

УДК 101.1

## Формальная негативность «Желания» и двусмысленность «смерти Человека» в «Конце истории» в рамках концепции А. Кожева

Юрганов А.А., КубГМУ

**Аннотация:** За последнее время в России многое сделано на пути освоения философского наследия А. Кожева. Тем не менее, ряд центральных тем и проблем данной антропологической и историософской концепции остаются по-прежнему мало освещенными особенно в аспекте различения того, что *мыслилось* Кожевным и что было *высказано* в его лекциях. Именно последовательное высветление руководившей Кожевным *интуиции*, на наш взгляд, действительно способно раскрыть существо одной из центральных проблем философии А. Кожева такой, как неясность содержания и причины *двусмысленности* «смерти Человека» в «Конце истории». Для решения поставленной задачи, опираясь на специфику философской данной концепции, на её по существу незавершенный характер, мы обращаемся к методу *историко-философской реконструкции*, который позволяет нам последовательно, используя учения Маркса и Хайдеггера, осуществить прояснение двусмысленности метафоры «смерти Человека» и «Конца истории» и указать на причину таковой.

**Ключевые слова:** А. Кожев, Негативность, Желание, «смерть Человека», «Конец истории».

---

Философия Кожева – это поистине уникальное явление в истории современной философской мысли. Его концепция оказывается точкой пересечения и преломления направлений, казалось бы, взаимоисключающих друг друга. Так, прежде всего, Кожев стал знаменит своими лекциями по «Феноменологии духа», прочитанными в Высшей практической школе во Франции в период с 1933 по 1939годы, в которых ему удаётся в «Гегеле-панлогисте» увидеть радикального антигегельянца: «Гегеля-экзистенциалиста», «марксиста», «Гегеля-феноменолога», даже «Гегеля-ницшеанца». Иными словами, в интерпретации Кожева он предстаёт, как мыслитель по сути стоящий «...у истоков всего великого, что произошло в философии за последнее столетие... марксизма, Ницше, феноменологии и немецкого экзистенциализма, психоанализа...» (3,17).Налицо парадокс, причем такая парадоксальная интерпретация выходит у автора «Введение в чтение Гегеля» настолько органичной, что, по признанию Тран-Дук-Тао, его

оказывается просто «невозможным критиковать ... за некоторые расхождения с текстом Гегеля» (11).

В конечном счете, *собственно* философия Кожева и есть не что иное, как продукт такого «экзистенциально-марксистского»<sup>1</sup> истолкования «ФД» Гегеля. Кожев не оставил после себя никакой законченной философской системы или учения классического типа. В связи с этим возникает и ряд закономерных трудностей. Ведь, если мы ставим своей задачей исследовать определенность концептуальных решений, предложенных автором «Введения» по тем или иным интересующим нас проблемам, то придется все время удерживать во внимании ещё и историко-философский *контекст* этих решений. С другой стороны, обозначенная специфика концепции Кожева означает, что многие из ее положений будут требовать не просто контекстуального историко-философского *прояснения*, но зачастую и своей *реконструкции*, «достраивания» и досказывания *до конца* того, что автору «Введения» не имело смысла утверждать в рамках *интерпретации* конкретного философского текста. В этом случае ведь достаточно намекнуть или обозначить направление мысли, а не доводить её до логического завершения. Поэтому сначала (т.е. в первой главе) мы попытаемся именно *прояснить* из обозначенного самим Кожевным историко-философского контекста определенность его позиции, смысл и суть тех решений, которые он предлагает по интересующей нас теме, и лишь затем (во второй главе) обратимся к *реконструкции*.

Итак, мы исходим из того тезиса, что философия Кожева – это результат «экзистенциально-марксистского» истолкования им «ФД» Гегеля. Иными словами, это одновременно *Философия истории* и *Философская антропология*, постижение сущности Человека через Историю: «"Феноменология" Гегеля – это феноменологическое описание...его "предмет" – человек как "экзистенциальный феномен"; человек, как он явлен самому себе в своем существовании и посредством своего существования (т.е. в и посредством Истории – Ю.А.)», - и далее: «Он рассматривает конкретного человека, конкретную эпоху, но лишь с тем, чтобы обнаружить осуществившуюся в них возможность... Гегель не приводит имен собственных... сущность не независима от существования. Так, нет человека вне истории. Феноменология..., стало быть, "экзистенциальна", как и феноменология Хайдеггера» (5,С.43). И хотя Кожев прекрасно осознает, что «Феноменология духа» – это сугубо онтологический проект, но под его «пером» (и даже «независимо от того, что думал на этот счет сам Гегель» (5,44)) она становится *Философией истории*, описывающей процесс становления (= образования и сбывания) в Истории целостного

Человека. А поскольку под таким «целостным, универсальным Человеком» имеется в виду человек «диалектически снявший» в себе и в другом «Господина» и «Раба» – ведь, как пишет Кожев: «...человек никогда не появляется на свет просто человеком. Он всегда – неминуемо и по сути – либо Господин, либо Раб» (5,17), – то смысл и содержание события Истории раскрывается автором «Введения» следующим образом: «Если человеческое бытие учреждается не иначе как в борьбе и посредством борьбы, которая приводит к установлению отношений Господина и Раба, то его дальнейшее становление и раскрытие также обусловлены этим фундаментальным общественным отношением. И если человек есть не что иное, как собственное становление, если его человеческое бытие в пространстве есть его бытие во времени..., то история эта может быть только историей взаимоотношений Господства и Рабства: историческая "диалектика" — это "диалектика" Господина и Раба. Но если противоположность "тезиса" и "антитезиса" имеет какой-то смысл только в рамках примиряющего "синтеза", если у истории в точном смысле слова обязательно должен быть конец, если становящийся человек в конце концов должен стать состоявшимся (целостным – Ю.А.) человеком..., то взаимоотношения Господина и Раба должны окончиться их "диалектическим снятием"» (5,17-18).

И всё бы ничего, но по мысли Кожева, достижение Историей точки «синтеза» на деле означает, во-первых, со стороны *формы*, что История «линейна» и, более того, уже «кончилась»: «Таким образом, мы можем сказать: Человек родился и История *началась* вместе с первой Схваткой, которая привела к появлению Господина и Раба. ... Следовательно, история *останавливается* в тот миг, когда исчезает различие, противостояние Господина и Раба (= Французская революция)...» (курсив и примечание в скобках Ю.А.) (5,218). Во-вторых, со стороны *содержания*, в этом же отрывке Кожев говорит, что История началась с «рождением Человека», а значит, «конец истории» - это не что иное, как его «смерть»: «Конец Истории есть смерть собственно Человека. После этой смерти остаются: 1) живые тела, человеческие по форме, но лишённые Духа, т.е. Времени, или творческой силы...» (5,483). Но вот, как именно всё это следует понимать, автор «Введения» так и не поясняет, останавливаясь на непосредственной очевидности своей весьма изящной метафоры.

Действительно, эти поражающие воображение утверждения о «конце истории» и «смерти человека» становятся визитной карточкой концепции Кожева. Но, по его же собственному признанию, такое понимание события Истории весьма *двусмысленно*,

если не противоречиво (5,539). Как следствие, возникает и необходимость каким-то образом его прояснить (собственно, такова главная *цель* данного исследования). А для этого, прежде всего (и это уже задача *первой* главы) необходимо обозначить проблему *как таковую*, т.е. продемонстрировать, *обналичить* саму двусмысленность исходного понимания Кожевым формы (§1.2) и содержания (§1.3) события Истории. Иными словами, мы должны ответить на вопрос, в чем именно состоит *двусмысленность* «конечности» Истории и «смерти человека» (т.е. то, что и было названо исходным образом события Истории), а так же каковы её *причины* в концепции Кожева. И лишь после этого можно постараться выявить (а в данном случае, *реконструировать*) тот смысл, в рамках которого выявленная в первой главе двусмысленность разрешается (задача *второй* главы).

### **I. Постановка проблемы: Человек = (*Желание*) = Ничто**

Итак, в данном параграфе мы переходим от формы к прояснению содержания события Истории в концепции Кожева; от проблемы так называемой «дуалистической онтологии» к исследованию понятия *Негативности*, к тому Ничто, которое по Кожеву и противостоит в лице (или посредством) Человека природному Бытию, творя Историю.

В действительности проблема, которую пытается решить Кожев посредством проекта «*гуманизации Ничто*» (3) состоит в следующем. Чтобы *творить* Историю, Человеку, прежде всего, необходимо Природе *противо-стоять*, т.е. быть чем-то принципиально от неё отличным. Но Человек является непосредственной частью этой самой Природы: он живое существо, действующее и живущее по её законам. Поэтому у Кожева речь идёт о том, что он есть сущее особого рода, становящееся, превосходящее себя, а не наличное, – удерживающее в себе два взаимоисключающих начала, одним из которых он входит в природное Бытие, а другим вы-ходит из него: «Человек не есть ни чистая отрицательность, ни чистая положительность, но целостность. Чистое тождество: животная Жизнь, природное бытие. Чистая отрицательность: Смерть, абсолютное ничто. Целостность: ничто ничтожествующее в бытии, Человек в Мире, Дух. Человек – не только живое существо, и он не полностью независим от животной жизни: в жизни и самой жизнью он превосходит свое налично-данное существование» (5,61). Иными словами, в своём понимании сущности Человека Кожев, вслед за Гегелем, пытается удержать вместе две противоположные традиции: Христианскую и Языческую (= Античную). В историко-философском аспекте такая особенность

(специфика, двойственность) философской позиции Кожева получает наименование «экзистенциального марксизма». Собственно «Гуманизация Ничто» - это и есть итог (результат) взаимосогласования учений Хайдеггера и Маркса при истолковании им «ФД» Гегеля. Весь вопрос только в том, каким образом, или посредством какого понятия Кожеву удастся осуществить это? Таким понятием во «Введении» является «Желание»: «... в комментариях Кожева этот термин соответствует слову *Begriede*, фигурирующему в IV главе "Феноменологии". А поскольку, по Кожеву, эта IV глава является ключом ко всей книге, то диалектическую философию теперь можно определить, как мышление, отождествляющее желание с чистой негативностью...» (3,31). Впрочем, сам Человек отождествляется не с естественным желанием как таковым, но с желанием быть Признанным, т.е. с «Желанием Желания». Именно о нём можно сказать: «Ведь что такое Желание, если взять его как Желание, т. е. до удовлетворения, как не вдруг раскрывшееся ничто, зияние, пустота? Как открывшаяся пустота, как наличное отсутствие чего-то. Желание – это совсем не то, что желаемая вещь, совсем не то, что "что-то", существующее на манер наличной вещи, чего-то неподвижного, неизменно себестождественного» (5,13).

Теперь, если говорить о «Смерти Человека», как историческом свершении, то становится понятным, что время Истории, а стало быть, и Жизни Человека длится ровно столько, сколько это Желание остается неудовлетворённым, побуждая человека Отрицать всё природное, налично-данное Бытие и себя в этом качестве, т.е. Действовать (Трудиться и Бороться), собственно «творить» Историю, ради его удовлетворения. Однако как только Человек достигает желаемой Цели (Истории), он «умирает» собственно в качестве Человека, т.е. Негативности (Ничто, Времени, Действия и т.д.). Мы помним, Кожев об этом событии писал так: «...исчезновение Человека в конце Истории не будет космической катастрофой: природный Мир останется таким, каким был от века. И это тем более не биологическая катастрофа: Человек продолжает жить, но как животное – в *согласии* с Природой, или наличным Бытием. Кто исчезает, так это собственно Человек, т.е. отрицающее наличное Действование и Ошибка, или вообще Субъект, *противостоящий* Объекту. Действительно, окончание человеческого Времени, или Истории, т.е. окончательное упразднение собственно Человека, или свободного исторического Индивида, означает просто прекращение Действования в точном смысле слова. Что практически означает: исчезновение войн и кровавых революций» (5,538). Иными словами, совершив «путешествие» от Начала истории к её Концу, мы опять оказались отброшены в её Начало, мы опять имеем дело с

Животным (*Homo sapiens*), которым являлся Человек до своей первой смертельной Схватки за признание. Причём этот Круг в отличие от гегелевского (если угодно, «спекулятивного» или «герменевтического») в самом точном смысле является тавтологическим, а стало быть, полностью обесмысливающим историческое свершение как таковое. Ведь в этом случае он оканчивается *ничем*: все жертвы, усилия и деяния были напрасны – Человек-конца-истории ничем не отличается от Человека-её-начала (9), Мудрец, ставший «способностью Универсума видеть себя» (3,48) находится в такой же «гармонии» (или тождестве) с Природой, по Кожеву, как и Животное, даже не осознающее себя. Собственно в этом и состоит двусмысленность «Смерти Человека» в Конце истории. И вопрос теперь в том, какова *причина* этого?

Для того, чтобы более детально исследовать понятие «*Желания Желания*» и ответить на поставленный вопрос, нам необходимо рассмотреть его в более широком контексте того *взаимодополняющего* отношения, которое существует между марксизмом и экзистенциализмом в концепции Кожева, а точнее, в качестве *средства* такого взаимодополнения. Как мы помним автор «Введения» следующим образом формулирует сильные и слабые стороны учения Маркса и Хайдеггера: «Хайдеггер ... берется за гегелевскую тему смерти, оставляя в стороне связанные с ней темы Борьбы и Труда, так что его философия не доходит до осознания смысла Истории. – Маркс говорит о Борьбе и Труде, и его философия по сути своей — "историцистская", но он пренебрегает темой смерти (полагая, однако, что человек смертен), потому-то он (и тем паче некоторые "марксисты") упускают из вида то обстоятельство, что Революция не только фактически, но сущностно и необходимо кровава (гегелевская тема Террора)» (5,716). Иными словами, нам необходимо соотнести феномен Смерти и понятие Желания в рамках «экзистенциального марксизма» концепции Кожева.

## **II. «Марксизм» Кожева: «Желание Желания» и Смерть как «предельная возможность»**

### *1. Кожев и Маркс: Общественная сущность Человека*

Несколько трансформировав мысль Кожева, для которого между Платоном-Аристотелем и Гегелем имел место лишь один великий философ, а именно Кант (10,7), можно сказать, что между Гегелем-Кантом и самим Кожевным был только один мыслитель, оказавший на него влияние сопоставимое с влиянием Гегеля или Хайдеггера, и этот мыслитель Маркс. Близость философии Кожева к марксизму легко заметить и невооруженным взглядом, тем более что в рамках того же «Введения» отсылки (явные и неявные) к Марксу почти постоянны, даже на уровне случайных

примеров уточняющих и иллюстрирующих основной ход мысли. Так, в «Экономико-философских рукописях» читаем: «Отношение мужчины к женщине есть естественное отношение человека к человеку. ... Из характера этого отношения явствует., в какой мере потребность человека стала человеческой потребностью, то есть, в какой мере другой человек в качестве человека стал для него потребностью, в какой мере сам он... является вместе с тем общественным существом» (6,79,Т.42). А во «Введении», словно в качестве «расшифровки» или пояснения этого квазидиалектического рассуждения Маркса, обнаруживаем следующее: «Так, например, в отношениях между мужчиной и женщиной Желание человечно в той мере, в которой хотят овладеть не телом, но Желанием другого., иными словами хотят быть "желанным", или "любимым", или, лучше сказать, "признанным" в своей человеческой значимости» (5,14).

Естественно, что в основании этих (в данном случае формальных) совпадений лежит вполне очевидная общность ответов Маркса и Кожева на (условно) три фундаментальные проблемы, решаемые в ФД: Сущности Человека, Структуры исторического (читай, «человеко-образующего») Праксиса и Смысла (= цели) Истории.

Так, вслед за Марксом автор «Введения» определяет *Сущность Человека*, как единство животной (естественной, Единичной) и общественной («духовной», Всеобщей) природ. И в непосредственной форме (т.е. их противопоставления и тем самым различения) это выражается им так: «Предметом человеческого Желания должно быть другое Желание. Значит для того, чтобы Желание стало человеческим прежде всего нужно, чтобы Желаний (животных) было много. ...Стало быть, человек может появиться только в стаде. И потому человеческая реальность может быть только общественной» (5,14).

Не меньшую согласованность (впрочем, обусловленную самим содержанием ФД Гегеля) между Марксом и Кожевым мы обнаруживаем и по второму пункту, касающегося *Структуры человеческого Праксиса*. Как известно, «...Маркс выделяет "духовно-теоретическую", ...и "революционно-критическую" составляющие всеобщего человеческого праксиса... В этой иерархии у Маркса высшее и привилегированное место всегда занимает труд...» (1,20). Соответственно у Кожева находим следующую мысль: «История – это история кровопролитной борьбы за признание (войны, революции), это история преображающего природу труда» (5,64-65). Более того, «...Понятие и Рассудок порождаются Трудом Раба... и, в конце концов, этим и объясняется, почему именно он, а не Господин, закончат Историю, раскрыв истину о Человеке...» (5,223). То есть и в том и в другом случае исторический Праксис – это

Труд, Война и Познание. Хотя, конечно, последнее ни у Маркса, ни у Кожева не получает того статуса и значения, коим оно обладало у Гегеля.

Что касается *Смысла (= Цели) Истории*, то оба автора видят его в преодолении Отчуждения от человека его подлинно человеческой (= общественной, Всеобщей) сущности; Отчуждение, которое выражается в господстве одних людей над другими. Иными словами, Цель Истории - это революционное *освобождение* человека от отношений «Господства» и «Рабства»: «История началась в месте с первой схваткой..., которая привела к появлению Господина и Раба. ... И всеобщая история...— это история взаимоотношений между воюющими Господами и трудящимися Рабами. Следовательно, история останавливается в тот миг, когда исчезает различие, противостояние Господина и Раба... когда осуществится синтез..., каковым явится целостный Человек...» (5,218-219)<sup>2</sup>.

Таким образом, нет ничего удивительного в том, что, например, для Батая (впрочем, как и для других слушателей лекций Кожева) «... не было никакого фундаментального разрыва между прочтением Гегеля Кожевным, под которым он по собственному признанию, подписывался обоими руками, и подлинным уроком марксизма» (7,138).

## 2. «Общественное Желание» и Смерть как «предельная возможность»

Но, с другой стороны, именно в силу обозначенных только что сходств, со всей очевидностью проступают и принципиальные различия в позициях двух этих мыслителей. Так, для Кожева **Целью** Истории является все же не уничтожение Частной собственности<sup>3</sup>, как первопричины (согласно Марксу) разделения на «Господ» и «Рабов», но преодоление человеком Страх<sup>а</sup> смерти, проистекающего из его привязанности или, точнее, отождествлённости со своим наличным (= Частным) бытием. Именно этот Страх по Кожеву и порождает такое разделение, именно неспособность человека *добиться* своего Признания и делает из него Раба, «животное», лишённое общественного признания, а, следовательно, Человеческой (= Общественной) сущности: «...жизнь существа, не способного... рискнуть жизнью в Борьбе за Признание, в борьбе чисто престижного характера, не может считаться подлинно человеческой» (5,215).

А значит, хотя Структура **Праксиса** у Кожева и Маркса является общей, акценты расставляются в каждом из них на противоположных его сторонах. Для Маркса, как было уже сказано, именно *Труд* является подлинным человеко-образующим действием: «...вся так называемая всемирная история есть не что иное, как

порождение человека человеческим трудом...» (6,86,Т.42), (а «следовательно "историю человечества" всегда необходимо... разрабатывать в связи с историей промышленности и обмена» (6,28,Т.3). Для Кожева, наоборот, «...человек настолько на самом деле... человечен, насколько он – воин или, по крайней мере, может стать воином» (5,697) (а, следовательно, человеческая История – это, прежде всего, история «престижных Войн»).

Но все это лишь следствия. Естественно, что существо всех расхождений Кожева и Маркса сосредоточенно в специфике, особенности понимания каждым из них сущности **Человека**. Выше мы уже сказали на то, что оба одинаково опираются на истолкование Человека в качестве единства Единичной (естественной, животной, телесной) и Всеобщей (общественной, «духовной») природ. Разница только в том, что если у Маркса «общественная сущность» человека оказывается по сути прямым *продолжением* (и продуктом) его жизни в качестве Естественного существа, т.е. не отличена *по сути* от неё: «...человек – не только природное существо, он есть человеческое природное существо, то есть существующее для самого себя существо, и потому родовое существо» (6,109,Т.42),- то у Кожева два эти начала исходно оказываются *противопоставленными*: человек должен Выбрать между собой как наличным, животным, Единичным существом и собой как существом «духовным», признанным, Всеобщим, – т.е. он должен выбрать между (естественной) Жизнью и (человеческой) Свободой: «Чтобы человек воистину стал человеком и отличался бы от животного как, по сути, так и фактически, нужно, чтобы его человеческое Желание (быть признанным - Ю.А.) на самом деле взяло в нем верх над его животным Желание (самосохранения - Ю.А.). ... И потому говорить о "происхождении" Самосознания (т.е. собственно Человеческого, общественного, «духовного Я» (человека - Ю.А.) – означает неминуемо вести речь о решимости рисковать жизнью...» (5,15).

Если попытаться свести существо различия в понимании Кожевым и Марксом природы Человека к некоей предельно лаконичной, хотя и несколько огрубленной *формуле*, то можно сказать так: Кожев видит именно в *Желании* реального субъекта, распоряжающимся своим наличным бытием (Телом), а не наоборот. Собственно в этом смещении акцентов и проявляется у Кожева так называемый «экзистенциальный» компонент его «марксизма». Именно это Желание непосредственно и отсылает к феномену Смерти, как раскрывающему его сущность. Ведь «Желание, обладающее Телом» – это и есть Желание, *имеющее Смерть* «наиболее своей предельной возможностью» (ср. 2,101-103). Именно посредством понятия «Желание Желания»

Кожеву удастся, с одной стороны, отстоять Свободу человеческого индивидуума, личности от естественного (читай, «панэкономического») детерминизма, в который впадает марксизм, и выступить даже своеобразным его критиком<sup>4</sup>, не утратив при этом Реалистической установки мышления, которая у Маркса выражена в предельной форме. А с другой стороны, ввести напрямую связанную с этой Свободой тему «необходимо **Кровавой** Революции» (5,716). Поскольку именно *возможность* Смерти, Ужас от неё (= «Террор»), а не её наличность, меняет, «образует» Человека по существу.

### III. «Экзистенциализм» Кожева: «Тело» как наличное бытие «Желания» и реальность «предельной возможности» в Борьбе за признание

#### *1. Кожев и Хайдеггер: Человек как экзистирующее сущее<sup>5</sup>*

Соответственно то, что в случае с Марксом было результатом, в случае с Хайдеггером является началом. Поэтому лишь конкретизируем выше обозначенный тезис.

Как было сказано, Желание, имеющее Смерть своей «предельной возможностью», посредством чего и *распоряжающееся* собственным Телом (= Жизнью), это и есть то Желание, которое может явить Человека как сущее, *превосходящее само себя* в качестве наличного природного, естественного существа. Такое Желание и было обозначено Кожевым в качестве «Желания Желания». Именно оно открывает Смерть как «предельную возможность», а стало быть, и возможность радикальной трансформации, *самоизменения* как сущности Человека: «Это "питающееся" Желаниями Я само по себе должно быть не чем иным, как Желанием, которое творится в ходе и посредством удовлетворения собственного Желания. ... Оно, стало быть, уже не будет, подобно "Я" животному, "самотождественностью" или равенством себе самому, это Я будет "Негацией". Иными словами, само бытие этого я должно быть становлением и универсальной его формой будет не пространство, но время. Пребывать для него будет значить: "не быть тем, что оно есть (...как природное сущее...), но быть (т.е. становиться) тем, что оно не есть"... Такое Я – это перешагивание через себя, переступание налично-данного, которое ему дано и которое есть оно само... Это Я – и только оно – раскрывается себе и другим как Самосознание» (5,14).

Более того, акт самопревосхождения перед лицом «предельной возможности», как и у Хайдеггера (хотя и в другом контексте) напрямую связан с темой **Решимости** и **Выбора**. Так об этом пишет сам Кожев, – приведём полностью ставшее знаменитым рассуждение: «Чтобы человек воистину стал человеком и отличался бы от животного как, по сути, так и фактически, нужно, чтобы его человеческое Желание на самом деле

взяло в нем верх над его животным Желанием. Но желаемое – это всегда что-то, что составляет ценность для желающего. Высшая ценность для животного – это его животная жизнь. Все Желания животного, в конечном счете, определяются его стремлением сохранить собственную жизнь. Значит, Желание будет человеческим тогда, когда оно пересилит желание самосохранения. Иначе говоря, человек "удостоверяет" свою человечность только тогда, когда рискует своей (животной) жизнью ради удовлетворения своего человеческого Желания. Только посредством риска сотворяется и раскрывается как таковая человечность; только благодаря риску она "удостоверяется", т.е. обнаруживается, доказывается, верифицируется и подтверждается как что-то, по существу отличное от животности, от реальности природной. И потому говорить о "происхождении" Самосознания – означает неминуемо вести речь о решимости рисковать жизнью (ради какой-то не-жизненной цели). Человек "удостоверяет" человечность, рискуя своей жизнью ради удовлетворения своего человеческого Желания, т.е. Желания, предмет которого – другое Желание» (5,15).

В конечном счёте, через понятие «подлинно Человеческого Желания», сущностно связанного с «предельной возможностью» и «актом эк-зистирования» (т.е. «заступания» в оную), Кожев вводит в свой дискурс и специфически хайдеггеровскую проблему *Времени*<sup>6</sup> (= «временности»), которое «временится исходно из *будущего*»: «Из упомянутого текста ясно видно, что Время, ...это Время, которое для нас является *Временем историческим* (а не биологическим или космическим). Действительно, для этого времени характерен приоритет Будущего. ... Время, о котором говорит Гегель, ..., рождается в Будущем и, проходя через Прошлое, движется к Настоящему: Будущее – >Прошлое -> Настоящее (-> Будущее). Это и есть специфическая структура собственно *человеческого*, т.е. *исторического*, Времени. ... Движение, порожденное Будущим, – это движение, которое рождается из Желания. Понятно, Желанием, специфически человеческим, т.е. Желанием творческим, т.е. таким Желанием, предмет которого – что-то такое, чего в реальном природном Мире нет и не было. Только тогда и можно сказать, что движение порождено Будущим: ибо Будущее – это как раз то, чего (еще) нет и чего (уже) не было. Но мы знаем, что абсолютно несуществующая сущность может быть предметом Желания только тогда, когда предметом Желания выступает другое Желание, взятое как Желание. ... Но действовать, исходя из желания *желания*, это быть движимым тем, чего еще нет, т.е. будущим. Стало быть, действующее так сущее существует во Времени, где главенствует Будущее. И наоборот, Будущее может на

самом деле главенствовать только тогда, когда в реальном (пространственном) Мире есть сущее, способное действовать таким образом» (курсив А.В.) (5,458-459).

2. «Тело» как наличное бытие «Желания» и реализация «предельной возможности» в Борьбе за признание

И, тем не менее, все обозначенные выше точки соприкосновения концепций Кожева и Хайдеггера, были связаны прежде всего с феноменом Смерти, взятом в аспекте своей *возможности* (т.е. как «наиболее своя предельная *возможность*» в точном смысле хайдеггеровской феноменологии). А как мы помним, основной упрек Кожева в адрес Хайдеггера состоял именно в том, что взгляд последнего слишком «спекулятивен» и беспредметен. Ведь он ничего не говорит о *реальных* исторических феноменах: ни слова о Войне, Революции, о реальном становлении человеческого присутствия в Истории, а, следовательно, и об Истории, в рамках которой собственно и проявляется феномен Смерти и человеческой Свободы. Поэтому Кожев и пишет, что философия Хайдеггера не доходит до осознания смысла Истории (5,716).

И вот собственно тут принципиальным и оказывается то, что для Кожева (вслед за Гегелем и Марксом) само специфически человеческое Желание не является чем-то лишь «субъективным», но обладает *реальностью*, «воплощено» в природном Бытии (= Мире). И хотя, как было сказано, Человек есть именно *Желание*, обладающее Телом, однако для понимания его сущности, по Кожеву, *реальность* Человека столь же существенна, как то, *что* она воплощает. Только в этом случае «предельная возможность» не остаётся чем-то пусть и «экзистенциально», но все же лишь мыслимым, а оказывается чем-то вполне конкретным. Собственно реализация такой возможности и было названо Кожевным «смертельной **Борьбой** за признание». Ведь смысл этих отрицающих Действий в том и состоит, чтобы подвергнуть жизнь Соперника реальной Опасности (Риску) и тем самым Убедить его в том, что тот не есть нечто значимое для себя, самоценное, независимое, и т.д. Именно посредством таких Действий «предельная возможность» человеческого существования и обналичивается, оказываясь *реальной* (возможностью), заставляющей человека действительно Выбирать между желанием признания и чувством самосохранения (см.5,15), что в последнем случае и означает акт Признания чужого Желания, признание в Другом собственного Господина. Поэтому Кожев называет «смертельную Борьбу» Действием по «преобразованию и ассимиляции» чужого Желания: «Человеческое Желание – и оно тоже – предполагает удовлетворение посредством отрицающего и, значит, преобразующего и ассимилирующего действия. Человек "питается" Желаниями точно

так же, как животное – реальными вещами. И человеческое Я, которое стало реальностью, так как посредством действия удовлетворяло свои человеческие Желания, настолько же зависимо от своей "пищи", насколько тело животного от своей» (5,15). Нюанс отличия в рамках данной аналогии заключается только в том, что если в Борьбе с Природой за удовлетворение своего Животного желания человек использует *реальный* Топор, то в Борьбе с другим Человеком за удовлетворение собственно Человеческого Желания таким преобразующим средством является уже не сам Топор, но смертельная *опасность* (= возможность) исходящая от Человека, держащего его в руках. Собственно так Кожеву и удаётся компенсировать, по его мнению, недостаточность концепции Хайдеггера, которая упускает из виду прямую связь между феноменом Смерти и темами Борьбы и Труда.

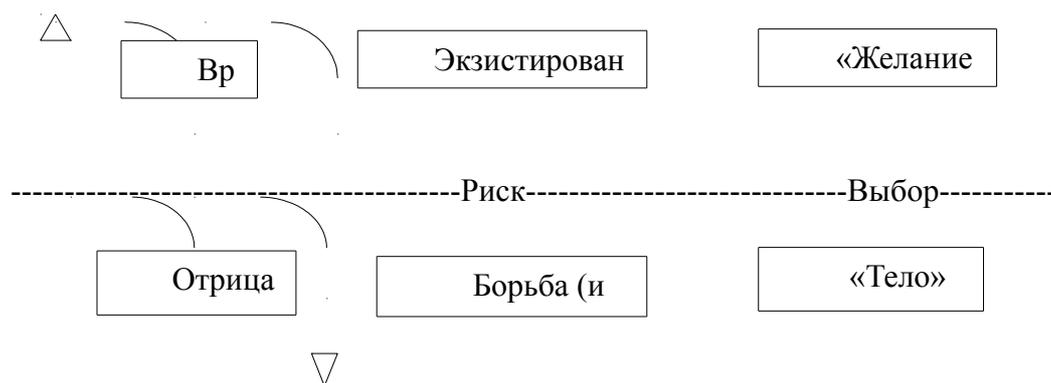
#### **IV. «Экзистенциальный марксизм» Кожева в «Борьбе за признание»: двойственность феномена Смерти и отрицательная негативность Желания**

Итак, резюмируем смысл проделанной Кожевым работы. Именно определение Человека как «ничтожествующего в бытии Ничто» (см.5,223,603), т.е. как *Телесно*, предметно воплощенного в Бытии (= Природе) и отрицающего её *Желания* (= Ничто) и позволила Кожеву осуществить взаимодополнение концепций Хайдеггера и Маркса (см.5,716). Ведь в данном случае всё зависит лишь от того, на каком аспекте этой сущности Человека Кожев делает акцент. Так, с одной стороны, именно **Желание** (Желания) открывает Смерть как «предельную *возможность*» и тем самым вводит понятие «эк-зистирующего сущего» (= тему *Кровавой* Революции) в **Марксизм**. С другой стороны, **Тело** (как наличное бытие Желания), открывает *реальный* аспект «предельной возможности» (или, как говорит Кожев, «феномена Смерти»), вводя основные концепты *объективной* Истории (т.е. темы Борьбы, Труда), но уже в **Экзистенциализм**.

Однако именно потому, что поставленная Кожевым перед собой задача была выполнена весьма успешно и ему действительно удалось предложить некий образ философской антропологии, в которой экзистенциальный и марксистский дискурсы оказываются органично переплетены между собой, – вскрывается принципиальная *двусмысленность* (по крайней мере, двойственность) центральной идеи его концепции, а именно «феномена *Смерти*», а точнее, понятия «Борьбы за признание». Ведь для Кожева никакой разницы между «предельной *возможностью*» как таковой и *реальным* смертельным риском, т.е. он не различает, так сказать, «*экзистенциальную*» и *реальную*, фактическую возможности Смерти, о которых было сказано<sup>7</sup>. А значит, не проводит

чёткого различия между «*актом экзистирования*» как таковым и *фактическим Действованием* (= Отрицанием налично-данного бытия). Более того, Кожев собственно использует их совмещённость для того, чтобы описать, а точнее, *выразить* смысл первого посредством второго, в чём собственно и состоит «подлог» и неточность: «... Человек не есть некое Сущее, которое есть в Пространстве как неизменно равное самому себе, но что он – Ничто и ничтожествует в пространственном Бытии в качестве *Времени* посредством его [Бытия] отрицания, т. е. преобразования налично-данного..., что он "длится" за счет отрицания, которое называется *Действованием*, Борьбой и Трудом» (5,223). Сказанное Кожевым в *различённой* форме условно можно представить следующим образом:

Рис. 1



В еще более отчётливой форме неразличение Кожевым *реального* аспекта Борьбы за признание и *экзистенциального* (= «акт экзистирования», «самопревосхождения») и обыгрывание этой многозначности «Смерти» выражается им следующим образом: «Человек же, напротив, сам по себе может превосходить себя самого, переступая пределы своей "врожденной природы", но оставаясь при этом самим собой, т.е. человеком. Однако для животного, служащего ему субстратом, это самопревосхождение означает смерть. Единственно, что к животному-человеку эта смерть не приходит извне: он сам (как человек) есть причина своей смерти (как животного). И только эта "самозаконная", или "произвольная", смерть может быть осознана, а также свободно принята и волима (смертельный риск). И только она является поистине человеческой, очеловечивающей, или антропогенной» (5,688). То есть, получается, что, у Кожева, «умирать в качестве животного» означает, с одной стороны, «превосходить себя»,

экзистировать, а, с другой стороны, то же самое «умирание животного» означает уже «сознательно волимую» реальную его смерть, т.е. гибель (животного).

В действительности оба примера демонстрируют один и тот же «нюанс», одно и то же «но», которого не хватает в дискурсе Кожева. Его смысл коротко можно сформулировать так: в рамках «пограничной ситуации» «Борьбы за признание» собственно экзистировать, превосходит себя не «Человек», но то, что в нём отнесено к Смерти как своей «предельной возможности». А в концепции Кожева этим «ничто» является «Ничто-Желания» Человека. Именно оно и есть то Ничто, которое есть сам Человек «... и которое открывается в нём ... и предстаёт ему в виде смерти...» (5,683). Именно оно, «и только оно» (8,442) превосходит само себя (= «временится» - Рис.1). Именно его изменение и составляет смысл, сущность и содержание Истории как процесса «образования» Человека.

Однако, в отличие от Гегеля и Хайдеггера (с соответствующими терминологическими уточнениями), негативность «Желания» понимается Кожевым сугубо отрицательно, как то, что не обладает в себе положительным содержанием: как вдруг раскрывшаяся пустота, пропасть, зияние (5,13), – а, стало быть, как то, что на всём протяжении исторического процесса, как процесса своего изменения и трансформации, остаётся неизменным «Ничто», тем, что может лишь исчезнуть, «выпасть» из Бытия, но так и не Претвориться<sup>8</sup>. Из-за этого же и конечный исторический Опыт, опыт в котором самопревосхождение «Желанием» самого себя (т.е. «жизнь к смерти» (5,704) доводится до конца (в и посредством Ужаса Французской революции (5,179-185), окончательно осуществляется, опыт, который должен был бы означать у Кожева полное «духовное Претворение» Человека (= «Желания» как его сущности), подменяется фактической «духовной Гибелью» последнего, простым исчезновением Негативности (= Ничто-Желания) из Бытия: «Следовательно, исчезновение Человека в конце Истории не будет космической катастрофой: природный Мир останется таким, каким был от века. И это тем более не биологическая катастрофа: Человек продолжает жить, но как животное — в согласии с Природой, или наличным Бытием. Кто исчезает, так это собственно Человек, т.е. отрицающее наличное Действование и Ошибка, или вообще Субъект, противостоящий Объекту. Действительно, окончание человеческого Времени, или Истории, т.е. окончательное упразднение собственно Человека, или свободного исторического Индивида...» (5,539-540). Или в еще более определенно: «Конец Истории есть смерть собственно Человека. После этой смерти остаются: 1) живые тела, человеческие по форме, но лишенные

Духа, т. е. Времени, или творческой силы...» (5,483). После смертельной Борьбы за признание (= Битвы по Йеней), завершающей исторический процесс «образования» Человека, вместо реальной «горы трупов», по мысли Кожева, остаётся «гора тел», т.е. «духовных трупов», существ живых, но абсолютно лишенных «божественного» и собственно «Человеческого» начала. А значит, История совершила *Круг* и Человек вновь становится тем, кем он был до её начала, Животным (вида «*homo sapiens*») в самом точном смысле слова.

**Резюме.** Таким образом, из-за того, что у Кожева негативность «Желания» носит сугубо *отрицательный* характер, в рамках его концепции возникает *неразличение* принципиально противоположных феноменов Смерти в рамках «пограничной ситуации» «Борьбы за признание»: «смерти», как качественной трансформации сущности Человека, его «духовного *Преображения*», и «смерти» как фактической *Гибели* живого (= прекращения жизни). Поэтому получается, что у Кожева Человек «смертен» в самом что ни на есть *радикальном* смысле слова, т.е. не только в качестве животного, естественного существа, но и в качестве существа сугубо «духовного», Человеческого.

#### **Общее заключение**

По сути, в вышесказанном и заключается ответ на вопрос о причине двусмысленности Смерти Человека в Конце истории (т.е. невозможности отличить Человека-начала-истории от Человека-её-Конца). Такой причиной выступает собственно *отрицательная* (читай, формальная) негативность «Желания», неспособного сохранять и усваивать («снимать»), тот Предел, за который выходит в себе самом, экзистирова, и тем самым, неспособного быть чем-то *содержательным*, хотя при этом и отличающимся от природного Бытия. Поэтому и конечной причиной двусмысленности события Истории со стороны его содержания у Кожева следует назвать двусмысленность самого проекта по «гуманизации Ничто», предпринятого им для преобразования «ФД» в философскую антропологию.

#### **Литература**

1. *Баллаев А.Б* Читая Маркса: Историко-философские очерки. – М., 2004.
2. *Гегель Г.В.Ф.* Система наук. Часть первая. Феноменология духа. Пер. Г.Шпета. – СПб., 2002.

3. *Декомб И.* Современная французская философия: [Сборник]. Пер. с Франц. – М., 2000
4. *Кожев А.* Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А.М. Руткевича и др. – М., 2006.
5. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939г. в Высшей практической школе. Подборка и публикация Реймона Кено. Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. – СПб., 2003.
6. *Маркс К., Энгельс Ф.* Собрание Сочинений в 50 т. – М., 1957-1965.
7. Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль XX века. Тексты Ж. Батая, Р. Барта, М. Бланшо, А. Бретона. Ж. Деррида, и др.– СПб.,1994.
8. *Хайдеггер М.* Бытие и Время. Пер. В.В. Бибихина. – СПб., 2002.
9. *Kervégan Jean-François Kojève.* Le temps du sage Jean-François // Hommage à Alexandre Kojève Actes de la « Journée de A. Kojève » le 28 janvier 2003. Sous la direction de Florence de Luss, - Bibliothèque Nationale de France, 2007.
10. *Kojève A.* Kant. NRF Éditions Gallimard, Bibliothèque des Idées.–Paris, 2007.
11. *Trao doi giua Tran Duc Thao và Alexandre Kojève.* – URL: [http://www.viet-studies.info/TDThao/TDThao\\_Kojeve.htm](http://www.viet-studies.info/TDThao/TDThao_Kojeve.htm)– (дата обращения: 23.01.2009).

1 в конечном счёте, именно Маркс и Хайдеггер являются главными ориентирами для Кожева при интерпретации им «ФД» (см.5,716).

2 Ср. (6,422,Т.1)

3 Маркс: «В этом смысле коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности» (6,438,Т.4)

4 По крайней мере, данный аспект ограниченности концепции Маркса Кожев осознавал вполне отчетливо, например, говоря о науке, последовательно отрицающей свободу и личность человека, превращающей его в homo economicus (см.4,456).

5 Впрочем, здесь следует заметить, что у Хайдеггера «экзистировать присутствие и только оно» (7,442), а не Человек. Хотя и у Кожева речь тоже идёт не столько о Человеке, сколько об экзистировании «Желания», но об этом ниже ещё будет сказано.

6 Опираясь на работу, проделанную ранее по этой теме Койре (5,457-458).

---

7 Фактически Возможность, конечно, одна и всё зависит лишь от того, «кто» является Субъектом таковой, «Желание» или её наличное бытие («Тело»). Для Кожева и в том и в другом случае речь идёт лишь о «Человеке» вообще.

8 У Кожева мы не найдём фактически никаких отсылок ни к логическому способу описания этого «опыта», к гегелевскому «отрицанию отрицания», ни темпоральному, т.е. к хайдеггеровскому «наставанию бывшего». Хотя автор «Введения» всё же пытается соотнести «Понятие» и «Время», как два основополагающие концепта для учения этих авторов, – см. «Замечание о вечности, времени и понятии» (5,420-474).