

Начало духа, как мы его знаем: Гегель о матери

ФРАНК РУДА

Научный сотрудник, факультет философии,
Франкфуртский университет им. Гёте.

Адрес: 2 Max-Horkheimer-Straße, 60323 Frankfurt am Main, Germany.

E-mail: frankruda@hotmail.com.

Ключевые слова: антропология Гегеля; философская антропология; привычка; наследование.

Антропологические дискурсы стараются сегодня изо всех сил. Это может показаться удивительным, ведь философская антропология долгое время была скомпрометирована своей уж чересчур близкой связью с субстанциалистской метафизикой человеческой природы и жизни. Эта статья исследует, как и почему антропология Гегеля (первая часть его философии субъективного духа и, шире, философии духа вообще) может быть понята как преодолевающая — и как средство преодоления — какого бы то ни было субстанциализма в дискурсе о человеке.

Предлагаемая статья обращается к гегелевскому пониманию привычки, чтобы поставить вопрос о начале человеческого духа в антропологии Гегеля и об отношении между при-

вычкой как «второй» природой и той «первой» природой, которую привычка преобразует. Здесь возникает проблема наследования в гегелевской логике духа: если нет ничего данного, то можно ли помыслить то, что мы каким-то образом наследуем? Имя этому присутствию духа в модусе отсутствия — природа. Дух предпосылает себе природу, то есть свое собственное отсутствие. Два важных аспекта этой природной диспозиции духа у Гегеля — понятие «гения» и роль другого субъекта для логики наследования. Автор заключает, что гегелевская антропология может быть понята как преодолевающая субстанциализм, поскольку в ней человек неизбежно сталкивается с тем фундаментальным фактом, что у него нет матери и потому нет Другого.

1. Дискурсы человеческой жизни



ФИЛОСОФСКАЯ антропология одно время была пустыней. Практически любое начинание в этой области подвергалось жесткой фундаментальной критике, обширным де(кон)струкциям или, хуже того, полному отрицанию. Откуда пошло такое странное положение дел? Причина в том, что, описывая внутреннюю структуру, логику и/или естественное устройство человека как такового, философская антропология не только конститутивно опиралась на некую объективную — и объективирующую — концепцию человеческого устройства и человеческой жизни, но эта ее концепция имела к тому же в высшей степени проблематичные импликации. Отчасти потому, что именно философская антропология выступила основанием для мировоззрения гуманизма — сначала по большей части проигнорированного, а затем, после переходного периода принятия, раскритикованного и якобы идеалистического. С политической точки зрения гуманизм, как считалось, брался критиковать социальную действительность за ее противоположность или противоречие истинному назначению человеческой природы. Из-за гуманизма, то есть по сути аристотелевской традиции, философская антропология поистине оказалась между Сциллой и Харибдой. Если человеческая природа — основание для изменения или критической оценки социальной действительности, то, получается, в самой возможности этой критики мы опираемся на нечто неизменное. И даже если это неизменное основание позволяет нам изменять мир или подвергать его критике, тем самым мы имплицитно признаем, что никогда не сможем изменить то, что позволяет нам изменить мир, а именно нашу собственную природу. Гуманистическая философская антропология в своей опоре на Аристотеля оборачивается субстанциалистской метафизикой человеческой природы и жизни.

Иная разновидность этого же концептуального затруднения, часто связываемая с ранними работами Карла Маркса¹, подчерки-

Перевод с английского Кирилла Александрова.

1. Одним из наиболее влиятельных сторонников гуманистического марксизма был Эрих Фромм. См.: Фромм Э. Марксова концепция человека // Душа

вает, что человек — единственное существо, все время изменяющее собственную природу, и потому всякое общество, стоящее на месте, лишь фиктивно эту природу «фиксирует». Такая фикция-фиксация (*fixion*)², быть может, и позволяет прийти к определенной, — скажем, капиталистической — форме общества, но, по мере того как человеческая жизнь постоянно конститутивно переопределяется, любая фиксация человеческой природы оказывается бесчеловечной фикцией, отчуждающей общество от субъективного источника его жизни и тем самым его естественного основания. Человеческая природа с этой точки зрения отличается от природы других существ тем, что может поистине реализовывать себя только в рамках самотрансформативной практики. В силу этого концептуального хода — определения человеческой природы как по сути нефиксируемой — истинной природой человечества оказываются история и историческая трансформация. Собственно, здесь предполагается, что «история есть природа человека»³. Следствием же этого оказывается, что, пока человек общественно отчужден от своего субстанциального субъективного основания, он по-прежнему живет в «предыстории человеческого общества»⁴. И даже если мы станем утверждать, что у человека нет предзаданной природы, что он лишь то, чем он становится в историческом процессе самопреобразования, то есть на собственной практике, то и тогда мы будем, по сути, лишь «натурализировать» историю. История есть природа человека, и у человека поэтому нет иной природы, кроме как самопреобразующейся, — получается не просто нормативная, но и по существу субстанциалистская картина. Сущностная изменчивость человеческой природы оказывается на удивление неизменным основанием. Критическая, или, как она себя называет, освободительная, антропология делает из этого вывод, что текущее (капиталистическое) положение дел следует критиковать, помимо прочего, за то, что оно фиксирует и тем самым подавляет истинно гуманную реализацию человеческой природы, препятствуя подлинной человеческой жизни и практике.

человека. М.: Республика, 1992. С. 375–414. Когнитивную карту различных реакций на гуманизм см. в: Ruda F. Humanism Reconsidered, or Life living Life // *Filozosfki Vestnik*. Vol. 30. № 2. 2009. P. 175–197.

2. Термин *fixion* с буквой *x* введен Жаком Лаканом. См.: *Lacan J. L'etourdit // Autres écrits*. P.: Seuil, 2001. P. 483.

3. *Brandom R. B. A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. URL: http://www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust_2014.html.

4. *Маркс К.* К критике политической экономии // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: В 30 т. 2-е изд.* М.: Госполитиздат, 1959. Т. 13. С. 8.

Меняется ли человеческая природа всегда или не меняется никогда — как бы то ни было, обе эти «левые» разновидности философской антропологии оказываются проблематичными с точки зрения понятия историчности. Мы приходим или к внеисторической и неизменной природе человека, лежащей тем не менее в основании социально-политических изменений, а тем самым и истории (природа превращается в само основание истории, история же в результате натурализуется), или к якобы исторической и трансформативной природе человека как агента истории, о котором утверждается, что он в самом своем основании настолько историчен, что следует отказаться от какой бы то ни было субстанциалистской картины человеческой природы⁵. Однако сам этот отказ парадоксальным образом оказывается лишь еще одной разновидностью субстанциализма, так как единственное, что не может или не должно меняться (таков здесь нормативный принцип или предписание), — это само постоянное изменение природы человека.

Антропология в этих версиях концептуально устраняет историю, а значит, сводится к природе. Поэтому не так уж удивительно, что обе эти антропологические теории смогли быть легко поставлены на службу противоположной политической ориентации — консерватизма. Первая разновидность — инвариантно неизменная человеческая природа — нашла свое выражение в по сю пору популярных утверждениях, что природа человека по сути себялюбива и эгоистична (здесь можно вспомнить Томаса Гоббса и многих других), и поэтому для нее подходит только конкурентная среда, которую наилучшим образом обеспечивает капиталистическое общественное устройство⁶. Коль скоро человеческой природе присущи субстанциальные черты, всегда можно сказать, что эти черты и заставляют отказаться от возможности существенного преобразования общества. В этой консервативной формулировке человеческая природа — не неизменное основание изменения, а неизменное естественное основание отсутствия необ-

5. Согласно одной из версий этой антропологической концепции, не существует никакой предзаданной человеческой природы, так как она по существу неопределенна. Это, в свою очередь, может означать либо что человеческая природа есть то, что из себя делает сам человек, либо что она всегда будет оставаться неопределенной. Первый вариант приводит к следствиям, описанным выше, второй субстанциализирует неопределенность (вспомним, например, Сартра).

6. См. классическое исследование: *Macpherson C. B. The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

ходимости в изменении⁷. Наличествующее положение общества таково, каково оно есть, в силу человеческой природы. Мечты же тех, кто мечтает о другом мире, либо неестественны (и часто насильственны), либо основываются на неверном понимании человеческой природы — и им следует на это указать.

Вторая разновидность, а именно утверждение о постоянно меняющейся природе человека, имеет два консервативных обличья. Согласно первому любая социальная конструкция, не соответствующая присущему человеческой природе динамизму, необходимо препятствует творческому и преобразовательному потенциалу человеческой жизни. Поэтому, чтобы социальная и политическая организация общества функционировала как надо, она должна принять в качестве стандарта человеческую природу с ее внутренней преобразовательной динамикой. А стало быть, и само общество должно быть постоянно динамичным, подвижным и гибким (*flexible*)⁸. Общество может выжить, лишь если создаст условия для самопреобразования. В то же время законы этой самотрансформации не определяются свободно человеком, который сам им подчинен, но предстают как естественные, или природные (одна такая «природная среда» — рынок с его законами). Второй вариант консервативного (пусть и не всегда) истолкования изменчивости человеческой природы подчеркивает, что человек по природе ущербен. Природа человека плоха и слаба, поэтому она должна опираться на сильные социальные институты для компенсации своей слабости⁹. Именно потому, что человеческая природа слаба, она и создала для себя «протезы» в виде культурных и социальных институций, образования и воспитания. В то же время человек никогда не был в силах определяюще влиять на развитие общества — наоборот, общество было его естественной судьбой, играя по отношению к нему роль фатума. Таким образом, в этих консервативных концепциях человеческая природа либо

7. Вот почему, например, Макс Хоркхаймер однажды заметил, что «пора уже покончить с этим с незапамятных времен идущим утверждением, что историческая трансформация невозможна в силу человеческой природы». См.: *Horkheimer M. Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie // Kritische Theorie / A. Schmidt (Hg.). Fr.a.M.: Suhrkamp, 1968. Bd. 2. S. 227.* Следует упомянуть, что сталинская идея создания нового человека является своего рода определенно-отрицательным концептуальным следствием именно такого определения человеческой природы.

8. Анализ, противопоставляющий «гибкость» «пластичности», см. в: *Mala-bou C. What Should We Do With Our Brain? N.Y.: Fordham University Press, 2008.*

9. Здесь можно отослать, например, к философии Арнольда Гелена.

естественным образом определяет данную форму общества, либо оказывается неспособной влиять на законы собственной трансформации, посредством чего эти законы натурализируются.

Философская антропология стала концептуальной пустыней, поскольку все эти ее (как консервативные, так и освободительные) разновидности основывались на метафизической, субстанциалистской концепции человеческой природы. Дискурс человеческой природы в силу своей склонности к натурализации так и не смог в итоге выработать никакой действенной концепции историчности. Антропология стала пустыней, потому что в ней правила природа, иссушив историю. Все битвы, разыгрывавшиеся на этой территории между консерваторами и эмансипаторами, оказывались зачастую лишь битвами за внеисторическую природу (человеческого существа). Последствия же этих битв нанесли непоправимый сопутствующий урон любому хоть самую малость антропологически окрашенному дискурсу. В том числе поэтому, например, психоанализ вообще и фрейдовскую теорию влечения в частности критиковали за превращение «исторических случайностей в биологические нужды»¹⁰ и утверждали, что из теории Зигмунда Фрейда можно вывести общие механизмы натурализации, а стало быть, и идеологии¹¹. Философская антропология была одно время пустыней, поскольку от нее веяло субстанциализмом и метафизикой, точнее, метафизикой человеческой природы. Она натурализовала человеческую природу и предала историю анафеме, при этом постоянно о ней говоря и клянясь ею. Тенденция к натурализации оказалась чревата рядом проблем, не сводимых к конфликту консервативных и освободительных позиций. Причина тому концептуальна. Субстанциализм не может не обернуться практикой *исключения* — это тоже наследие определенного рода аристотелизма¹², — а мы знаем, к чему исторически и политически приводило исключение части людей не только из социально-политической сферы, но и из сферы человеческого как такового. Поэтому любой дискурс, стремящийся субстанциально определить человека и человеческое бытие, стал запретной территорией. Уж слишком много здесь было опасностей: субстанциализация природы, натурализование субстанции, политическое и онтологическое исключение и т. д.

10. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. М.: АСТ, 2003. С. 36.

11. Там же. С. 78.

12. О некоторых следствиях этого см.: Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия. СПб.: Machina, 2013. О сложностях, связанных с этим прочтением, см.: Агамбен Дж. Номо Сасер: Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.

2. Привычка

И вдруг не так давно к философской антропологии снова возник интерес. Необиологизм или даже нео-необиологизм сейчас в моде; разного рода философские витализмы подпитывают возврат к антропологическим спекуляциям; натурфилософия вновь с нами, равно как и новый материализм, не только переосмысливающий понятие материи, но и возрождающий попытки определения человеческой природы; концепции «второй природы» занимают доминирующее положение не в одном философском лагере. Как это произошло? Ответ легче, чем могло бы показаться. Возрождение антропологии в определенном смысле уже было вписано в ту же логику, которая привела к ее упадку. Что было необходимо, так это несубстанциалистский дискурс человеческой природы, к которому, как ни странно, привел как раз серьезный анализ субстанциалистских антропологических утверждений¹³. Коль скоро у нас есть две опции — неизменная человеческая природа, обосновывающая или воспреещающая социально-политические изменения, и вечно изменчивая природа, обосновывающая или воспреещающая их же, — то это не просто конфликт относительно человеческой природы; он определяет и природу самой антропологии. Человеческая природа в антропологии расколота на динамические/статические/неизменные/неизменно изменчивые определения, и этот раскол раскалывает сам дискурс определения природы человека. Антропология становится бессубстанциальной в силу своего субстанциализма, и это же делает возможным возврат к ней. Можно представить это в виде очень упрощенной схемы (на след. стр.).

Где тут реальная борьба, ведущая к бессубстанциальности? Очевидно, между первыми двумя и вторыми двумя колонками — антагонизм, свойственный определению человеческой природы, а потому и самой антропологии (как определяющему дискурсу). Единство этого различия и есть структура антропологии, которая

13. Можно упомянуть, что уже в 1969 году такой критик субстанциалистской антропологии, как Теодор Адорно, похвалил работу Ульриха Зоннемана «Негативная антропология». Возвращение к антропологическим вопросам не является, стало быть, чем-то целиком новым или даже возвращением в собственном смысле по той простой причине, что сам исторический момент преодоления антропологии совпал с возвратом к ней (такой вот в высшей степени адорновский мотив). Другими словами, в тот самый момент, когда субстанциалистский дискурс потерял свою субстанциальность, став пустыней, его и стало возможным начать заново.

	Постоянно меняющаяся (определенная или неопределенная)	Неизменная	Постоянно меняющаяся (определенная или неопределенная)
Неизменная человеческая природа	человеческая природа	человеческая природа	человеческая природа
За изменение	За изменение	Против изменения	Против изменения

путем постижения своей структуры — в качестве пустыни и/или поля боя — уходит от субстанциализма. Иначе говоря, восприняв всерьез сверхдетермированное противоречие в самой своей сердцевине (сверхдетермированное потому, что оно в конечном счете определено неким неизменным детерминирующим фактором), антропология приходит к пониманию, что не существует стабильного определения человеческой жизни, будь то как сугубо трансформативной или как сопротивляющейся любой трансформации. Она конститутивно является и тем и другим, а равно — одновременно изменчивой и неизменной. Восприняв это всерьез, антропология утрачивает субстанциалистский характер и вынуждена теперь осмыслять свою имманентную противоречивость. Поскольку же, согласно известному высказыванию, это осмысление должно коснуться не только субстанции, но и субъекта, то не удивительно, что большинство современных возрождений антропологии (а может, и они все) начинаются с Гегеля или в какой-то момент к нему обращаются. Это касается и так называемой континентальной философии, и аналитических или прагматических подходов.

Ведь разве не Гегель — главный мыслитель противоречий, которые каким-то странным, своеобразным образом приведены к единству? Не должно поэтому удивлять, что новый интерес к антропологии в самом деле возникает одновременно с новым интересом к той части гегелевской системы, которой долгое время не просто пренебрегали, но которую тоже считали своего рода выжженной пустыней, — его философии природы (равно как и человеческой природы, являющейся частью философии субъективного духа). Гегелевская антропология не является, конечно же, частью его философии природы, разве что только в определенном смысле — как выход из природы, который сам и является, и уже не является частью последней. Антропология Гегеля и внутри природы, и вне ее — или, другими словами, она тема

тизирует специфику *человеческой* природы¹⁴. Но что мы можем найти в гегелевской антропологии такого, что было бы несводимо к субстанциализму антропологической традиции? Одним из достижений Катрин Малабу¹⁵ и Славоя Жижека¹⁶, помимо прочих, было привлечение внимания к центральному характеру понятия *привычки* в гегелевской философии — понятия, которое и отвечает на указанный вопрос. Привычка концептуально уклоняется от любых субстанциалистских черт человеческой природы, будучи в то же время существенной для всякой человеческой практики. Тем самым это понятие находится в самой сердцевине человеческой жизни. У Гегеля оно актуально не только для формирования субъективности (субъективного духа), но и для теории социально-политических явлений (объективного духа); можно даже предположить в качестве гипотезы, что роль привычки простирается и на конституирование абсолютного духа — сфер искусства, религии и философии. Понятие привычки возникает на переходе от философии природы к философии духа в первом разделе третьей, заключительной части «Энциклопедии философских наук», где анализируется (природное и духовное) становление субъекта. Эта часть начинается как раз с антропологии, после чего Гегель переходит к феноменологии и психологии, а затем к объективному¹⁷ и абсолютному духу.

Привычка есть составляющая часть того, что Гегель называет «чувствующей душой»¹⁸. Как уже не раз отмечалось в литературе, привычка для него — образующая или формирующая (*formational*) категория: посредством привычки индивид преобразует свою природу в другую, «вторую натуру». Привычка формирует и трансформирует, поскольку благодаря привычке человек не только привыкает к вещам и тому, что делает (от ды-

14. Одним из первых сборников, посвященных гегелевской философии природы, является: Hegel and the Philosophy of Nature / S. Houlgate (ed.). N.Y.: State University of New York Press, 1998. Субъективному духу в нем места не нашлось.

15. Malabou C. The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, and Dialectic. L.: Routledge, 2004.

16. Žižek S. Discipline Between Two Freedoms — Madness and Habit in German Idealism // Gabriel M., Žižek S. Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism. L.: Continuum, 2009. P. 95–121.

17. Я также внес свой вклад в длинный список работ о привычке у Гегеля и ее роли по отношению к объективному духу. См.: Ruda F. Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right. L.: Continuum, 2011. P. 75–99.

18. Понятие привычки возникает в § 409 после того, как Гегель изложил свою теорию «чувства себя» и «чувствующей души в ее непосредственности».

хания до ходьбы или говорения), но и инкорпорирует всю эту деятельность в свое чувство себя (иначе говоря, не может себе представить, чтобы этого не делать). Что и является причиной, по которой привычка относится Гегелем к «чувствующей душе». Привычные вещи кажутся внутренне присущими самой нашей *природе*, являясь тем не менее приобретенными, определенными культурой, не природой; поэтому эта природа и есть *вторая* природа. Все, чем мы являемся, в абстрактном смысле опривыченно, не унаследовано по природе. Благодаря привычке мы к тому же способны делать несколько сложных вещей сразу (говорить при ходьбе, курить и думать и т.д.).

Я не буду здесь излагать целиком гегелевскую теорию привычки или разбирать все ее концептуальные тонкости. Меня интересует один простой вопрос, от которого многое зависит в свете сегодняшнего возврата к антропологии вообще и к гегелевской антропологии в частности: коль скоро мы располагаем лишь преобразованной, «второй» природой, определенной в ходе практики опривычивания, присущей субъекту, то что же это за «первая» природа, которую привычка преобразует? Этот вопрос оказывается еще более насущным, если вспомнить, что гегелевская антропология начинается не с привычки (а с другого, к чему я ниже обращусь). Итак, что же это за природа, преобразуемая практикой духа? Формулируя это иначе: наследует ли дух что-либо из природы? Есть ли что-то, чем дух природно определен? Имеется ли первая природа? Есть ли у Гегеля теория наследования или она систематически исключается его теорией привычки?¹⁹

Ответом, на первый взгляд, должно быть недвусмысленное «нет»: у Гегеля нет наследования, которое не было бы наследованием от духа к духу. Конечно, привычка вносит вклад в формирование культуры, а культурные практики наследуются, но у этого наследования, как кажется, нет природной составляющей (хотя некоторые и утверждают, что «вторая» природа — просто еще одна разновидность природы, и потому дух никогда не в состоянии преодолеть то, от чего тщится освободиться)²⁰. Раз в фило-

19. Очевидно, что у Гегеля есть юридическая теория наследования, развиваемая им в «Философии права» и касающаяся семейных отношений. В этой статье я занимаюсь наследованием только в «биологическом», или «природном», значении. Юридическую теорию см. в: *Гегель Г. В. Ф. Философия права*. М.: Мысль, 1990. С. 222–226.

20. В этой связи можно упомянуть работы Хьюберта Л. Дрейфуса. Можно также вспомнить, что для Гегеля даже дыхание — то, чему новорожденный человеческий младенец только должен научиться и к чему он затем сра-

софии субъективного духа дух начинает формировать себя путем формирования «второй» природы, то можно понять, почему Гегель откровенно заявляет, что «дух не возникает из природы природным путем»²¹. Если дух не возникает естественным образом из природы, то это просто потому, что он всегда «свой собственный результат». Природа тем самым не может быть «абсолютно непосредственным, первым, изначальным полаганием», но является, скорее, одной из предпосылок, которые дух сам «себе создает»²². Поскольку дух в начале не может не (в том числе) натурализовать себя, то возникновение духа является по существу духовным. В этом заключен по сути парадоксальный ход: дух натурализирует себя, беря природу в качестве своей предпосылки, но сама эта натурализация есть акт духа.

Нельзя ли из этого попросту заключить, что единственное, что дух наследует, — это продукт самого духа, который он в качестве наследия завещает себе? Можно, конечно, но что именно это означает? Когда Гегель утверждает, что «человек, каков он по природе или непосредственно, не есть то, чем он должен быть; человек как дух предназначен к тому, чтобы стать для себя тем, чем в своем естественном состоянии он есть лишь в себе»²³, то кажется: единственное, что делает человека человеком (дух духом), — это сам акт преобразования того, что явлено как непосредственная данность. А один из способов сделать это (быть может, ключевой) — как раз привычка, формирование «второй» природы. И более того: все, что кажется непосредственно-природным, на деле уже положено духом в акте натурализации. Не бесполезным ли занятием будет в таком случае поиск у Геге-

зу же привыкает. Хотя, конечно, тот факт, что человеческое тело должно дышать, а также само наличие воздуха и атмосферы не могут быть лишь аспектом культуры (в то же время атмосфера, безусловно, культурное понятие).

21. Здесь и далее я цитирую немецкое издание, содержащее прибавления (*Zusätze*) к параграфам, скомпилированные учениками Гегеля на основании его лекций, но зачастую являющиеся гегелевскими по духу и в высшей степени содержательными. См.: *Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 3. Teil//Werke. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1983. Bd. 10. S. 25; Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1977. Т. 3: Философия духа. § 381 приб. С. 24* (здесь и далее перевод Гегеля иногда изменен для большего соответствия как немецкому оригиналу, так и английскому переводу, используемому в статье. — *Прим. пер.*).

22. *Ibid.* S. 24. Там же. С. 23.

23. *Hegel G.W.F. Lectures on the History of Philosophy: The Lectures of 1825–26. Berkeley, CA: University of California Press, 1990. Vol. III: Medieval and Modern Philosophy. P. 25.*

ля теории наследования? Можно еще усложнить картину, задав вопрос: что наследует дух как то, что ему нужно преобразовать, чтобы он мог положить это как требующее преобразования? Если у Гегеля нет ничего данного, нет даже *ничто* как данного, то можно ли помыслить то, что меньше, чем ничто, как то, что мы каким-то образом наследуем?

До того как Гегель вводит понятие привычки в антропологии, он разбирает понятие, которое, по крайней мере на первый взгляд, в состоянии обосновать своего рода гегельянскую концепцию наследования. Он называет это *Naturell*, что может быть переведено как *натура* или *природная диспозиция*²⁴. В немецком языке отсылка к «природе» очевидна; более того, составной частью понятия *Naturell* у Гегеля является другое понятие, способное дать ответ на вопрос о возможной гегелевской теории наследования, а именно понятие гения, к которому я далее обращаюсь. Вводя это понятие, Гегель замечает:

... нельзя начинать с духа как такового, но только с его наиболее неадекватной реальности. Правда, дух уже *есть* дух в начале, но он еще не знает, что он есть дух²⁵.

Дух начинается неадекватным образом. Эта неадекватная реальность духа и есть то, что Гегель называет природой²⁶. Природа, таким образом, есть дух в некоторой неадекватной форме, а стало быть, вначале дух природен просто потому, что он (еще) не дух. Это дух, который не есть дух, поскольку это дух, который не знает, что он есть, и потому не есть то, что он есть. Степень этой неадекватности измеряется тем, что дух знает. Дух есть уже в самом начале, но он еще не знает, что он там есть, поэтому в начале он еще *не там*²⁷. Он не знает, что он там, а значит, это дух, который еще не знает, где он есть, *что* он есть и даже что он *есть*. В своем начале дух полностью дезориентирован. Лишь постепенно он начнет ощущать, что он *есть* и *что* он есть (чувствующая душа). Дух возникает из собственной неадекватности и потому в итоге оказывается собственным результатом. А возникает он из соб-

24. См. Hegel G. W. F. Enzyklopädie. 3. Teil. S. 71; Гегель Г. В. Ф. Философия духа. § 395 приб. С. 74–75 (в рус. пер. — «природные свойства». — Прим. пер.).

25. Ibid. S. 33; Там же. § 385 приб. С. 33.

26. Это, разумеется, упрощенное толкование понятия природы у Гегеля, являющегося куда более сложным. Но для нашего рассмотрения важно заметить именно это: природа есть то, что имеет место при неадекватности духа.

27. С упором и на «не», и на «там».

ственной неадекватности потому, что не может просто начаться с себя как такового, возникая вследствие собственной неспособности постичь себя. В этом смысле можно сказать, что дух начинается еще до начала духа, что он имеет место до того, как он этого места должным образом достигает. Если же «дух по существу есть только то, что он знает о самом себе»²⁸, и при этом он не знает, что он дух, то дух — еще не дух в начале духа. Дух начинается до своего начала, и началом это является именно потому, что дух здесь еще не дух, поскольку он еще не начался. Дух имеет место до духа, но лишь как отсутствие духа, как неудавшееся предвкушение себя. И имя этому присутствию духа в модусе отсутствия — природа. Почему природа? Потому что (и в тривиальном, и в гегелевском смыслах) положительное понятие отсутствия духа, то есть инобытие духа, другое по отношению к нему, есть природа. Но как дух возникает из собственного отсутствия?

3. Наконец-то жизнь духа

Гегель утверждает, что «дух для нас имеет природу своей предпосылкой...»²⁹ Наследует ли, стало быть, дух что-либо из природы и природным образом, если природа есть другое духа, или его отсутствие, точнее говоря, дух, когда он (еще) не дух? Есть ли что-то, что присутствие отсутствия духа передает духу? Каков статус этой необычной предпосылки? Для прояснения этого следует вспомнить, что Гегель различает три формы духа: дух, имманентно относящийся к себе; дух, относящийся к чему-то вне себя; и дух, относящийся к чему-то вне себя как положенному им. Субъективный, объективный и абсолютный дух. Важно отметить, что дух с самого начала — часть абсолютного духа, вот почему только «для нас» (с точки зрения абсолютного духа, то есть философии) он имеет своей предпосылкой природу (то есть отсутствие духа). И важно также отметить, что дух «как таковой» не имеет предпосылкой природу, поскольку попросту нет никакой данной и «объективной» природы, которая просто так имела бы место «до» духа и могла бы служить его додуховной предпосылкой. Дух предпосылает себе природу, то есть свое собственное отсутствие, и имя этого предпосылания — природа. Но он не предпосылает себе себя просто отрицательным образом как отсутствующего; он предпо-

28. Hegel G.W.F. Enzyklopädie. 3. Teil. S. 33; Гегель Г.В. Ф. Философия духа. § 385 приб. С. 33.

29. Ibid. S. 17; Там же. § 381. С. 15.

сылает себе свое отсутствие, в то же время определяя его и приписывая ему (природные) качества. Если он отсутствует, то имеется нечто другое по отношению к нему, которое и заполняет это отсутствие духа, — природа, а природа может быть определена.

Дух приписывает своему собственному отсутствию качества, маркированные этим отсутствием таким образом, что явно свидетельствуют о последнем. Если дух есть способность к самоопределению, то отсутствие духа (как его предпосылка) маркировано неизменными законами, природными циклами, гетерономными определениями и т. д. Дух тем самым определяет собственное отсутствие — мы имеем тут дело с положительной стороной определенного отрицания. И все же повторим: дух в своем начале, то есть в начале субъективного духа, не знает, что он дух, поэтому он явлен себе в форме природной данности, определяющей для его отсутствия³⁰. Дух тем самым явлен себе в форме чего-то другого по отношению к себе³¹. И в то же время дух «не просто лишь результат природы, но поистине свой собственный результат; он сам производит себя из предпосылок, которые создает...»³² Вот почему природа — не просто данная предпосылка. Она полагается духом как его отсутствие, так что само это отсутствие, о котором дух не знает, что это он положил его, выступает как (природное) определение духа. Стало быть, можно сказать, что природа возникает, как только дух начинает считать, что у него есть (природно) данные предпосылки, и когда он еще не знает, что это он сам полагает их.

Как только начинаешь верить в данность объективных предпосылок, которые на деле положил сам, забывая об этом акте полагания или игнорируя его, эти предпосылки начинают как бы извне определять тебя — и именно это определение играет решающую роль в начале духа. «Природа» в таком случае представляет со-

30. Гегель также называет этот ход «опрокидыванием (*Umschlagen*) идеи в непосредственность внешних единичных существований. Это опрокидывание есть становление природы». Ibid. S. 30; Там же. § 384 приб. С. 29 (в рус. пер. — «превращение». — Прим. пер.).

31. Следует заметить, впрочем, что это только явление, поскольку «возникновение духа из природы не следует понимать так, будто природа есть абсолютно непосредственное, первичное, изначально полагающее и будто дух, напротив, есть лишь нечто положенное природой; наоборот, природа положена духом, который абсолютно первичен». Ibid. S. 24; Там же. § 381 приб. С. 23. Дух здесь определен собственным явлением (хоть он и сам его положил, не зная того), и то, что он не знает о своей самоопределенности, заставляет его принять природную форму.

32. Ibid. S. 24; Там же. § 381 приб. С. 23.

бой имя той мысли, что нечто — вообще что бы то ни было — имеет место до того, как оно положено. Это предпосылка, что имеет место некоторое место, некоторое *there is* до полагания. Но сама эта предпосылка, в свою очередь, оказывается положенной, а забвение этого означает определенность чем-то положенным, как если бы оно не было положено. Природа здесь явлена как положенный «миф данности», акт полагания которого забыт. В общих чертах можно утверждать, что если и есть тут у Гегеля какое-то природное наследование, то лишь в указанном смысле. То, что наследуется от природы, наследуется, поскольку дух не знает, что сам положил то, что его определяет и что он принимает за данное. Другими словами, как кажется, в начале духа имеет место природное наследование лишь потому, что дух не понимает, что наследовать нечего.

Природное наследование, стало быть, имеет свое начало в акте полагания духом своей предпосылки и затем игнорирования ее положенности. В результате дух считает, что имеется некое (природное и объективное) основание его бытия. Дух должен бы знать, что всякая предпосылка положена (поскольку он агент этого полагания), но каким-то образом он не знает того, что знает. Именно таким образом дух возникает из природы, то есть из духа, не знающего, что он знает, и потому природно наследующего нечто от природы. Проще говоря, с концептуальной точки зрения, согласно Гегелю, нет никакого *природного* пути, ведущего от духа к природе (поскольку нет природы, кроме как вследствие непонятливости духа)³³. Добраться от природы к духу можно только через дух, просто потому что природа — неспособный дух. Но сам этот провал духа в его самопознании придает движению от природы к духу такой вид, как если бы здесь имела место природная определенность.

Однако как более точно описать это движение от духа, не знающего, что он есть, и тем самым выступающего как природное определение, к духу собственно? Как было указано, Гегель говорит об этом в начале философии субъективного духа, которая подразделяется на три отдельные области: антропологию, феноменологию и психологию. Антропология имеет дело с духом «в себе», который Гегель называет «душой» и «природным духом», или,

33. Эта гегелевская мысль важна и в высшей степени релевантна в том числе, скажем, для сегодняшних экологических дискуссий: даже природу не следует натурализовать. Конечно, то же касается и духа, хотя дух в своем начале не может не быть природным (тем самым конститутивно упуская себя).

буквально, духом-в-природе (*Naturgeist*). Дух в самом начале находится в природе (он там, лишь будучи не там). Феноменология (как она определена в «Энциклопедии») имеет дело с сознанием, а психология — с духом как таковым. Таким образом, дух обладает тремя формами: абстрактной всеобщности (душа), особенности (сознание) и единичности (дух «для себя»). При этом именно антропология занимается «основоположением человека»³⁴. Катрин Малабу формулирует это так:

Ход гегелевской антропологии эксплицирует процесс, посредством которого изначальная субстанция, оставляя позади природный мир, все более различает себя, пока не становится индивидуальным субъектом. Это движение разворачивается в трех моментах, которые и задают структуру изложения: самотождественность, раскол, возвращение к единству. Смысл этого разделения организуется в процессе *сингуляризации* души, которая, начавшись со «всеобщего» (понимаемого как «нематериальность природы» или «простая идеальная жизнь»), все более продвигается к самоиндивидуации, пока не становится «единичной самостью». От «сна духа» к «душе как произведению искусства» идет генезис индивида, который под именем «человек» возвышается в итоге как статуя... Разворачивание процесса индивидуации есть в то же время конституирование «самости» (*Selbst*), основополагающей инстанции субъективности³⁵.

Ход антропологии начинается с «духа, еще плененного природой и соотнесенного со своей телесностью»³⁶. Вот почему основной предмет антропологии — «душа, привязанная к природным определениям»³⁷, определяющим то, что кажется определенным через отсутствие духа. Эти природные определения духа явлены духу, например, в виде расовых различий (таких как утверждение, что французы мыслят иначе, чем японцы, просто в силу природных, скажем географических, определяющих факторов). Как опять же говорит Малабу,

Определения души — это прежде всего «природные качества», задающие ее начальное существование. <...> Но что такое эти качества? <...> Первая группа природных качеств может быть класси-

34. Ibid. S. 40; Там же. § 387 приб. С. 40.

35. Malabou C. The Future of Hegel. P. 28.

36. Hegel G. W. F. Enzyklopädie. 3. Teil. S. 40; Гегель Г. В. Ф. Философия духа. § 387 приб. С. 40.

37. Ibid. S. 40; Там же. С. 41.

фицирована как «влияния» в изначальном смысле той физической и текучей силы, которую древние физики считали протекающей с небес и звезд и действующей на людей, животных и вещи. Эти «физические качества» определяют соотношенность души с «космической, сидерической и теллурической жизнью»... Вторая группа состоит из специализированных «природных духов» (*Naturgeister*), составляющих «разнообразие рас». Третья — из того, что можно назвать «местными духами» (*Lokalgeister*). Они выражаются «в образе жизни (*Lebensart*) и занятий (*Beschäftigung*), телесном виде и диспозиции (*körperlicher Bildung und Disposition*), но еще более во внутренних тенденциях и способностях (*Befähigung*) интеллектуального и нравственного характера народа»³⁸.

Первая и потому наиболее неадекватная природная форма, которую дух предпосылает себе (как отсутствующий, или как не-дух) — это, стало быть, форма души. Душа явлена как нечто данное помимо данности отсутствия духа. Это важно, поскольку душа природна в том смысле, что явлена духу как нечто данное, а не положенное. При этом она явлена духу как данное присутствие его самого, благодаря чему преодолевается полное и в то же время положенное отсутствие духа. Но поскольку данность души по-прежнему концептуально предполагает отсутствие духа (так как он не мыслится как самоположенный), то душа оказывается концептуально определена посредством физических, природных и локальных определений. Душа есть дух, принимающий (по необходимости природно) определенную форму себя за данность. Дух предполагает, что он природно дан себе в форме души. Однако следует заметить, что уже с души начинается важная дифференциация. Душа — не просто природа, но нематериальное начало духа; Гегель называет ее «имматериальностью природы» и «простой всеобщностью»³⁹. Дух полагает себе предпосылку, отделенную от природы как таковой (чистого отсутствия духа), и эта предпосылка определена самым общим и простым образом: имеется некоторая *данность духа*. Дух предполагает себя как данного, не понимая еще, что это его самополагание. И если

38. Malabou C. The Future of Hegel. P. 30.

39. Hegel G. W. F. Enzyklopädie. 3. Teil. S. 43; Гегель Г. В. Ф. Философия духа. § 389. С. 44. Одним тривиальным прочтением этого могло бы послужить указание на то, что мы обычно не склонны считать себя просто природными существами (как, например, растения); мы считаем, что наделены чем-то еще, чем-то, что не так материально, как наше остальное природное устройство. Это «что-то» — избыток, превосходящий сугубо телесное устройство, — и есть то, что здесь именуется душой.

непризнанное полагание некоторой данности ведет дух к природе, то непризнанное полагание себя как данной предпосылки, то есть своей собственной данности, ведет дух к посылу о природно данной душе, отличной от природы в силу своих имматериальных (и все же природных) качеств. Вот почему Гегель утверждает, что душа именует «всеобщую имматериальность природы», «сон духа... который *в возможности* есть все»⁴⁰. Душа — спящий дух, но кто спит, тот видит сны (о себе).

Дух полагает себя как собственную предпосылку, тем самым полагая себя как отличного от природы. Но это отличие от природы все же явлено как некое данное различие и потому еще является природным (а не положенным). Дух полагает себя как душу, отличную от природы, но это еще дух в природе — дух как данность, а не как собственный результат. Здесь можно увидеть, как кажущаяся неизбежной неспособность духа осмыслить собственный акт полагания приводит к предпосылке, что дух — не просто данность, но в силу этой данности еще и определен факторами, выходящими за пределы его понимания. Дух спит и видит сны о себе, но то, что и как он видит во сне, не представляется ему делом его собственных рук (хотя на самом деле, как указывает Гегель и как затем подробно проанализирует Фрейд, это именно так). Сны духа кажутся проистекающими из внешнего духу источника, и потому возникает впечатление, что дух наследует само свое бытие (или существование) от природы. Дух наследует свои сны, равно как и себя. Но откуда? Этот вопрос и пробуждает дух ото сна.

Душа лежит в основании процесса пробуждения духа (к самому себе), будучи явленной не только как простая всеобщность, но затем еще и как *единичность*⁴¹. Иначе говоря, в последующем изложении Гегель начинает дифференцировать и индивидуализировать предпосылку данности определений путем дифференцирования самих определений данности. Дух предполагает, что у него есть данная, определенная природа (природа духа, отличная от природы как таковой), и начинает ее мало-помалу постигать и мыслить. Это и решает все дело, поскольку тем самым дух, не зная того, признает, что имеются различные формы (пред-)полагания и что полагание души как формы данности духа специфицирует сам акт полагания предпосылки. Ухватывая эти различия, дух все более входит в свои права.

40. Ibid. S. 43; Там же. § 389. С. 44.

41. Ibid. S. 51; Там же. § 391. С. 52.

4. Душевное родство

Гегель различает три формы души: природную, чувствующую и действительную. До сих пор я говорил о природной душе (то есть о предпосылке, что имеется некая природная данность духа). Природная душа еще не индивидуализирована должным образом. В основании понятия природной души лежит идея существования качественных определений, «физических и духовных *расовых различий*»⁴², различий, делающих возможными индивидуализацию и дифференциацию простой всеобщей природной души — индивидуализацию и дифференциацию предпосылки о самом наличии предпосылки⁴³. Этот процесс дифференциации производит не только внешние природные различия (расовые), но и внутреннюю дифференциацию и индивидуализацию человеческого существа, к примеру порождая предпосылку, что индивиды, а также расы и государства проходят через неизменный природный возрастной цикл (детство, юность и т.д.). Причина здесь в том, что душа определена посредством природной формы изменения, и дух предполагает поэтому, что и он не может не быть подвержен этому природному определению. Этот ход виден у Гегеля на примере того, как всеобщая природная душа живет в гармонии с «общей планетарной жизнью» под воздействием «климатических различий, смены времен года и времени суток»⁴⁴. Жизнь духа в форме природной души — это природная жизнь, определенная природными изменениями. Дух предполагает себя как данного в форме души (как того, что отличен от природы, — отсутствия духа), лишь чтобы затем вернуть природу в качестве определяющего фактора своей данности. Но тем самым этот определяющий фактор дифференцируется и индивидуализируется, и потому этот процесс внутренней дифференциации продолжается от расовых различий к «местным духам» (местным культурам и сообществам)⁴⁵. Можно сказать, что движение тут происходит от расовых различий к национальным, и это движение — новое утверждение духа, который определен природой так, что сама эта определенность ведет его к тому, чтобы переопределить то, что его определяет. В ходе этого процес-

42. Ibid. S. 50; Там же. § 390 приб. С. 51.

43. Можно сказать, что гегелевская философия субъективного духа представляет собой в то же время фундаментальную критику идеологии, поскольку идеология всегда основана на натурализации.

44. Ibid. S. 52; Там же. § 392. С. 53.

45. Ibid. S. 63; Там же. § 394. С. 66.

са дух вновь и вновь натурализирует то, что считает определяющей его инстанцией.

Ясно, что сама эта постоянная дифференциация различных определенностей ведет ко все большему дроблению того, что дух считает своей предпосылкой (так, он полагает, что если он родился в Италии, то это делает его другим духом, нежели дух, родившийся, например, в Турции). От климатических условий дух переходит к расовым, затем к национальным условиям и обычаям, а потом уже и к внутрисемейным отношениям, таким как определяющее влияние матери на ребенка. Гегель утверждает, что эта дифференциация принимает форму особого «темперамента, таланта, характера, физиогномии и других диспозиций и идиосинкразий, присущих семьям или единичным индивидам»⁴⁶. Так мы переходим к жизни индивида в семье и его жизни собственно как индивида, тем самым еще ближе подходя к концепции наследования. Гегель утверждает, что «своеобразие индивида имеет различные стороны. Это своеобразие можно различать соответственно определениям натуры (*Naturell*), темперамента и характера»⁴⁷. Что же такое *Naturell*?

5. *Naturell*

Гегель определяет *Naturell* в § 395 «Энциклопедии» как «природные задатки в противоположность тому, чем человек стал посредством своей собственной деятельности»⁴⁸. Природная диспозиция тем самым — это не привычка (хотя и диспозиция полагается духом в указанном выше смысле). Вот почему диспозиция может быть охарактеризована как «врожденная»⁴⁹ — удивительная характеристика по отношению к (гегелевскому) духу. Дух, не зная того, предполагает себя как данного, то есть как душу, но некото-

46. Ibid. S. 70; Там же. § 395. С. 73–74.

47. Ibid. S. 71; Там же. § 395 приб. С. 74. В дальнейшем изложении я оставляю за скобками гегелевское обсуждение темперамента, поскольку это в большей степени «совершенно всеобщий род и способ, которым индивид проявляется в деятельности» (Ibid. S. 72; Там же. С. 75), а также то, что Гегель говорит о характере как определенном «формальной стороной энергии» и «всеобщим содержанием воли» (Ibid. S. 73; Там же. С. 76–77), поскольку и то и другое уже указывает, как «природные определения теряют облик чего-то устойчивого» (Ibid. S. 74; Там же. С. 78). Здесь я интересуюсь только теорией природной диспозиции, а вместе с тем — вопросом о природном наследовании у Гегеля.

48. Ibid. S. 71; Там же. С. 74.

49. Ibid. S. 74; Там же. С. 78 (в нем. оригинале *angeboren*; в рус. пер. «врожденный». — Прим. пер.).

рая часть определенности этого данного (природная диспозиция) является или кажется врожденной. Это подразумевает две вещи.

1. Дух предполагает себя как отличного от природы, но в то же время обладающего одной фундаментально природной чертой, а именно неизменностью (пусть даже природная диспозиция и в высшей степени индивидуализирована). Дух предполагает себя в качестве данного и считает это неизменным фактом. В начале духа и для духа дух не имеет начала, поэтому его начало есть концептуальным и необходимым образом неудавшееся начало.

2. Это также проясняет, почему дух не может не предпосылать себе некоторую природную диспозицию (которая поэтому является «врожденной»). Дух — по крайней мере субъективный дух, дух в начале, дух, игнорирующий свое начало, — не может избавиться от предпосылки, что у него есть неизменное основание. Дух не может изменить предпосылку, что есть нечто, чего он не может изменить. Чего дух не может изменить, так это предпосылку данности его самого. Поэтому он предполагает некое врожденное основание, а именно себя в форме природной диспозиции.

Гегель утверждает, что частью этой неизменной природной диспозиции духа выступает то, что называется «талантом» и «гением».

Оба этих слова выражают определенное направление, которое индивидуальный дух получает от природы⁵⁰.

Но в то время как талант производит нечто новое внутри уже заданного поля (кто-то, например, обладает талантом к рисованию), гений способен «создать новый род (*Gattung*)» чего-либо⁵¹. Талант — данность, остающаяся в пределах заданного. Гений — данность, изменяющая заданное и создающая нечто новое. Одно из этих неизменных, данных природных условий духа основано на повторении, другое трансформативно. Дух здесь, таким образом, дифференцирует свою собственную предпосылку, разделяя ее на две врожденные части. Но Гегель еще усложняет ситуацию, заявляя, что и талант, и гений «должны культивироваться (образовываться) согласно общепринятым способам»⁵². Это усложнение, поскольку такая культивация наследует природной логике (мы культивируем задатки, но не полагаем их), а потому и логике смены возрастов (от детства к старости), соответствующей логи-

50. Ibid. S. 71; Там же. С. 74.

51. Ibid. S. 71; Там же. С. 75.

52. Ibid. S. 71; Там же. С. 75.

ке образовательных институций (детский сад, школа и т. д.). Дух постоянно чувствует, что он не является просто данным, и все же принимает себя за данного, оказываясь поэтому природно определенным. Вот почему Гегель утверждает, что само это колебание духа есть природная смена сна и бодрствования. Гегель тем самым показывает, что поскольку мы все еще находимся в области природных определений, то сам ритм пробуждения и засыпания, сам закон того, когда дух засыпает и пробуждается, определен не духом, а природой. Духу кажется естественным, что он дух, как кажется ему естественным и то, что он дан, а не полагает себя. Но только одно из этих двух состояний порождает форму чувства или ощущения (*Empfindung*), соответствующую бодрствующей жизни. Лишь в бодрствовании дух ощущает, что он дух, а не что-то лишь природно данное. Это чувство, которое и превращает природную душу в чувствующую, — не природное чувство, а форма отношения духа к самому себе⁵³. Это «суждение»⁵⁴, то есть суждение о том, что дух имеется, что он дан. Хотя это суждение и игнорирует самополагание духа, оно тем не менее полагает отношение к тому, что само не является положенным. В то же время это ошибочное суждение, оказывающееся лишь «формой смутной деятельности духа»⁵⁵, в которой выступает его особенное содержание. Дух чувствует себя чем-то особенным (он не чувствует природу целиком или свою внутреннюю диспозицию). Чувство же — «худшая форма духа»⁵⁶, поскольку опирается на предпосылку, что основанием чувствования выступает нечто данное (душа).

Гегель различает два вида чувств: вызванные внешними стимулами и являющиеся выражением внутренних импульсов. Но это различие тут же схлопывается, поскольку душа есть нечто внутренне-внешнее (предположенное как данное) по отношению к духу. Гегель, кроме того, проясняет здесь само понятие чувства.

1. Определения, возникающие в процессе чувствования, переходящие и единичны, подразумевая в то же время чувство самости⁵⁷.
2. Чувство подразумевает некоторую пассивность души. Гегель играет с этимологией слова *Empfindung*, возводя ее к *finden*, «находить что-то» (то есть нечто данное). Душа находит чувство, тем

53. Ibid. S. 96; Там же. § 399. С. 101–102.

54. Ibid. S. 97; Там же. § 399 приб. С. 103.

55. Ibid. S. 97; Там же. § 400. С. 104.

56. Ibid. S. 100; Там же. § 400 приб. С. 106.

57. Чувства, которыми я в данный момент обладаю, — всегда мои чувства. Гегель говорит: «То, что я ощущаю... есть я, и что я есть, то я и ощущаю» (Ibid. S. 119; Там же. § 402 приб. С. 128).

самым соотнося себя с чем-то, источником чего является не она сама. Душа по сути проделывает то же, что дух проделал по отношению к ней, — она принимает что-то как нечто данное, а не положенное. В результате она чувствует что-то, и то, что она чувствует, актуализирует и чувство ее собственной данности. Поэтому чувство выступает и как определяющий, и как индивидуализирующий фактор данности души. 3. Чувства могут возникать даже тогда, когда нечто не является налично данным (для наших чувств). Чувство дифференцирует понятие данности, будучи способным возникнуть в результате того, что не дано в форме объективной, очевидной данности (вот почему чувство, по Гегелю, всегда подразумевает чувство себя, *Selbstgefühl*, так как самость, или душа, тоже не дана объективным образом).

Гегель выводит отсюда понятие индивидуальной души. И здесь же, в § 405 «Энциклопедии», он разбирает понятие гения. У чувствующей души есть чувство индивидуальности, поскольку она всегда в то же время чувствует саму себя. Но чувства самости в собственном смысле у нее нет, поскольку то, что она чувствует, приходит к ней от такой же данности, как она сама. Вот почему Гегель в состоянии утверждать, что «чувствующая душа в ее непосредственности»⁵⁸ словно сама не своя. Душа чувствует себя, но не чувствует себя как себя — так же, как дух не опознает себя в душе. Но кем же чувствует себя душа, когда она чувствует себя лишь пассивным образом? Гегелевский ответ — «другим субъектом»⁵⁹.

6. Представь, что матери нет

Парадигма такого другого субъекта для Гегеля — мать. Мать есть «гений ребенка»⁶⁰. То, что Гегель определяет здесь как «гений», есть «интенсивная форма индивидуальности»⁶¹. Прежде всего это означает, что отношение мать — ребенок подобно отношению дух — душа. Ребенок не может не воспринимать мать как данность, просто потому что воспринимает как данность себя (он дан себе материю, которая в свою очередь должна была быть данной, чтобы дать ребенка). Но что дает мать ребенку? Ответ Гегеля многоаспектен. 1. Мать дает ребенку его самого. 2. Мать дает ребенку их (как ребен-

58. Ibid. S. 124; Там же. § 405. С. 134.

59. Ibid. S. 124; Там же. § 405. С. 134.

60. Ibid. S. 125; Там же. § 405 прим. С. 135.

61. Ibid. S. 126; Там же. § 405 прим. С. 136.

ка, так и матери) индивидуальность. Тем самым мать дает ребенку себя. Это вообще парадигма данности для ребенка (как источник всех его чувств, по меньшей мере до рождения, в утробе матери). 3. Она дает ребенку индивидуальность в виде «гения» как «концентрированную индивидуальность»⁶². «Концентрированную», поскольку она вбирает в себя индивидуальность и ребенка, и матери. Ребенок внутри матери чувствует то же, что и она, и в результате мать становится парадигматическим другим субъектом, к которому дух конститутивно относится. 4. Мать дает ребенку понятие о данности (будь то ее самой, гения или, что наиболее важно, самого ребенка).

Вспомним, что гения Гегель определяет также как того, кто способен к созданию «нового рода». Мать дает ребенку то, чем является сама, то, что и делает ее матерью, — сам акт создания чего-то нового⁶³. Что ребенок наследует от матери, так это не что иное, как возможность (которую следует отличать от способности) создания того, что не укладывается в заданную систему координат; возможность, превышающую все способности и не являющуюся никакой данностью; возможность за пределами возможного, не-возможность. При этом Гегель ясно заявляет, что мать — это гений ребенка. Значит ли это, что мать обладает гением как способностью, передаваемой ребенку? Здесь можно привести простой аргумент, что мать в свою очередь была ребенком и что гений — нечто, что было передано и ей. Гений именуется возможностью, которая не является природной диспозицией (хотя и по необходимости ошибочно воспринимается как таковая). Гений есть то, что обозначает возможность полагания новых предпосылок. И если эта возможность дана ребенку матерью, разве нельзя заключить, что у самой этой возможности матери нет? Не только потому, что мать в свое время была ребенком, но и потому, что эту возможность никогда не следует предполагать как нечто данное. Гегелевская теория наследования приводит не только к удивительному выводу, что у того, что наследуется, в конечном счете матери нет (нет никакого *sujet supposé de l'avoir*, предполагаемого субъекта обладания), но и к тому, что единственное, что может наследовать

62. Ibid. S. 126; Там же. § 405 прим. С. 136.

63. На этом примере видно, как знаменитое высказывание Маркса об обществе, вынашивающем новое, определенным образом подразумевает гегельянскую теорию наследования. См.: Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 761.

дух, разум, каждый из нас, — так это гений, не-возможность, *eine Un-Möglichkeit*, полагания новых предпосылок.

Библиография

- Brandom R. B. A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit. URL: http://pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust_2014.html.
- Hegel and the Philosophy of Nature / S. Houlgate (ed.). N.Y.: State University of New York Press, 1998.
- Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 3. Teil // Idem. Werke. Bd. 10. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1983.
- Hegel G.W.F. Lectures on the History of Philosophy: The Lectures of 1825–26. Berkeley, CA: University of California Press, 1990. Vol. III: Medieval and Modern Philosophy.
- Horkheimer M. Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie // Kritische Theorie. Bd. 1 / A. Schmidt (Hg.). Fr.a.M.: Suhrkamp, 1968. S. 200–227.
- Lacan J. L'etourdit // Idem. Autres écrits. P.: Seuil, 2001.
- Macpherson C. B. The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Malabou C. The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, and Dialectic. L.: Routledge, 2004.
- Malabou C. What Should We Do With Our Brain? N.Y.: Fordham University Press, 2008.
- Ruda F. Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right. L.: Continuum, 2011. P. 75–99.
- Ruda F. Humanism Reconsidered, or Life living Life // Filozofski Vestnik. Vol. 30. № 2. 2009. P. 175–197.
- Žižek S. Discipline Between Two Freedoms — Madness and Habit in German Idealism // Gabriel M., Žižek S. Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism. L.: Continuum, 2009. P. 95–121.
- Агамбен Дж. Номо Сасер: Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.
- Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М.: Мысль, 1977.
- Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: В 30 т. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1959. Т. 13.
- Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23.
- Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. М.: АСТ, 2003.
- Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия. СПб.: Machina, 2013.
- Фромм Э. Марксова концепция человека // Душа человека. М.: Республика, 1992. С. 375–414.

THE BEGINNING OF SPIRIT AS WE KNOW IT: HEGEL'S MOTHER

FRANK RUDA. Researcher, Department of Philosophy, Goethe University of Frankfurt. Address: 2 Max-Horkheimer-Straße, 60323 Frankfurt am Main, Germany. E-mail: frankruda@hotmail.com.

Keywords: Hegel's anthropology; philosophical anthropology; habit; inheritance.

Contemporary anthropological discourses are struggling and striving more than ever

before. This may come as a surprise, given the long-time intimate connection anthropology has had with metaphysics. This article investigates how and why Hegel's anthropology, the first part of his philosophy of subjective spirit and his philosophy of spirit as a whole, is a means of overcoming a substantialist characterization of the human.

To that end, the article turns to Hegel's conception of habit in order to raise the problem of the human spirit's beginning in Hegel's anthropology and the relationship between habit as "second" nature and the "first" nature that habit transforms. In doing this, we come across the issue of inheritance in Hegel: if there is nothing that is a given, then how can we conceive that which spirit somehow inherits? Hegel refers to this presence of spirit in the mode of absence as "nature." Spirit presupposes nature, i. e. its own absence. There are, furthermore, two important aspects to the natural disposition of spirit in Hegel, analyzed here: the concept of "genius" and the role of another subject. The author defends the idea that Hegel's anthropology may be regarded as overcoming substantialism, because for Hegel the human being cannot but be confronted with the fact that there is no (m)other.

References

- Agamben G. *Homo Sacer: Suverennaia vlast' i golaia zhizn'* [Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life], Moscow, Evropa, 2011.
- Brandom R. B. *A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Available at: http://pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust_2014.html.
- Fromm E. Marksova kontsepsiia cheloveka [Das Menschenbild bei Marx]. *Dusha cheloveka* [Human's Soul], Moscow, Respublika, 1992, pp. 375–414.
- Hegel and the Philosophy of Nature (ed. S. Houlgate), New York, State University of New York Press, 1998.
- Hegel G.W.F. *Entsiklopediia filosofskikh nauk. T. 3: Filosofii dukha* [Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Bd. 3: Philosophie des Geistes], Moscow, Mysl', 1977.
- Hegel G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 3. Teil. Werke. Bd. 10*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp, 1983.
- Hegel G.W.F. *Filosofia prava* [Philosophie des Rechts], Moscow, Mysl', 1990.
- Hegel G.W.F. *Lectures on the History of Philosophy: The Lectures of 1825–26*, Berkeley, CA, University of California Press, 1990.
- Horkheimer M. Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie. *Kritische Theorie. Bd. 1* (Hg. A. Schmidt). Frankfurt am Mein, Suhrkamp, 1968, S. 200–227.
- Lacan J. *Léotourdit. Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- Macpherson C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Malabou C. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, and Dialectic*, London, Routledge, 2004.
- Malabou C. *What Should We Do With Our Brain?*, New York, Fordham University Press, 2008.
- Marcuse H. *Eros i tsivilizatsiia. Odnomernyi chelovek* [Eros and Civilization. One-Dimensional Man], Moscow, AST, 2003.
- Marx K. K kritike politicheskoi ekonomii [Zur Kritik der politischen Ökonomie]. In: Marx K., Engels F. *Soch.: V 30 t. 2-e izd. T. 13* [Works: In 30 vols. 2nd ed. Vol. 13], Moscow, Gospolitizdat, 1959.
- Marx K. Kapital. T. 1 [Das Kapital. Bd. 1]. In: Marx K., Engels F. *Soch.: V 30 t. 2-e izd. T. 23* [Works: In 30 vols. 2nd ed. Vol. 23], Moscow, Gospolitizdat, 1959.
- Rancière J. *Nesoglasie: Politika i filosofii* [La mésentente: Politique et philosophie], Saint Petersburg, Machina, 2013.
- Ruda F. *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, London, Continuum, 2011.