

УДК 130.3:116

UDC 130.3:116

**ДИАЛЕКТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА И ЕГО РЕЗУЛЬТАТ**

**THE DIALECTICS OF THE HISTORICAL PROCESS AND ITS RESULT**

Бочковой Денис Анатольевич  
преподаватель кафедры философии  
*Кубанский Государственный Аграрный  
Университет, Краснодар, Россия*

Bochkovoy Denis Anatolyevich  
lecturer  
*Kuban State Agrarian University, Krasnodar, Russia*

Статья посвящена исследованию диалектики, логике исторического процесса, определению основных его стадий. Основные тенденции общественно-исторического развития имеют свое онтологическое основание в базовых определениях диалектической логики Г.В.Ф. Гегеля. Цель исторического процесса достигается посредством установления конкретного, диалектического тождества форм мышления с конкретно-историческим измерением бытия. Каждая из трех выделяемых стадий содержит в себе идеальное определение прежних моментов. Тем самым логическое определение действительности есть необходимость ее диалектического становления в тождестве с историей человеческого духа

The article is devoted to the research of dialectic logic of the historical process, identifying the main stages. The main trends of socio-historical development have their ontological basis in the underlying definitions of dialectical logic of Hegel's. The purpose of the historical process is achieved through the establishment of specific, dialectical identities of forms of thinking with specific identities-a historical dimension of being. Each of the three available stages contains a perfect definition of past moments. The logical definition of the validity of its dialectical development there is a need for an identical grace in the history of the human spirit

Ключевые слова: ДИАЛЕКТИКА, АБСТРАКТНОЕ, ИДЕЯ, РАССУДОК, РАЗУМ, ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС, СТАНОВЛЕНИЕ, КОНКРЕТНОЕ ТОЖДЕСТВО, ГОСУДАРСТВО, ГЛОБАЛИЗАЦИЯ, «ПРИЗНАНИЕ», НЕГАТИВНОСТЬ, НАУКА, РЕЛИГИЯ, БОРЬБА, ТРУД, РЕЧЬ, МУДРОСТЬ, СМЕРТЬ, КОНЕЧНАЯ ОПРЕДЕЛЕННОСТЬ СУЩЕГО, САМОСОЗНАНИЕ, ДУХ

Keywords: DIALECTIC, ABSTRACT, IDEA, MIND, MIND, HISTORICAL PROCESS, FORMATION OF SPECIFIC IDENTITY, STATE, GLOBALIZATION, "CONFESSION", NEGATIVITY, SCIENCE, RELIGION, STRUGGLE, WORK, SPEECH, WISDOM, DEATH, ULTIMATE CERTAINTY OF BEING, CONSCIOUSNESS, SPIRIT

В условиях господства современной глобальной идеологии, когда потребность человека во всеобщем и абсолютном ставится под сомнение, а его частные интересы и индивидуальные особенности выдаются высшую ценность, возникает необходимость в осмыслении всего исторического процесса с целью определения перспектив выхода из возникшего кризиса и дальнейшего общественно-исторического развития. Определение общей логики исторического процесса требует выявления предельных основ отдельных культурно-исторических явлений. Опираясь на философско-исторические концепции прошлого, содержащие различные подходы к решению данных проблем, необходимо последовательно выявить основу, логику и цель исторического процесса. Актуальность указанной темы

опосредована необходимостью дать предельно четкое определение, основным тенденциям современной истории, опираясь на базовые положения диалектической логики Г. В. Ф. Гегеля, с учетом тех трактовок, которые она получает в дальнейшем развитии философии. Гегелевская диалектика и философия истории служит не только основой последующих концепций, но и методом истолкования их культурно-исторической значимости применительно к современным событиям. Обладая подобным методом можно выявить те всеобщие диалектические принципы, которые лежат в основе каждого факта истории. Нас, прежде всего, интересует соотношение всеобщего и единичного, объективного и субъективного, бесконечного и конечного в диалектическом процессе исторического становления их завершенного тождества, которое является конкретным и необходимым.

Впервые наиболее последовательное обоснование тождества диалектики общественно-исторического процесса и формирования индивидуального сознания содержится в «Феноменологии духа» и «Философии истории» Гегеля. Согласно его учению всемирная история имеет свое логическое завершение в полной реализации абстрактной идеи не только на уровне государства, но и в субъективном мышлении, достигающем полноты самосознания в форме знания тождества – мышления и бытия, идеального и реального, субъекта и объекта – воплощенного в философскую систему. Если по Гегелю: «Всемирная история – есть прогресс в сознании свободы...» – ее движение, представляет собой ряд этапов развития государства [1, VIII, С. 19]. Последнее предстает как «шествие бога в мире; его основанием служит сила разума, осуществляющего себя как волю» [1, VII, С. 268]. Осмысливая весь исторический процесс, Гегель выявил основные, пройденные им стадии, связывая их с определенным типом государства как субъекта истории. Поскольку суверенное, национальное государство достигает в себе главной цели истории – осуществления

абсолютной идеи в форме полной свободы субъективного духа в сфере абсолютного духа – комплекса искусства, религии, философии – по Гегелю, оно должно завершать развитие общества и весь исторический процесс.

Начатый в марксизме пересмотр гегелевского наследия с выдвижения идеи о необходимом примирении всех исторических противоречий, не на абстрактно-теоретическом уровне философского идеализма, но в сфере общественного бытия, т. е. практики построения бесклассового, наднационального государства, уже в XX веке был продолжен, представителями западного неогегельянства. Среди них следует выделить А. Кожева, поскольку он, интерпретируя «Феноменологию» Гегеля с позиции экзистенциализма, утверждает тождество человеческой экзистенции и диалектического начала исторического процесса. Только человеческое бытие, вносящее отрицательность в тождественную себе объективную реальность, диалектично. В соответствии с терминологией Гегеля природа понимается Кожевом как «абстрактное тождество», «материальное данное» бытие, не имеющее в себе ничего диалектического. Именно человек с его самосознанием, содержит в себе всеобщее диалектическое начало, формирующее всю культурно-историческую действительность в процессе теоретического и практического «отрицания» природы. Начало истории было положено выявлением диалектической сущности человеческого бытия через отрицание его внутренней и внешней природы. Собственное бытие человека есть «ничтожение», «отрицающее само себя через негацию мира» [3, С. 298] Кожев утверждает, что фундаментальным свойством человека является его стремление быть признанным, став в качестве абсолютной ценности, объектом желания другого человека. «Желание желания» – идеальное, по сути, добывается отрицанием материальной действительности. «Человек есть действие, посредством которого он удовлетворяет свое желание желания...» [2, С.

299] Чтобы удовлетворить это «антропогенное желание», животное вида *Homo sapiens* должно, упраздняя естественное желание или «инстинкт самосохранения», рисковать жизнью в борьбе за признание. Началом истории как отрицания налично-природного бытия выступает стремление человека реализовать свою идеальную сущность. Поскольку история имеет свое завершение в полной реализации «антропогенного желания», которая возможна в условиях всеобщего государства его установление, по мнению Кожева, есть результат мирового общественно-исторического развития. Им постулируется неизбежность образования в «конце истории» – «универсального и гомогенного государства», в котором исторические, национальные, классовые противоречия приходят к своему полному и окончательному разрешению.

Согласно общей логике историко-философского процесса, следующий этап развития антропологии в равной степени состоит как в определении человека свободным от всеобщей необходимости, так и в преодолении тотальности гегелевской системы, дающей противоположное определение. Единственная возможность обосновать новое положение, состоит в отрицании логики системы и идеи исторического детерминизма через обоснование первичности непосредственного существования человека, его жизни, которая как единичное бытие не определяется абстрактным понятием. Случайность исторического события опровергает логическую необходимость философской системы. По М. Хайдеггеру описать человека как свободного исторического индивида – значит определить его антропологически – как «конечного» в себе и через себя самого, метафизически – как «мирского» или пространственно-временного, феноменологически – как «смертного» [6]. Свободная реализация всеобщей необходимости в историческом процессе через человека, как деятельного субъекта, опосредована определением его в качестве смертного. Подобно библейскому изгнанию из рая, в начале истории

происходит отрицание абстрактно-всеобщего, животного состояния человека, которое приносится в жертву историческому процессу и достижению его высшей цели. Согласно Кожеву в понимании человека Гегель следует иудео-христианской традиции, имевшей свое продолжение в «новое время». Ее существенным отличием от «всей античной или языческой традиции, которой известна только «Субстанция», или природное налично-данное-Бытие» [5, С. 667], является идея человека как «свободного исторического Индивидуума (или «Личности»)» [5, С. 665]. Обретая свободу в отрицании собственной природы и природного бытия, не подчиняясь естественной необходимости (чудо), человек «создает некий новый, соразмерный ему» исторический мир. Принимая в антитезу традиции античной философии иудео-христианскую антропологию, Гегель расходится с ней в одном существенном пункте. Если религиозная традиция иудео-христианства, определяет человека как Дух, осуществляющий себя в вечности за пределами природного и исторического мира, то Гегель, согласно Кожеву, утверждает что ««духовное» или «диалектическое» сущее», которым является человек, «необходимо временно и конечно» [5, С. 668]. Историческое: «динамическое» и «духовное» бытие человека, «необходимо является ограниченным во времени, т. е. по существу смертным» [5, С. 668]. Подтверждение этому Кожев находит в некоторых ранних работах Гегеля созданных под влиянием субъективистских идей философии Фихте и немецкого романтизма. Ссылаясь на «Феноменологию духа» как итог гегелевской философии раннего периода, Кожев трактует ее, опираясь на экзистенциализм Хайдеггера. Вопреки данной трактовке следует отметить, что в «Феноменологии» феномен смерти, есть не фактическое, абстрактно-всеобщее определение человеческого бытия, но предстает в аспекте его общественно-исторической значимости, что связано с апологией войн. Гегель убежден, что периодическое отрицание личных целей в интересах

целого, через столкновение с уничтожением как негативным аспектом всеобщего в ходе войн и революций, необходимо для существования позитивно всеобщего – государства, сохраняющего дух своего народа. Тем самым конечная определенность человеческого бытия, опосредованная его отрицанием временем и историей, выступает у Гегеля как отдельный, негативный момент его всеобщего определения или момент определения всеобщего в негативной сущности человека. В силу своей всеобщности сущность человека не является абстрактной, не ограничивается ее негативным, конечным определением, но снимает свою негативность в полагании себя абсолютной.

В соответствии со своей интерпретацией «Феноменологии», вслед за М. Хайдеггером и другими экзистенциалистами XX века, Кожев приходит к сугубо атеистическому определению человека. Он есть диалектичное «в-себе» отрицание непосредственного тождества Бога и природы. Согласно подобному атеизму, Бог как «бесконечное сущее необходимо будет «природным» вечно себетождественным налично-данным-статичным-Бытием» [5, С. 668]. Тогда как абсолютизируемый религией в противоположность природе «трансцендентный» или «божественный» мир, для Кожева, есть «не что иное, как «трансцендентальный» (или речевой) Мир *человеческого* исторического существования, которое не выходит за пространственно-временные рамки Мира природного» [5, С. 669]. Только человек, по Кожеву, трансцендирует себя, «диалектически», – дискурсивно и практически, отрицает действительность, раскрывая ее в речи и историческом мире. «Нет, стало быть, Духа, кроме живущего в Мире Человека. И «Бог» действителен лишь внутри этого природного Мира, в котором он существует только в рамках человеческого богословия» [5, С. 669]. Дух как «Наука» возникающая «к концу исторического становления Человека», представляет собой «раскрытую в речи» «пространственно-временную» тотальность «природного Мира»,

которая есть простая интеграция «истинного смысла всех речей, произнесенных людьми в ходе Истории» [5, С. 670]. Кожев убежден, что своего полного исторического завершения дух достигает в «абсолютном Знании» или «Мудрости», которая будучи полнотой самосознания, включает в себя самосознание «Мудреца», сознающего себя конечным. Тем самым он отождествляет «абсолютное Знание», знаменующее собой конец истории, и «осознанное принятие смерти, понимаемой как полное и окончательное исчезновение» [5, С. 671]. Им признается что «Мудрость», как цель исторического процесса, также есть результат некоторой «деятельности», изначально присущей человеку и называемой у Гегеля «рассудком».

Отрицание тождественного себе наличного бытия, его определение в качестве предмета теоретического и практического действия составляет существенную сторону рассудка. «Деятельность разложения [на составные части] есть сила и работа *рассудка*, изумительнейшей и величайшей или, лучше сказать, абсолютной мощи» [2, С. 25]. Именно рассудок, по Гегелю, есть то, что через отрицание налично-данного «приобретает собственное наличное бытие и обособленную свободу», – в нем «проявляется огромная сила негативного; это – энергия мышления, чистого «я»» [2, С. 25]. В качестве этой силы, дух обретает «себя самого в абсолютной разорванности», т. е. пребывая в «негативном», – обращает его в бытие. Основу всей философии Гегеля составляет положение, что дух, абсолютное – есть субъект, «который тем, что он в своей стихии сообщает определенности наличное бытие, снимает абстрактную, т. е. только вообще *сущую* непосредственность, и тем самым есть подлинная субстанция, бытие или та непосредственность, у которой нет опосредования вне ее, но которая сама есть это опосредование» [2, С. 25]. Кожев трактует данное положение в чисто экзистенциалистском духе, как исключительную способность субъективного мышления абстрагировать сущность вещи от

ее «материального» субстрата, в форме понятия. Объединяя категории сущности и понятия, он искажает их гегелевское определение. По Гегелю понятие «не есть простая форма мышления и результат абстрагирующей деятельности рассудка» [8, С. 89]. Субъективное понятие, являясь и сущностью и творцом мира, не абстрагируется от некоего природного субстрата, но будучи «всецело конкретно», порождает собой все «чувственно-конкретные» объекты. Понятие как истина по отношению к бытию и сущности проявляет себя в *развитии*, моментами которого являются: *всеобщее, особенное, единичное*. Усваивая переходящий от Канта к Хайдеггеру экзистенциалистский формализм Кожев полностью деонтологизирует понятие: «Ибо *понятие*, или точнее *смысл* Бытия, ничем не отличается от самого Бытия, разве только тем, что у *смысла* нет *бытия* этого Бытия» [5, С. 676]. Согласно Кожеву «*смысл-сущность* какой-то вещи – это эта самая вещь за вычетом ее *существования*» [5, С. 676]. В его концепции понятие теряет свою субстанциальную определенность, переставая быть истиной наличного бытия. «Понятие – это не некая «идея», или «смысл», но осмысленное слово /un mot-ayant-un-sens/ или связанная *речь* (Логос)» [5, С. 675]. Таким образом, уже на уровне логики гегелевская система получает однозначно-формальное, метафизическое истолкование, что противоречит ее всеобщим диалектическим принципам.

Далее Кожев подчеркивает, что именно открытая Гегелем категория *Негативности* есть основополагающая определенность человеческого бытия, состоящая в деятельном отрицании непосредственного тождества «налично-данного» или природы. Сама *Негативность*, представляющая собой человеческую «Самость» или «энергию чистого Я», проявляется в деятельности «Рассудка», вносящей конечную определенность в абстрактную бесконечность «наличного бытия». Из данного положения необходимо следует, что Рассудочное определение действительности в пределах конечных величин, поскольку данное ограничение есть условие



не только ее познания, но и подчинения, имеет равную теоретическую и практическую значимость. Только определенное, ограниченное и конечное как предмет познания, может стать объектом эффективного практического освоения.

Своей осмысленной, «Рассудочной» деятельностью, человек творит собственный – «технический, или культурный, а чаще социальный, или исторический» мир [5, С. 680]. Свободное созидание истории в онтологическом плане обусловлено Негативностью, которая сама по себе есть чистое Ничто. «Это Ничто ничтожествует в Бытии в качестве Действия (чистого Я). Но Действие ничтожествует, уничтожая Бытие и, следовательно, уничтожая самое себя, ибо без Бытия оно – всего лишь Ничто» [5, С. 681]. Соответственно для Кожева Негативность «есть не что иное, как *конечность* Бытия» и Действия. Поэтому исторический мир обязательно имеет начало и конец, а целью истории является окончательное удовлетворение Негативности в виде Мудрости, которая есть полнота самосознания Мудреца признающего себя конечным. Осуществление Негативности в утверждении ее конечного определения (смертности человека), завершает собой процесс антропогенеза. «Только смертью порождается Человек в Природе, только смерть заставляет его идти к своему назначению – стать Мудрецом, полностью осознавшим себя и, стало быть, собственную конечность» [5, С. 683].

В историческом масштабе Негативность как сама суть человеческого бытия осуществляет себя в отрицании «налично-данного» природы и самого человека как биологического существа. Как исключительно идеальное начало, в отличие от реального бытия природы, Негативность может позитивно себя реализовать только в чем-то не менее идеальном. Кожев признает вслед за Гегелем, что человеческое «Я», самосознание, т.е. Негативность в ее конечном проявлении, опосредовано другим самосознанием и поскольку нуждается в признании себя идеальной

ценностью, должно быть определено как желание желания или желание признания. Впервые в истории Негативность реализуется в борьбе за признание, посредством которой она проявляет себя как риск и страх перед смертью. Борьба за признание в начале истории неизбежно завершается появлением раба и господина, и соответственно государства, которое регулирует их отношения. Подвергаясь угрозе, сталкиваясь с ничто, раб испытывает страх смерти и признавая ее действительность, отказывается от дальнейшей борьбы в обмен на сохранение жизни. Рискуя собой, господин преодолевает естественный страх смерти и, выйдя из борьбы победителем, получает признание со стороны побежденного. Однако подобное признание не является подлинным, поскольку для полного удовлетворения «антропогенного желания», требуется равно признанное самосознание. Поэтому возникает необходимость дальнейшего исторического процесса, который по Кожеву, должен завершиться появлением «универсального и гомогенного государства», реализующего взаимное признание всех граждан.

Но борьба за власть и признание это не единственное в чем проявляет себя идеальная сущность человека. Кроме отрицания своей животной природы в борьбе, человек подчиняет себе внешний природный мир посредством труда, в котором реализация духовной свободы зависит от степени высвобождения разумного начала человеческого бытия. Следуя определению Кожева, можно сделать вывод, что в его понимании, труд, будучи детерминирован естественной необходимостью, поскольку совершается рабом под страхом смерти, не является средством достижения свободы, но имеет целью удовлетворение естественных потребностей, прежде всего господина. «Труд становится человекообразующим лишь в той мере, в какой он рожден Страхом смерти и сопровождается осознанием собственной сущностной конечности тем, кто этим трудом занят» [5, С. 711]. Поскольку в данной трактовке труд опосредован

осознанием смерти и зависимости от природы, т. е. имеет конечную причину, он не может выступать условием полной реализации всеобщей сущности человека в ее историческом становлении.

Как формы проявления Негативности в истории борьба и труд, не являясь по отдельности источниками подлинного признания, нуждаются в синтезе. По мнению Кожева в определенную эпоху возникает синтез раба и господина, воина и труженика в лице свободного гражданина того государства, которое со временем должно стать универсальным. В ходе ряда социальных революций, имевших место во всемирной истории, возникает гражданское общество «ставшего всем» третьего сословия. Необходимым условием завершения истории является не только всеобщее взаимное признание граждан глобального государства, исключающее классовые противоречия. Цель истории достигается, когда историческое развитие государства и «логическое» развитие познания совпадают. По Кожеву абсолютное знание или полнота самосознания (Мудрость) реализуется в науке Мудреца, который осознает себя смертным. Мудрость достигается тем, кто «знает о Негативности, которая составляет саму суть его человечества и которая являет себя в нем и является ему не только как труд и борьба, но еще и как смерть, или окончательная конечность» [5, С. 683]. Если понятие Гражданина у Кожева выражает собой окончательный синтез общественных отношений в конце исторического процесса, то понятие Мудреца воплощает в себе итог всей теоретико-познавательной деятельности. Оба они как отдельные аспекты становления должны объективировать два уровня существования глобального государства: социальный и идеологический. В конечном счете, социальная структура подобного государства обоснована всеохватывающей идеологией, которая фиксирует основные положения атеистической антропологии Кожева, его предшественников и последователей.

Развивая теорию всемирного государства, и участвуя в его создании на базе политического объединения Европы, в качестве представителя французского правительства, Кожев не стремится идеализировать то общество, которое должно возникнуть на обломках национальных государств. Он признает, что получая признание в качестве гражданина «универсального и гомогенного государства», человек может превратиться в «раба без господина», для которого место господина (и Бога) занимает безличный Капитал. На смену оптимизму, грезящему возможностью для каждого гражданина данного государства достижения статуса Мудреца, приходит понимание того, что «конец истории», приводящий общество к «животному царству», есть также и «конец человека». Не окажется ли гражданин подобного государства – существом лишенным человеческих качеств: борьбы и труда – буржуа, для которого вся жизнь состоит в потреблении конечных ценностей? Регрессивным итогом исторической диалектики может стать общество победивших нужду, но вернувшихся к своему животному состоянию существ, населяющих Землю как колония паразитов. Получив свободу от господина, отрицавшего его абстрактное тождество с природой, раб должен вернуться в свое изначальное состояние. Единственное, что не может быть утрачено в подобных условиях это осознание им себя в качестве смертного. Поскольку смерть тут является последним антропогенным фактором, признание ее как сути человеческого существования, следуя Кожеву и другим представителям атеистического экзистенциализма, должно гуманизировать общественные отношения.

Если в обществе всеобщего признания, усмирившем все внутренние конфликты, на человека не действует страх смерти как внешний антропогенный фактор, то единственным истоком его человечности остается действующее в сфере массового сознания убеждение в его абсолютной конечности. Подобное идеологическое содержание требует

активного внедрения в культуру и жизнь данного общества для сохранения его как целого. Его социальная организация должна базироваться на принципах демократии или народного суверенитета, т. е. суверенитета всех личностей подчиненных тотальному требованию выразить только индивидуально-конечные, частные интересы при полном отрицании действительности всеобщего. В основе факта конечности находится, признанное в качестве исключительного, свойство человека мыслить и осознавать себя конечным, т. е. его идеальной причиной выступает субъективное определение бытия, ограничивающее собой бытие субъекта. Согласно мнению приемника политической концепции Кожева, известного футуролога Ф. Фукуямы, в результате рациональной нейтрализации «яростного начала души» (tymos) – испытывающей жажду признания, в условиях либеральных демократий, исторический процесс достигает своего завершения [9]. В свою очередь ницшеанская проблема европейского нигилизма предвосхищает общий вектор общественного развития, связанного с исчезновением у человека всеобщих ценностей вместе с ослаблением «воли к власти» как их жизненного начала и цели. Ницше был активным критиком современного ему буржуазного общества, за то, что оно знаменует собой эру «последнего человека» – существа лишённого сверхчеловеческих устремлений.

После устранения классовых и национальных различий, образующих государство как определенный тип общественных отношений, возникает необходимость сохранять человеческий статус граждан иными методами. Поскольку труд и борьба больше не выступают источниками признания в обществе, где не происходит революций и найдено техническое решение материальных проблем, то, следуя Кожеву, единственное, что удерживает индивида от перехода в животное состояние, а общество от полной деградации – признание человека конечным, т. е. страх перед смертью как окончательным исчезновением. В условиях глобализации, для достижения

указанного признания, может применяться широкий перечень средств. Подобное развитие событий было теоретически обосновано, в том числе, концепцией Кожева, интерпретирующей философию Гегеля с позиции атеистического экзистенциализма или антропо-теизма. Провозглашаемая им идея конечности индивида, в которой находит свой предел рассудок, самосознание или Негативность, выражает одну из основных тенденций западноевропейской культуры и философии XX века. Массовое внедрение этой идеи в общественное сознание обуславливает установление глобального государства, приводящего все формы Негативности, т. е. все диалектические и жизненные силы к полной ликвидации в конечной определенности человеческого бытия. Вместе с тем подобное государство, для поддержания своего существования, должно использовать указанную идею в качестве средства массовой идеологии и основного ее содержания. В итоге конечная определенность человека выступает идеологическим основанием использования его смерти для реализации сугубо конечных – экономических, политических и иных целей, субъект которых, как модус негативности рассудка, утверждает в этом свою первичную отчужденность от спекулятивно-разумной диалектики бытия.

С точки зрения Кожева труд и борьба как способы отрицающего действия, «которое делает действительным Ничто, уничтожая *Бытие*» [5, С. 684], абсолютно равны. В обоих случаях Негативность имеет конечный предел в утверждении сущностной конечности человеческого бытия как причины завершения исторического процесса. Труд, освобождает от внешней природы, но поскольку он вызван конечной причиной (осознанием смерти), то имеет конечную цель – устранение внешней угрозы за счет обеспечения естественных потребностей господ, с достижением которой человек перестает трудиться. Подчинив себе природу, развив речевое и абстрактное мышление, бывший раб становится свободным Гражданином. Поскольку труд у Кожева обусловлен конечной

целью он, также как борьба, не реализуя бесконечного признания, не может осуществить сущность свободного исторического индивида. Взаимное признание свободных граждан опосредованно прекращением войн за признание с установлением определенного типа общественного устройства, которое становится возможным благодаря техническому господству над природой при капиталистическом способе производства. Иными словами, рассудочное, конечное определение действительности позволяет создать общество конечных индивидов, каждый из которых признан в силу отсутствия потребности в подлинном признании или реализации высшего человеческого идеала.

Отрицающее действие уступает место бездеятельному «созерцанию Мудреца», полностью раскрывающему наличное бытие посредством «адекватной речи». Достигнув в речи полного тождества с «налично-данным-Бытием» и будучи «удовлетворен», Мудрец «больше не подвергает его отрицанию, не изменяет и не преобразует, а если и делает это, то ограничиваясь речами» [5, С. 685]. В итоге Кожев приходит к выводу что, конечное самосознание достигает полного самосознания и удовлетворения, только осознавая себя конечным. «Стало быть, только зная себя непоправимо *смертным*, может достичь Мудрец полного удовлетворения» [5, С. 685]. Подобное удовлетворение реализует антропогенное желание «Признания» человека в качестве свободной исторической личности и, следовательно, является конечной целью истории. «Человек, полностью удовлетворенный своим существованием и тем самым завершающий историческое развитие человечества, – это Гражданин всемирного однородного Государства...» [5, С. 700]. Поскольку во всеобщей однородной «Империи» не будет таких антропогенных факторов как войны и революции, то «подлинно человеческой будет жизнь Мудреца», который все понимает, – «принимает идею и действительность своей смерти» и переводит данное понимание в

речь [5, С. 700]. В социально-историческом плане речь воспроизводит абстрактное определение идеи в форме признающего свою ограниченность рассудка.

Таким образом, признание конечности индивида обосновывается как единственно возможная и исторически неизбежная, действительная форма признания, воплощенная в социальном и идеологическом измерении всеобщего государства. Согласно учению Кожева, признав себя конечным, человек полностью осуществляет свою, исконно человеческую, сущность. Как Гражданин глобального государства он, будучи полностью доволен своим конечным существованием, перестает быть движущей силой истории. Осознав свою конечность, он останавливается на второй стадии онтологического процесса, которая идеальным содержанием своего бытия, в мышлении, воспроизводит непосредственно-животное состояние первой стадии. Подобная перспектива, противоречит основам диалектики Гегеля, чей авторитет был использован Кожевным и другими экзистенциалистами и теоретиками глобализации для обоснования известных антропологических и футурологических построений. Поскольку диалектика исторического процесса не ограничивается односторонним определением антропогенеза с позиции экзистенциализма, ее необходимо исследовать более детально.

Антропогенный конфликт за человеческое признание, вызвавший начало всемирной истории, делает его абсолютной ценностью, признанной со стороны побежденного. Но само рабское признание, не являясь взаимным, не обладает ценностью для победившего господина. При фатальном отсутствии равного признания, единственно ценным для господина является чисто отрицающее действие – борьба, в перспективе которой происходит его неизбежная гибель. Тем самым для побежденного в битве за признание раба, оно также является лишь идеалом, который невозможен в реальном мире. Идеальный образ, имея своим содержанием отрицающего свое наличное бытие человека, не может стать реальным.



Поскольку форма идеального, абстрактно тождественна его содержанию, борьба как подобное содержание, является источником чисто идеального признания. Единственным средством реализации признанного рабом идеала является труд, на который способен только сам субъект признания, поскольку существует требующее снятия противоречие между формой его бытия и содержанием мышления, действительностью и ее понятием. Он еще не добился реального признания своего человеческого достоинства, но обладает его идеей.

Роль труда, в интерпретации Кожева, не выходит за пределы условий экономического развития в результате, которого постепенно происходит «революционное» завоевание политических свобод. Для него труд не является средством реализации высшего идеала человека как объекта подлинного признания. Тем самым Кожев определяет труд именно с позиции господина, ограничивая его в качестве средства господства человека над природой, ставящего перед собой конечную цель – удовлетворение естественных потребностей. Согласно иной точке зрения, труд не является одной из форм проявления конечности человеческого бытия, но определяясь в качестве средства реализации абстрактной идеи человека, – есть источник бесконечного признания, высшим выражением которого, выступает полное тождество с природой в ее внешнем и внутреннем проявлении. Сущность труда не ограничивается обеспечением естественных потребностей индивида, но выступает в качестве реализации идеи в исторической действительности. Обработывая предметы внешней природы, труд не только создает потребляемый господином продукт, но и то, что не может быть предметом его непосредственного потребления. Реализуя в труде идею абсолютного превосходства человека над природой, раб приходит к осознанию своего человеческого достоинства, т. е. находит в себе нечто достойное признания. Тем самым абстрактные идеалы и ценности получают конкретное определение. Наиболее ценным для

человека становится идея, действительность которой тождественна ее конкретному воплощению в историческом процессе. Опосредующим началом и результатом труда является воля трудящегося, которая, следуя идеалу, воплощает его в историческую действительность. Идея человека, в своих атрибутах тождественная идее Бога, реализует свою божественную волю в труде. Тем самым, идея реализует свою волю в предметно-практической деятельности человеческой воли. Труд приобретает высший онтологический смысл, поскольку осуществляет самореализацию идеи, делая ее тождественной идее самого человека, достигшего признания своей абсолютной значимости.

Таким образом, исторический процесс имеет своим началом акт признания трансцендентных ценностей в качестве высшего идеала человеческого бытия. Именно страх перед уничтожением заставляет человека осознать границы собственного бытия, проецируя свою идеальную сущность за его пределы. В естественном состоянии, т. е. в непосредственном тождестве с природой, для него не существует ничего трансцендентного. Диалектическое начало бытия, негативно раскрывая себя в человеке, совершает отрицание всеобщности данного тождества, ограничивая его полаганием двойственности субъекта и объекта, духа и природы. Через полагание абстрактной определенности духа в форме конечности его человеческого и природного воплощения, происходит отрицание их изначального тождества, с целью последующего выявления отрицающего начала. Абсолютное начало, диалектически отрицающее абстрактное тождество природы в конечной определенности человека, обнаруживает себя в мышлении как религиозная идея трансцендентного Бога, за которой скрывается субъект одностороннего признания, имеющий свое непосредственное воплощение в личности правителя. Именно классовое общество утверждает в своей основе религиозные ценности как движущую силу и цель общественного прогресса. Религия и государство

есть результат «антропогенного» конфликта и вызванного им социального расслоения. Их разрушение опосредовано крушением высших религиозно-этических идеалов.

Акт отрицания животной природы человека не только совершается посредством волевого аспекта личности, но выступает условием его формирования. Деятельная воля, совершая акт саморефлексии, становится объектом признания, порождая разум как его субъект. В своем отрицательном, абстрактно-всеобщем, формальном определении разум выступает в форме рассудка, который посредством эмпирической рефлексии, отрицает собой внешнюю природу, ограничивая ее пределами конечных, математических величин. Но чистое отрицание, в каком бы отношении оно не выступало, не дает позитивного утверждения высших ценностей – предметного содержания спекулятивного разума. Для этого необходимо чтобы они не только определяли собой волю субъекта действия, но стали содержанием его мышления. Находясь в состоянии угнетенной воли, человек формирует свой разум, наполняя его идеальным содержанием, т. е. создает мир абсолютных ценностей, требующих реализации посредством разумной трудовой деятельности признавшего их раба. При этом часть общества, образующая господствующий класс, превосходит остальных в отрицании животного начала, но утвердив над ним господство своей воли, не нуждается в совершенствовании разума для достижения высших целей. Отрицание господином своего природного существования определяет человека в качестве смертного. Данное отрицание является абстрактным, поскольку господин в полной мере не осознает, то ради чего он борется, т. е. определяется в действии своей воли извне, рационально не обладая той трансцендентной идеей, осуществление которой означает снятие конечной определенности человеческого бытия. Признавая и осуществляя абстрактную идею – религиозную идею трансцендентного Бога, раб идеалистически преодолевает собственную

конечность, осознавая ее с позиции всеобщего разума и утверждая себя в качестве его деятельного воплощения. Если господин сталкивается со смертью непосредственно, утверждая ее в «битве за признание», не имея ее религиозного снятия, то раб осознает конечность человеческого бытия, имея в своем разуме непосредственное воплощение идеи бесконечного, с позиции которой и определяется все конечное – чуждое ее самосознанию и абсолютному тождеству. В данном случае идея обладает чисто идеальной формой, будучи ограничена рассудком, отрицающим собой все наличное, объективно сущее, давая ему и, тем самым себе, конечное определение. Трансцендентность идеи, определяющая содержание религиозного культа, опосредована отношением конечного и бесконечного в пределах субъективного мышления или рассудка. На уровне всеобщего разума, когда мышление осуществляет себя также за пределами своего чисто идеального содержания – в истории созданной трудом человека, идея становится конкретной, снимая свою абстрактную форму и осознавая себя в качестве единственного основания бытия и познания. Действительность идеи как целого или разума заключается в определении ей своего частного содержания в качестве конечного. В данном случае идея обладает только частной действительностью, чтобы стать всеобщей, все единичные ее моменты должны обрести идентичную ей всеобщую действительность. Содержание должно стать всеобщим по форме, а форма единичной, предельно конкретной по своему содержанию. Единственным способом реализации конкретно-всеобщего тождества идеи выступает синтез рационального и волевого начал человеческой личности. Исторически значимые результаты труда опосредованы деятельностью спекулятивного разума, синтезирующего способность представления идеальных ценностей и волевое, практическое обоснование их достоверности.

Если волевой аспект субъекта исторического действия актуализируется как бессознательная жажда признания направленная на достижение

предельной цели человеческого бытия, то его рациональное начало служит обеспечению не только бесконечных но и конечных целей. Сам по себе рассудок, ограничиваясь конечным определением действительности, выражая собой «абсолютную мощь» отрицания, служит обеспечению естественных потребностей человека посредством господства над внешней природой. Рассудок не ставит перед собой абсолютных целей, не обладает всеобщим содержанием и, ограничивая свой предмет, полагает конечную определенность субъекта познания. В историческом масштабе рассудочное мышление подчиняет себе непосредственное бытие природы, но будучи ограничено конечной целью, не реализует человека как абсолютную ценность. Только в единстве с волей, которая проявляется в простом обнаружении абсолютного начала в действии ради непостижимой, бесконечной цели, рассудок способен стать Разумом, объединяющем в себе все абстрактные определения бытия. Разум представляет собой единство идеального и реального, мышления и бытия, духа и природы, он является абсолютной целью онтологического процесса. Выходя за пределы субъективного мышления, он включает его в себя, поскольку реализует сверхиндивидуальные идеи, подчиняющие себе деятельность каждого индивида. Иррациональный аспект в понимании разума раскрывает концепция Ф. Ницше, полагающая «волю к власти» в качестве субстанции, идеальным содержанием которой является «воля» к бесконечному (не ограниченному ни чем) «превосхождению», посредством чего, вместе с тем, осуществляется реальная «власть» над конечным бытием, делающая его конечным. Являясь поборником аристократической власти «господ», обладающих наиболее сильной волей, Ницше, в полном соответствии с их идеологией, отрицает реальность истинного и разумного – абсолютного основания бытия; мира всеобщих ценностей. Идеология данной власти раскрывается в словах ее сторонника: «Не существует ни «духа», ни разума, ни мышления, ни сознания, ни души, ни воли, ни истины: все это

фикции, ни к чему не пригодные. Разговор идет не о «субъекте и объекте», но об определенной породе животных, которая может процветать только при условии некоторой относительной *правильности*, а главное – *закономерности* ее восприятий (так, чтобы эта порода могла накапливать опыт)...» [7, С. 243]. Исторический разум для них только лишь видимость, выдаваемая за причину конкретных событий. «На этой видимости мы построили все наше представление о духе, разуме, логике и т. д. (всего этого не существует: это лишь вымышленные синтезы и единства), а все это мы затем проецировали в вещи, за вещи!» [7, С. 262-263]. Высказывая идею о господстве иррациональной воли в общественно-историческом процессе, Ницше отрицает действительность его логической формы, через раскрытие которой происходит становление, состоящее в постоянном снятии предшествующих диалектических стадий.

Исторический разум имеет необходимость осуществить себя в форме конкретной идеи, идеальное бытие которой, не оставляя за пределами себя ничего абстрактного есть ее самосознание. В условиях современного общества, достигшего полного рационального освоения природы, рассудок ориентируется на получение политической власти и общественного признания. Абстрактно-механистическое понимание действительности охватывает собой не только природу, но и все этическое, религиозное, общественно-политическое и прочее культурно-историческое содержание. Власть уже не является результатом бесконечного самоотрицания, возвышающего волю индивида над его естественной жизнью, но имеет своей причиной деятельность рассудка, который ставит перед собой только конечные цели. Тем самым он ограничивает свою власть, не реализуя подлинного признания – главной цели антропогенного процесса или не признавая человека в качестве абсолютной ценности. В истории западноевропейской культуры подобный подход, берет свое начало в новоевропейской метафизике как методологической основе эмпирической

науки, и получает свое наиболее чистое выражение в философии И. Канта. В свое время Гегель выступил с острой критикой кантовского формализма, абстрактного или рассудочного мышления, ограничивающего роль разума в процессе познания. Как оказалось, абстрактное мышление имеет не только гносеологическое, но более обширное культурно-историческое значение. Если Гегель воссоздал величие человеческого духа, обосновав тождество его всеобщих форм конкретному содержанию Абсолютной идеи, то его интерпретаторы из среды атеистического экзистенциалиста XX века, вновь со времен Канта, методично утверждают ограниченность человеческого бытия и познания. Применение абстрактно-рассудочного метода познания, отрицающего бесконечность эмпирического содержания в форме научного закона, опосредует собой конечную определенность человека как субъекта познания и общественного бытия в условиях господства научной (субъективистской) картины мира. В отличие от самого Гегеля, ряд его интерпретаторов, в том числе А. Кожев, критикуя абстрактный рационализм на почве экзистенциализма, отождествляют понятия рассудка и разума. Выступая с позиции «своего» рационализма, они обосновывают неизбежность триумфа научно-технического мышления в историческом процессе.

Одним из актуальных на сегодняшний день прозрений Кожева является определение сущности фигур: Господина, Раба, Мудреца, Интеллектуала, в контексте их общественно-исторической значимости. Из содержания его концепции, следует, что каждой фигуре соответствует определенный тип общественных отношений. Если власть человека над собой, подчиняющая порабощенный класс, опосредована борьбой и представлена фигурой Господина; власть над внешней природой опосредована трудом и представлена фигурой Раба, то власть в социально-политической, экономической сфере постисторического общества – опосредована речью и осуществляется фигурой Мудреца. Но за образом Мудреца, у Кожева,

может скрываться фигура призраемого им Интеллектуала. Пессимизм Кожева по поводу особенностей и перспектив постисторического мира, также допускает возможность такого варианта развития событий, когда общественный процесс управляется с позиции рассудка, рассчитывающего конечную, экономическую выгоду от реализации своих партикулярных положений. Возникновение подобного общественного устройства связано с деятельностью Интеллектуала, критически осмысливаемой Кожевом в его основных трудах. «Заблуждение и обман (Betrug) – утверждение, будто Интеллектуал жертвует своими эгоистическими, наличными интересами ради «абсолютных» Истины, Красоты и Блага...» [5, С. 113]. Подобно Господину для него не существует ничего абсолютного. Их главное различие состоит в том, что Интеллектуал «ничего не отрицает», не рискует собой, стремясь преодолеть свою животную природу, побуждаясь к этому бессознательной волей, – он только обнаруживает себя как «духовное животное», образованное созидательным воздействием культуры. «Что его действительно интересует, так это вовсе не действия, направленные на утверждение или низвержение какой-то общественной реальности, но исключительно «успех» своего произведения; он хочет достичь «положения», «степеней», обеспечить себе место в наличном Мире (природном и общественном)» [5, С. 114]. Он и не думает стремиться к постижению «самой сути дела» – всеобщей основы бытия и мышления. «Идеальный универсум, который он противопоставляет миру, – не что иное, как вымысел. То, что Интеллектуал предлагает другим, лишено действительной ценности, значит, он их обманывает. Другие же, восхищаясь произведением и автором или ругая их, в свою очередь обманывают его, ибо не принимают «всерьез». Они и сами обманываются, если верят в важность его занятий (интеллектуальная «элита»). «Республика ученых» – это мир обворованных воришек» [5, С. 114]. Всеобщее признание или признание своей всеобщей значимости, ради



которого человека шел на смертельный риск, становясь Господином, Интеллектуал не ставит своей высшей целью. Частную потребность в признании как средстве обеспечения его существования в современном мире Интеллектуал стремится удовлетворить абсолютно безопасным для себя способом. Он применяет не обладающий потенциалом абсолютного знания рассудок для достижения не менее ограниченных целей. Его частные интересы как продукт абстрактного мышления, отрицающего сущее его формальным определением, могут быть реализованы через абстрактное возвышение над природой и обществом. Давая конечное определение обществу и отдельным людям, Интеллектуал достигает власти и признания, не рискуя собой в политической борьбе и не утруждая себя реальным познанием и преобразованием природы. В своих интересах он использует не только отчужденный продукт труда, но и рационально-технические средства его организации (потребления природы), применяя их в отношении самого человека и общества.

Для Кожева фигура Гражданина олицетворяет собой подлинный синтез Раба и Господина, окончательно разрешающий классовые противоречия, в качестве конкретно-исторической основы гомогенного государства, стремящегося стать глобальным. Следуя его логике, фигуру Интеллектуала необходимо признать результатом абстрактного тождества обеих фигур. Его фигура объединяет в себе отдельные определения Раба и Господина. Тождественное ему качество Господина – отсутствие высших религиозно-этических ценностей, т. е. Разума обладающего спекулятивно-всеобщим (философским) содержанием. Общее, что связывает собой Интеллектуала и Раба есть умение использовать Рассудок, выработанный последним в ходе освоения природы, для достижения сугубо индивидуальных, конечных целей, – для обеспечения его непосредственного (животного) существования в современном мире. Если цели Раба имели свой предел в рассудочном овладении природой, поскольку политическая власть,

контролирующая материальное производство, принадлежала Господину, то в условиях современной рационально-технической его организации отпадает необходимость жесткой классовой поляризации общественных структур. В результате, не ограниченный необходимостью использовать рассудок только для покорения природы, Интеллектуал получает возможность применять его в отношении общества для достижения политической власти. Интеллект для «прагматика» Интеллектуала как орудие власти и источник социального статуса перестает быть средством познания объективного мира с целью его преобразования. Тем самым познание и признание являются лишь средствами достижения власти путем ограничения соответствующего предмета пределами его конечной определенности и отрицания всеобщего – составляющего его сущность. При этом результаты научного познания – технические достижения, в обязательном порядке, включаются в механизм реализации общественно-политической практики.

Данные общественно-исторические процессы в своей идейной основе коррелируют с основными положениями «метафизики» Ф. Ницше. В своих поздних произведениях он намечает связь между практической целью научного познания и его конечным результатом. «Весь познавательный аппарат есть абстрагирующий и упрощающий аппарат, направленный не на познание, но на *овладение* вещами: «цель» и «средство» так же далеки от истинной сущности, как и «понятия». При помощи «цели» и «средства» овладевают процессом (*измышляют* процесс, доступный пониманию), а при помощи «понятий» – «вещами», которые образуют процесс» [7, С. 251-252]. При этом Ницше, ограничивая рациональное познание конечными результатами, делает его инструментом достижения бесконечной цели всего человечества – реализации его сверхчеловеческого идеала. Отрицая субстанциальность Разума, он не учитывает важной закономерности, определяющей диалектику исторического процесса:

бесконечная цель становления требует для своей реализации подобных себе средств. Ограниченное в своих пределах научное познание, отождествляемое им с рациональным мышлением вообще, не может ставить перед собой и реализовывать всеобщие цели. Относительность целей, полагающая предел человеческому существованию, в тождестве с конечным инструментом их достижения в виде научно-технического знания, опосредована негативной формой рассудочного мышления – абстрактной сущности человека. Идея «сверхчеловека» Ницше не может быть реализована конечными средствами рассудка, поскольку они, будучи диалектически тождественны целям, есть непосредственный источник их конечной определенности. На примере политической деятельности Интеллектуала выявляется связь применения научно-технических средств управления обществом, с ограничением всеобщих и общечеловеческих целей и ценностей.

С появлением бесклассового демократического общества, стремящегося распространить свою идеологию за пределы всех культурно-исторических, национальных образований, устраняя их внутреннюю определенность, орудием власти выступает рассудок, обеспечивающий рациональную организацию общества посредством отрицания всеобщих ценностей. Утверждая свое господство с помощью рассудка ограниченного сугубо прагматическим, конечным целям, Интеллектуал, представляя себя в статусе завершающего синтеза исторического процесса, претендует на глобальную власть. Но поскольку данная власть не реализует всеобщих целей и ценностей, она не обоснованна диалектической необходимостью исторического процесса. Движение мировой истории обуславливается потребностью человека реализовать свою идеальную сущность, признание которой в качестве высшей ценности является целью антропогенного процесса. Идеальное, по форме, признание, в качестве своего абсолютного содержания, признает само идеальное, т. е. утверждает себя высшей

ценностью. Главное противоречие мировой истории состоит в том, что раб, идеализируя своих господ (правлящий класс) в идее Бога, обладает идеалом, но при этом оказывается не достоин признания, в то время как последние, представляя собой явление идеального, но не воплощая его умопостигаемой сущности – безусловно признанны. Данное противоречие, определяя собой всемирно-исторический процесс, имеет окончательное разрешение в осуществлении трансцендентной идеи Бога, через снятие ее абстрактного определения в субъективном мышлении, постигающем свою идеальную форму в образе абсолюта.

Чтобы завершить антропогенный процесс, стать «Я», самосознающим разумом человеку необходимо трансцендировать свое бытие за пределы природы в форме абстрактной идеи отрицающей собой все налично-реальное. Сущность человека, получая абстрактное определение в виде содержания религиозного сознания, становится предметом особого желания, стремящегося стать тождественным своему предмету, делая его идеальным. Полагание своего бытия за пределы природы в форме абстрактной идеи, вызывает желание конкретной реализации данной идеи, т. е. признания ее в качестве абсолютной – включающей в себя все абстрактные моменты в их бесконечно конкретной (внутренней) определенности. Тем самым достигается тождество желания и его предметного содержания, что служит появлению сугубо человеческого – антропогенного желания, имеющего своим предметом само желание. Поскольку данный предмет имманентен желанию и находится с ним в полном тождестве, он чисто идеален по своей природе. В итоге желание признания, будучи замкнуто в своем абстрактном определении как стремление к достижению трансцендентного идеала, предельной целью имеет обоснование себя в качестве высшей ценности. Возникает необходимость признания субъекта антропогенного желания – того кто осуществляет все абсолютные ценности, высшей целью исторического

процесса. Человеческий субъект становится абсолютным, реализуя себя во всей действительности, осознавая свою первичную онтологическую значимость. Социально опосредованное признание работ абстрактной идеи человека в качестве абсолютного начала бытия, высшей цели и ценности, порождает религию, но ее догматизм препятствует воплощению трансцендентного идеала. Идеальное содержание религиозного сознания, являясь абсолютным в своем логическом определении, необходимо должно стать действительным (конкретно-всеобщим), реализовав себя за пределами абстрактного мышления.

Необходимость осуществления абстрактной идеи в форме конкретно-исторической действительности является истоком возникновения науки. Применяя абстрактное мышление, для получения научно-технического знания, т. е. давая формальное определение бесконечному содержанию природы, работ стремится не только избежать смерти, удовлетворяя естественные потребности себя и господина, но главное, пытается воплотить свой идеал. Поскольку наука имеет своим содержанием абстрактно-рассудочное, конечное знание, она не в состоянии реализовать высшую цель исторического процесса – бесконечное признание, т. е. осознание всеобщей значимости самого человека опосредованное данным признанием. Для такого признания необходимо тождество абстрактно-теоретического, научного знания, и высших, религиозных ценностей. Подобный синтез требует снятия односторонности обеих форм познания. Чтобы реализовывать бесконечную цель познания, достигая всеобщности человеческого признания (самосознания), наука должна стать абсолютным знанием, что оказывается невозможным на данной стадии ее развития. Поскольку исторический процесс обусловлен становлением человека – реализации посредством труда его идеальной сущности, главная цель истории состоит в воплощении всеобщей значимости человека, в качестве идеи самосознания, через свое признание, полагающей себя субстанцией.

Необходимо не только выдвижение абстрактной идеи через определение границ субъективного мышления, но и осуществление реализующего свою идею субъекта.

Диалектическая сущность исторического процесса обнаруживает себя в конкретном тождестве всех его стадий, каждая из которых, достигая в познании бесконечной определенности, т. е. предельно конкретизируясь, выходит за свои абстрактные пределы, образуя единое в его абсолютном проявлении. Единство исторического процесса, опосредованное его диалектичностью, должно быть внутренне конкретным и, следовательно, состоящим из отдельных стадий, сообщающих единству актуальную бесконечность. Тем самым история подразделяется на три тождественных себе – абстрактных, но при этом диалектически единых стадии. Они логически необходимы, поскольку опосредуют собой всеобщее бытие диалектического единства. На первой стадии всемирно-исторического процесса человек как его диалектическое, опосредующее начало находится в непосредственном, абстрактном тождестве с внешней природой и своим естеством. Его диалектическая сущность поглощена отсутствием внутренней определенности абстрактно-всеобщего и, тем самым, идеального бытия. Человек пребывает в пределах мифологического сознания идеальное содержание, которого, не обладая противоречивой основой всего реального, охватывает собой метафизическую тотальность замкнутого «в-себе» бытия. Абстрактная, ограниченная определенность данного состояния имеет необходимость в своем отрицании через утверждение второй исторической стадии. Ее возникновение происходит через отрицание, т. е. утверждение прежней стадии в качестве отрицаемой с позиции того логически-идеального начала, которое за счет своей бесконечной негативности вышло за пределы изначального тождества и определило его как таковое по отношению к себе, образовав с ним новый момент становления. Вторая стадия исторического процесса выступает как

диалектическое отрицание первой, через определение ее в качестве неопределенного содержания по отношению к себе как отрицающей ее форме. Свою действительность в качестве отдельной стадии изначально тождество получает в пределах второй стадии, которая определяется тем, что через отрицание устанавливает абстрактное определение формы и содержания, идеального и реального, себя и своего иного. Поскольку негативность второй стадии не постигает себя в качестве источника абстрактной определенности указанного тождества, она также оказывается абстрактной, имея пределом своего действия полагание конечных определений бытия и мышления, но не их диалектическое снятие. В культурно-историческом измерении результатом второй стадии становится появление чистого самосознания, обособленного от непосредственного содержания бытия. Самосознание как абстрактная форма мышления, отвлеченная от его содержания, исторически опосредована такими типами абстрактного, не только «в-себе» но и «для-себя», то есть между собой, определениями действительности как религия и наука. Те в свою очередь опосредованы формами общественных отношений, основанием которых служит принцип «признания» как исторический, т. е. онтологический детерминант высшей формы рассудочного мышления – чистого самосознания. На уровне общественных отношений в данный период исторического процесса, борьба за признание, устанавливающая социальную иерархию, закрепленную в виде государства, выводит человека из первобытнообщинного состояния. Абстрактное отрицание данного состояния «господином» – полагающее предел его историческому существованию, порождает конечную определенность человеческого бытия, рабскую зависимость смертного существа от внешних социальных и природных условий. Абстрактная идея, получившая наиболее адекватное выражение в религии, реализует себя посредством применения научного метода теоретического и практического определения бытия. На данном

этапе она выступает в форме абсолютного отрицания, которое, будучи абсолютным, ограничивает ее конечной определенностью. Но поскольку данная негативность является абсолютной, она выходит за пределы всех своих конечных определений, представляя как чистая отрицательность рассудочного мышления. Тем самым научное познание с помощью абстракций фиксирующее конечные определения бытия имеет своей основой рассудок как форму чистого отрицания его содержания. Поскольку всеобщая негативность абстрактной идеи, утверждая ее конечной, отрицает сама себя, она не достигает полной саморефлексии. То есть рассудок не осознает себя источником собственных абстрактных определений. Действительным для него является только конечное, тогда как бесконечное, не имеет положительного определения, но оказывается нерелефлексивной «абсолютной отрицательностью» его самого. Соответственно наука не в состоянии реализовать идею абсолютного познания и бытия. На второй стадии исторического процесса рассудок, полагающий формальную, конечную, абстрактную определенность всего сущего, достигая всеобщности, разворачивает себя во всемирно-исторических масштабах. Неизбежным итогом его тотального доминирования становится построение глобального государства как одного из следствий признания окончательной смертности человека и наилучшего средства социальной (научно-технической) организации конечных индивидов. В процессе развития западноевропейской культуры в пределах второго исторического периода, религия с ее идеальным содержанием, переходит в свое полное отрицание в форме науки, которая с позиции рассудка доводит абстрактное определение бытия до логического завершения.

Каждая стадия исторического процесса раскрывает себя в познании и определении своего содержания только на более высокой стадии. Соответственно предельно неопределенная «в-себе» первая стадия,



выступающая как непосредственное, абстрактное тождество всех возможных определений, неразличенность бытия и мышления, получает необходимое определение в конечной определенности бытия, ограниченного абсолютной негативностью на уровне второй стадии. В соответствии с диалектической логикой, каждый момент становления содержит в себе все логически предшествующие ему моменты в снятом, преодоленном виде, т. е. в форме идеального содержания мышления, истинны или понятия. В форме истины первой стадии, выступает вторая стадия процесса становления, которая содержит в себе идеальное, понятийное определение того, что до этого не обладало актуальным бытием, оставаясь за пределами познания. Поскольку на второй стадии бесконечная негативность, отрицающая собой абстрактное тождество первой стадии в конечной определенности всего сущего, есть чистое ничто. Являясь абсолютным отрицанием реального, оно ограничивает собой его бытие, дает ему определение, оставаясь за пределами действительности как определенного в мышлении – актуального бытия. Рассудок не осознает себя источником абстрактной формы бытия, полагая реальным только конечное, тогда как его собственная определяющая отрицательность выходит за пределы познания и бытия, являясь не менее абстрактной, чем ее предмет. Достигая в чистом самосознании высшей степени абстрагирования от всего содержания конечного бытия, т. е. от своих собственных определений, рассудок необходимо реализует полное самоотрицание, останавливаясь в движении отрицания на непостижимости абсолютного начала собственного бытия. Тем самым, не находя в себе собственной онтологической основы, мышление должно выйти за пределы своей абстрактно-рассудочной формы, перейдя на следующую стадию исторического процесса.

На последнем этапе истории совершается окончательное примирение всех противоречий в позитивном определении, осуществлении

диалектического начала бытия, которое на первых двух стадиях выступает как отрицающее себя, не тождественное своему бытию понятие. В итоге субстанция отрицает свое абстрактное тождество, полагая вторую стадию диалектического процесса, включающую в себя ее определение в качестве абстрактно-конечного бытия. Тем самым диалектическое отрицание есть определение отрицаемого на более высоком уровне становления. На данном этапе само определяющее начало, отрицая свою прежнюю форму посредством полагания ее в качестве конечно-сущего бытия, есть его небытие – идеальная сущность, имеющая чисто негативное определение. Абсолютная негативность, как всеобщая форма рассудка, оказываясь за пределами его предметного содержания, есть непостижимая «вещь-в-себе», через отрицание того отрицания, что присуще данному ее состоянию, полагая себя абсолютно позитивной. Рассудочное мышление, имея своим содержанием конечное бытие, не осознает его в качестве результата своего абстрактного определения на второй стадии становления, снимающей неопределенность первой стадии. Негативность, в полном самоотрицании ограничивающая свое бытие, делает его абстрактным, являясь источником конечной определенности всего сущего.

Переходя на уровень спекулятивно-диалектического мышления, составляющего основу третьей стадии, негативность снимает свою абстрактно-рассудочную, чисто отрицательную, ограниченную собой форму. На данном уровне диалектическая основа, выступает как конкретное тождество всех своих особенных моментов. Именно в философском, положительно-разумном мышлении все особенные определения бытия вступают в диалектическую взаимосвязь, образуя систему идеальную по форме и содержанию. Постигая в конечном бытии абстрактное определение собственных моментов, абсолют достигает полного тождества с собой, превращаясь бесконечную саморефлексию, в форме абсолютного знания обретя абсолютное единство. На высшей

стадии диалектического процесса, в спекулятивном Разуме, его всеобщее содержание, понимаемое как абсолютное тождество, становится самым субъектом – подлинным единством мышления и бытия, единственно позитивной реальностью.

Существование трех указанных стадий опосредованно необходимостью логического определения абсолюта. Каждое подобное определение обусловлено соответствующей исторической реализацией. И только в содержании третьей стадии раскрывается полнота его логических определений. Данная стадия является последней, поскольку ее собственное логическое определение есть единственно истинное, конкретное тождество или тотальность всех логических определений абсолюта. На этой стадии все логические формы существуют в одномоментном единстве, заключая в себе весь исторический процесс. Логическое и историческое, мышление и бытие, идеальное и реальное полностью совпадают, завершая процесс их противоречивого соотношения. Поскольку каждая из стадий является истиной или логическим определением предыдущей – исторической, та из них, что содержит в себе их равнозначное единство, уже не есть только логическая или историческая, но воплощает в себе тождество абсолютного бытия. История необходима, поскольку в ней разворачивается временная последовательность логических определений. Но она необходимо имеет свое завершение в том моменте, что одновременно содержит в себе все логические определения абсолюта, образуя вневременное, идеальное бытие. Логика последней стадии тождественна логике предшествующего ей исторического процесса, т. е. всеобщая логическая определенность, предстает единственно истинным – единым со своим понятием бытием. Поскольку в аспекте своей всеобщности идеальная логическая форма находится в полном тождестве с бытием, абстрактная идея, полагающая начало процессу ее исторической реализации, в его итоге, должна иметь конкретно-историческое воплощение. Всеобщее определение логической

формы, включающее в себя всю действительность, не отменяет собой необходимости ее эмпирического существования. Конкретная реализация идеи, т. е. предельная логическая определенность, идеализация всего конкретно-чувственного бытия – его абсолютное познание, происходит в Разуме эмпирического субъекта. Через его спекулятивно-диалектическое, философское мышление, которое, имея своим предметом нечто предельно абстрактное, дает ему конкретное воплощение, достигается познание всеобщей логики исторического процесса. Поскольку абсолютное знание тождественно истинному бытию, данное познание осуществляет собой все потенции человеческого существования, реализует его сверхчеловеческий идеал – высшую цель антропогенного процесса.

#### Список литературы

1. Гегель Г. В. Ф. Сочинения, т. 1–14. М.–Л., 1929–1959
2. Гегель Г. Феноменология духа // Гегель Г. Феноменология духа. Философия истории. – М.: Эксмо, 2007. – 880с.
3. Кожев А. Очерк феноменологии права //Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А.М. Руткевича и др. – М.: Праксис, 2006. – 512с.
4. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / Пер. с фр. и посл. – И. Фомин. М.: Издательство “Логос”; 1998.– 208 с.
5. Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с фр. и посл. – А. Г. Погоняйло. СПб.: Изд-во «Наука», 2003. – 792с.
6. Кузнецов В. Н. Французское неогегельянство. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – 200с.
7. Ницше Ф. Воля к власти; Посмертные афоризмы: Сборник / Пер. с нем.; Худ. обл. М. В. Драко. – Мн.: ООО «Попурри», 1999. – 464 с.
8. Овсянников М. Ф. Гегель. – М., «Мысль», 1971. – 223 с.
9. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма; пер с англ. М.Б.Левина. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: Полиграфиздат, 2010. – 588, [4] с. (Психология).

#### References

1. Gegel' G. V. F. Sochinenija, t. 1–14. M.–L., 1929–1959
2. Gegel' G. Fenomenologija duha // Gegel' G. Fenomenologija duha. Filosofija istorii. M.: Jeksmo, 2007. – 880s.
3. Kozhev A. Oчерk fenomenologii prava //Kozhev A. Ateizm i drugie raboty / Per. s fr. A.M. Rutkevicha i dr. – M.: Praksis, 2006. – 512s.
4. Kozhev A. Ideja smerti v filosofii Gegelja / Per. s fr. i posl. – I. Fomin. M.: Izdatel'stvo “Logos”; 1998.– 208 s.

5. Kozhev A. Vvedenie v chtenie Gegelja / Per. s fr. i posl. – A. G. Pogonjajlo. SPb.: Izd-vo «Nauka», 2003. – 792s.
6. Kuznecov V. N. Francuzskoe neogegel'janstvo. – M.: Izd-vo Mosk. un-ta, 1982. – 200s.
7. Nicshe F. Volja k vlasti; Posmertnye aforizmy: Sbornik / Per. s nem.; Hud. obl. M. V. Drako. – Mn.: ООО «Popurri», 1999. – 464 s.
8. Ovsjannikov M. F. Gegel'. – M., «Mysl'», 1971. – 223 s.
9. Fukujama F. Konec istorii i poslednij chelovek / Frjensis Fukujama; per s angl. M.B.Levina. – M.: AST: AST MOSKVA: Poligrafizdat, 2010. – 588, [4] s. (Psihologija).