity and Experimentalism in Meister Eckhart. Speculation, Heresy, and Gnosis in Contemporary Philosophy of Religion: The Enigmatic Absolute* (eds J. Ramey, M. H. Farris), London, Ashgate, 2016 (forthcoming).
- Haas A. M. "...das Persönliche und Eigene verleugnen". *Mystische "ver-nichtigkeit und verworffenheit seins selbs"* im Geiste Meister Eckharts. *Mystik als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Redeformen Christlicher Mystik*, Frankfurt am Mein, Insel, 2007.
- Harris H. S. *Hegel's Development: Towards the Sunlight, 1770–1801*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- Hart K. *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology, and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Hegel G. W. F. *Faith and Knowledge*, Albany, NY, State University of New York, 1977.
- Hegel G. W. F. *Foreword to Hinrichs' Religion in Its Inner Relation to Science. Miscellaneous Writings of G. W. F. Hegel* (ed. J. Stewart). Evanston, IL: Northwestern University Press, 2002, pp. 332–353.
- Hegel G. W. F. *Glauben und Wissen. Gesammelte Werke. Bd. 4: Jenaer Kritische Schriften* (Hg. H. Buchmer, O. Pöggeler), Hamburg, Felix Meiner, 1968.
- Hegel G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion: Introduction and The Concept of Religion*, Berkeley, CA, University of California Press, 1984.
- Hegel G. W. F. *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, Albany, NY, State University of New York Press, 1977.
- Hegel G. W. F. *Vera i znanie. Vvedenie [Glauben und Wissen. Einleitung]. Filosofiia Gegelia: novye perevody, issledovaniia, kommentarii [Hegel's Philosophy: New Translations, Studies, Commentaries]* (ed. E. V. Mareeva), Moscow, Izd-vo SGU, 2014, pp. 7–22.
- Heidegger M. *Onto-teo-logicheskoe stroenie metafiziki [Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik]. Tozhdestvo i razlichie [Identität und Differenz]*, Moscow, Gnozis, 1997, pp. 29–59.
- Hyppolite J. *Logic and Existence*, Albany,

- NY: State University of New York Press, 1997.
- Hyppolite J. *Logika i sushchestvovanie* [Logique et Existence], Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2006.
- Magee G. A. *Hegel and the Hermetic Tradition*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2008.
- Marion J.-L. *God without Being*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- Marion J.-L. *The Idol and Distance: Five Studies*, New York, Fordham University Press, 2001.
- Meister Eckhart. *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, Mahwah, NJ, Paulist Press, 1981.
- Meister Eckhart. *Werke I: Predigten* (Hg. N. Largier), Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker, 2008.
- Pippin R. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Chicago, Chicago University Press, 1989.
- Rose G. *Hegel contra Sociology*, London, Athlone, 1995.
- Schürmann R. *Wandering Joy: Meister Eckhart's Mystical Philosophy*, Great Barrington, MA, Lindisfarne Books, 2001.
- Watkin C. *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.