



УДК 141.3

Рождение и смерть субъекта в философии А. Кожева

Д. Э. Гаспарян

Гаспарян Диана Эдиковна, кандидат философских наук, PhD, доцент кафедры теологии и религиоведения, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, apaid6@yandex.ru

В статье показано, каким образом, сохраняя основу философского подхода Гегеля, Кожев многократно усиливает роль антропологического фактора в бытии, приписывая попутно эту интенцию и самому Гегелю. Поскольку Кожев определяет человека как изолированную сущность, но конституирующим образом интегрированную в реальность, единственным ответственным за диалектическое, т.е. историческое измерение в бытии становится человечество. Напротив, Гегель приписывает логику историчности и диалектического развития всему тождеству, в том числе природе в целом. Кожев настаивает на разделении сфер влияния, утверждая, что тождество действительно является диалектичным, но только потому, что его таким «делает» субъект – человекоразмерная часть тождества или антропологическая ипостась Абсолюта. Предпринята попытка детальнее рассмотреть логику данного проекта и вытекающие из него следствия.

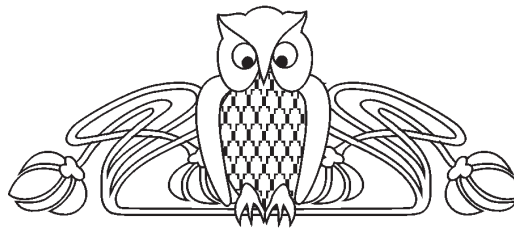
Ключевые слова: А. Кожев, Г. Гегель, негативность, человек, история, философия XX века, субъект.

Поступила в редакцию: 21.04.2020 / Принята: 20.05.2020 / Опубликовано: 30.09.2020

Статья опубликована на условиях лицензии Creative Commons Attribution License (CC-BY 4.0)

DOI: <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2020-20-3-240-246>

В процессе научной деятельности А. Кожев четко следует за мыслью Гегеля. В частности, в знаменитом цикле лекций «Введение в чтение Гегеля», принесшем ему мировую славу, он отталкивается от ключевых тезисов всей гегелевской системы. Согласно Кожеву самой известной программной работой Гегеля является его «Феноменология Духа», в частности предисловие к нему. Там мы можем прочитать: «На мой взгляд, который должен быть оправдан только изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*» [1, с.15]. Как известно, у Гегеля Абсолютный Дух, не зная о себе, пребывает в инобытии, но в ходе истории формирует знание, осуществляя диалектическое восхождение к абсолютному знанию. Кожев принимает этот начальный посыл, но в рамках собственной *антропологической интерпретации* предлагает



разделение мира на две противоположные сферы: царство негативности, где существует человек, и царство тождества, где господствует природа. На первый взгляд, онтология у Кожева дуалистична по своей сути: «Идентичность и Негативность суть две универсальные примордиальные онтологические категории» [2, с. 46]. Но говорить о дуалистичности такой онтологии, скорее всего, было бы поспешно. Оба измерения существуют неслиянно и нераздельно, но составляют части целокупного единства – Абсолютного Духа. Такое единство Кожев называет Тотальностью и приписывает ему фундаментальную диалектичность. «Бытие, вновь утверждающее себя в качестве идентичного себе Бытия, прежде чем в таком качестве подвергнуться отрицанию, не является ни Идентичностью, ни Негативностью, но представляет собой Тотальность. Именно в качестве Тотальности Бытие на деле и полностью является диалектическим. Таким образом, оно есть не тавтологическая Идентичность, а диалектическая Тотальность, поскольку оно также является Негативностью. Тотальность представляет собой унифицирующее единство Идентичности и Негативности: она есть утверждение через отрицание» [2, с. 51]. В этой Тотальности каждой части отведена своя роль. Природа занята воспроизводством самой себя, а человек – производством чего-то нового: фактически производством истории. Однако способ, каким производится история, является не просто динамичным, но и рефлексивным, в противном случае «производилась» бы не история, а циклический процесс. Производство истории непременно должно включать в себя сознание и самосознание. Это не что иное, как процесс мышления, позволяющий переходить от несуществующего (но удерживаемого памятью или воображением) к существующему. Для того чтобы творить историю, требуется мыслить, но из одного только истинного мышления история не получится. Человек должен ошибаться в своем познании, а именно не просто мыслить истину, а систематически переходить от заблуждения к истине. А для этого ему необходимо быть субъектом, тем, кто может ошибаться и упорствовать в своих ошибках, т.е. собственно субъектом познания.



Таким образом, несмотря на наличие двух измерений, подобная онтология не вполне дуалистична, поскольку природа и история – это две стороны одного бытия, которое определяется как *историческая природа*. Однако историчность в данном случае означает не простую подвижность и смену состояний, а возрастание самосознания. И эту услугу по самосознанию Абсолюту оказывает человек. Независимо от того, как мы описываем онтологию Кожева, ее результатом является возвышение человека над всей природой, поскольку именно люди и только люди, будучи «дырой в бытии», как выразился бы Сартр, способны к отрицанию. Отрицание «налично-данного» отождествляется у Кожева со свободой. Свобода определяется как негация того, что есть, во имя того, чего пока нет. Сходное отождествление негативности и свободы можно обнаружить и у Сартра: свободными мы становимся благодаря способности довести отрицание до предела [3, с. 208]. Доведенное до предела в данном случае означает в том числе способность к самоотрицанию, например, как пишет Кожев, самоубийству, или радикальной трансформации своей сущности – смене ценностных установок, мировоззренческих опор, вероисповедания, жизненных позиций и т.д. Негативность предполагает «бытие-иным», бытие через самоотрицание. Но именно так и существует человек. Поэтому историческое время порождается человеком, который «ничтожит в бытии», созидая тем самым рефлексию Абсолютного Духа. Этот путь означает, что постижение истины всегда дано через ошибку. Декомб характеризует этот механизм следующим образом: «Сегодняшнее заблуждение обернется завтрашней истиной: “диалектическим подвигом”, который осуществит действие» [4, с. 22].

В самом начале своих знаменитых лекций Кожев берет на себя смелость утверждать, что Гегель занимает двусмысленную позицию относительно негативности и ее непосредственной связи с субъектом. Он указывает на то, что Гегель очень определенно объединяет негативность с человеком лишь в «Феноменологии Духа». В этой работе человеческая деятельность в бытии является подлинным источником диалектических процессов, определяющих историческую направленность развития духа. Напротив, природа не содержит в себе потенциал негативности и, скорее, соответствует Спинозистскому представлению о природе как *conatus* – простому усилию по самосохранению и самовоспроизводству, создающему лишь иллюзию непосредственно диалектического развития.

В других своих работах Гегель объявляет негативность универсальной формой, в которой только и может существовать реальность; о привилегированной роли человека в диалектическом устройстве мира речи не идет. Согласно этой позиции реальность протекает во времени, она целокупно темпоральна, а значит, диалектична не потому, что в нее включен человек, а потому, что время реально, а реальность временится. Кожев утверждает, что у Гегеля присутствует некоторое разночтение по вопросу источника негативности, однако в условиях данной двусмысленности следует исходить из приоритета «Феноменологии Духа». По крайней мере сам Кожев придерживается только версии гуманистического происхождения негативности. Напротив, позицию Гегеля он полагает натурфилософской, указывая на сохранение в ней остаточного влияния метафизики. Кожев называет свой взгляд антропологическим, а точку зрения Гегеля – натурфилософской.

Главное отличие антропологической версии от натурфилософской заключается в определении источника порождения негативности. Если сама природа порождает негативность, отрицает саму себя, развиваясь и длясь во времени, то человек в ней подвержен действию отрицания постольку, поскольку принадлежит бытию в целом. Такую позицию Кожев называет натурфилософской, упирая на то, что природа в ней диалектична, что, по его мнению, неверно. Напротив, антропологическая версия строится на признании исключительно человеческого вклада в производство негативности в виде активной деятельности, порождающей труд, с одной стороны, и борьбу – с другой. Согласно кожевьянской (антропологической) позиции природа не может отменять себя диалектически, поскольку, несмотря на мнимую длительность, неизменно воспроизводится в тех же самых формах. Ни один природный объект не может по своему собственному произволу трансформировать свою «природу», в то время как человек и вовсе не имеет никакой иной природы, кроме как способности к самопорождению себя в любой произвольно выбранной форме. Только человек может диалектически отменить себя (изменить свое окружение, ценности, взгляды, сознание, наконец, в принципе, принять решение не существовать), порождая тем самым историю. История бытия – это не история эволюции Вселенной, а именно смена ее природных форм, а привнесение в мир радикально новых событий, которых в мире ни в каком смысле не было. Только последний вид развития можно назвать собственно историческим, поскольку он «получает



свое рождение из Негативности, реализующей себя и раскрывающей себя в качестве свободного эффективного Действия» [2, с. 80].

Вслед за Гегелем Кожев утверждает, что истина тождественна результату завершеного действия, а ее поиск не является теоретическим, напротив, это буквальная реализация истины через уничтожение всех препятствий на пути к ней. Полное признание, полагает Кожев, возможно только в конце истории, которая является продуктом отрицающей деятельности – войны и труда, приводящих в движение механизм истории. Руководствуясь этой логикой, Кожев объединяет гегельянский атеизм с его антропологией, заменяя абсолютный дух, творящий историю посредством человеческой деятельности, самодостаточным человеческим духом. Поэтому Кожев фокусируется на осмыслении человеческой деятельности и бытия. «Субстанция», т.е. природа для Кожева – это пассивная, статичная сущность. Только для человека характерна неизбежная негативность, проявляющаяся в присвоении и преобразовании действительности. Таким образом, антропогенез – это история формирования Абсолюта силами формирующейся субъективности. Субъективность есть модус Абсолюта и через ее историческое преобразование Абсолют раскрывает свою историчность. Кожев указывает, что прописанное в «Феноменологии Духа» положение о том, что переход от сознания к самосознанию выполняется на человеческом материале, служит ключом ко всей гегелевской философии.

Центральным для Кожева становится интерпретация гегелевского понятия желания (*Begierde*), а именно «желание признания». Это та сама движущая сила, которая способствует формированию человека, человеческого общества и диалектического снятия противоречия между ними. Поскольку каждый человек стремится к признанию своего Я Другими, то фактически он и получает свое Я в пользование, только после коллективного удостоверения его таковым. В противном случае Я не получится, но на месте будущего Я останется только смутная группа перцепций, которые воспринимают все вокруг, но не воспринимают свое Я. Поскольку со времени классической философии известно, что есть проблемы с субстантивацией и самоуверением Я, то в рамках философии Гегеля вводится тема формирования Я извне – только Другой может определить мои границы и, отделив от мира, вернуть мне мою самость. Беря за отправную точку этот сюжет, Кожев развивает идею признания как базовый инструмент формирования Я. Я появляется в ответ на внешнее

признание меня таковым. Я не просто приходит в мир самостоятельно и затем ищет признания, а, напротив, заполучает свое Я только в момент признания, поэтому признание жизненно важно для Я. Однако после того как Я сформировано, возникает противоречие – Я желает реализации своих эгоистических целей и не склонно заботиться об общественном благе, по крайней мере, в первую очередь. Тут на помощь приходит диалектический механизм признания Других во имя признания себя – Я всегда уже должен ценить Других, чтобы их оценка меня продолжала быть ценной. Я признаю их значимость, чтобы их оценка, в свою очередь, стала значимой. Таким образом Я считаюсь с социумом, чтобы иметь возможность культивировать свое эго, и чистый эгоизм невозможен, равно как альтруизм, который фактически есть способ реализации эгоизма.

Человеческая реальность, будучи по существу желанием признания и действием во имя реализации этого желания, может родиться и сохраниться только в символической жизни. Эта символичность формируется в момент, когда тот или иной объект становится значимым для других людей, притом во всей их всеобщей полноте. Некоторые объекты обретают символическую значимость только потому, что дифференцируют доступ одних людей перед другими. Ценность социальных знаков отличия по большому счету только в этом и состоит. Желаемый объект обладает некоторой ценностью и передается владельцу только потому, что заставляет других признать его обладателем ценного объекта. Несмотря на конституирующие характеристики признания для формирования Я, стремление к признанию обретается не сразу. Оно предполагает длительный процесс стяжания этого признания, который фактически и формирует историю Духа. Этот процесс, который Кожев определяет как борьбу за признание, служит локомотивом истории, запускает ее и определяет логику всего движения.

Проводя сравнение кожевьянской версии субъекта с собственно гегелевской, можно сказать, что если для Гегеля движущей силой истории является самопознание и именно оно формирует субъективность, то для Кожева радикальным началом человека выступает желание (точнее, желание желания, т.е. в конечном итоге своего рода «воля к власти»), которое, формируя человека, автоматически запускает ход истории. Таким образом, по Кожеву история фактически становится поиском признания и власти. Борьба за признание объясняет знаменитый гегелевский принцип диалектики господина/раба. Раб – это тот, кто не смог преодолеть инстинкт самосохра-



нения и витальное влечение к жизни как высшей ценности и признал ценность Другого в обмен на спасение. Сохраняя собственную жизнь в обмен на свободу, раб удостоверяет свою животную, а не субъектную природу. Субъектен по Кожеву тот, готов отрицать свое биологическое существование (т.е. совершить суицид, позволяя себя убить) во имя свободы самоопределения. Победитель в этой борьбе тот, кто сохраняет свободу ценой смертельного риска.

Согласно Гегелю роли господина и раба не являются субстанциально закрепленными. Диспозиция вскоре меняется благодаря тому, что господин использует результаты рабского труда и впадает в бездеятельность духа, стремительно утрачивая свою силу и человечность, поскольку последние зиждутся исключительно на производящей активности – будь то труд или борьба. Сражаться с рабом после его порабощения нет смысла – он уже не оказывает сопротивления. Но и бороться с природой, творя в созидательном труде продукты потребления, господин не готов. Он перекладывает эту функцию на плечи раба, впадая от него в зависимость. Теперь именно раб трансформирует окружающую действительность, обретая тем самым человеческую субъективность. Это в свою очередь означает, что отныне роль движущей силы истории переходит к нему. После обретения роли производителя благ, ставящего в зависимость их потребителя, раб получает эстафету локомотива истории, поскольку отныне именно он транслирует негацию в бытие, преобразовывая природу в продукты труда. Раб производит то, что еще не *наличествует* в природе, а значит способен создавать новое – вещи, которые не существуют нигде вне мира, порожденного его трудом: многочисленные артефакты, которые не создает природа. Это значит, что он готов противопоставить тому, что есть, то, чего нет, и проявить волю к внедрению несуществующего в качестве существующего. Отныне раб творит историю и тем наследует божественные полномочия творца. «Чтобы иметь возможность удерживаться в реальности этого измененного (= гуманизированного) Мира, Раб должен изменить самого себя. <...> ... Он создает себя другим, отличным от себе данного. Поэтому Труд может поднять его от Рабства к Свободе...» [2, с. 86–87].

Как видно из процитированного пассажа, человек, который обладает мощью менять мир, изменяется сам, поскольку не противостоит этому миру, но включается в него. Мир, в котором раб покорялся господину, стал другим под влиянием трудовой активности раба, но теперь и сам изменившийся мир по-другому включает в себя раба – он уже не раб, а со-творец истории.

В общем и целом способность человека отрицать проявляется в двух формах – в виде отрицания материи (природы) и в виде отрицания идей (альтернативных версий истории). Таким образом, человек осуществляет свою отрицающую деятельность в труде и в борьбе. Труд есть отрицание материальной природы, а борьба – отрицание чужих идей и противопоставление им своей собственной версии развития событий. Именно способность к труду и борьбе (во имя идей) определяет отличие человека от животного. В совокупности обе эти способности и составляют основу Действия или, иными словами, человеческое Действие только и может существовать как в этих двух формах. Действие, в свою очередь, определяется как воплощенная негативность.

Способность к Действию фундируется Логосом, а именно удержанием несуществующего в слове, речи, т.е. фактически в языке. Именно потому, что человек способен к речевой практике и через владение языком обретает способность к символически-абстрактной деятельности, он может запускать в мир качественно новые события, сотворяя историю мира. История человечества – это не только история труда и борьбы, но и «реальность,-о которой-говорят». Реально то, что конкретно, а конкретно то, что всегда уже схвачено в языке. Поэтому нас окружают вещи-понятия и события-суждения (или даже умозаключения). Когда я вижу в окно восход солнца, это не то событие, которое еще только надо описать речью и уложить в понятия. «Солнце встает» – уже есть предложение, которое позволяет сложиться событию и быть воспринятым как определенное событие.

Кожев выскажет идею, которую потом подхватят многие французские интеллектуалы, в частности М. Бланшо и Ж. Лакан. Язык является воплощенной негативностью, потому что словарное понятие умерщвляет единичную конкретику вещи, вырывает его из здесь и сейчас, из пространства и времени. Чтобы пользоваться понятиями вещей, нужно ежесекундно отрицать реальные вещи. Например, чтобы перейти от созерцания реальной собаки к понятию «собака», нам надо мысленно устранить собаку из плоти и крови, отвергнуть ее, так как ее индивидуальные, единичные и неповторимые черты теперь не важны. Отныне собака уже не *эта* собака, а «млекопитающее с четырьмя лапами, покрытое шерстью и т.д.». Однако для того чтобы абстракция могла родиться, конкретный живой объект должен умереть. Абстрактное мышление рождается благодаря смерти всего живого. Помыслить сохранение объекта в абстракции можно только если действительно наблюдать его исчезновение в качестве единичного.



Животное, находясь в природе, представляет собой налично-данное существование, вся сущность которого воплощена. Если в сущности его животной природы наметятся какие-то ошибки, например, будет нарушена целостность тела или клетки будут атакованы опасным вирусом, то чем большей окажется «ошибка», тем больше вероятность того, что тело будет уничтожено. Если сущность тела в результате «ошибочности» будет всерьез искажена, то его форма распадется и животное умрет. Это касается любого животного, в том числе человека, если только речь идет о телесном, природном в человеке. Однако в отличие от человека у животного есть только одна особенность – это его несводимость к природной части. Человек обладает также внеприродной способностью – собственно духовной, а именно мыслящей и деятельной. Согласно этой ипостаси человек не сводится к своей телесной природе, а наоборот, человеческое в человеке есть именно духовное (историческое), в то время как тело имеет отношение не к человеческому, а природному – субстанциально-тождественному уровню бытия. Благодаря своей духовно-исторической природе человек может совершать ошибки, накапливать их и при этом не разрушаться. Более того, он может проводить эти ошибки в жизнь так, что они перестают со временем быть ошибками, а становятся истинами. Например, теория, которая сегодня признана ложной, уже завтра может оказаться истинной. Или человек может вообразить нечто безумное – что человек обучился летать или визуализироваться на огромном расстоянии, но вскоре технологии позволят создать самолет или программы удаленной видеосвязи и «ошибочные» гипотезы станут тривиальными истинами. Ясно, что в этой смене истин и состоит ход человеческой истории, в которой возможны научные открытия, развитие технологий и культурный рост. Напротив, природе в таком историческом развитии отказано. Если там и происходят изменения, в том числе радикальные (зарождение жизни, исчезновение динозавров или рождение человека прямоходящего), то это не более как естественный цикл, детерминистичный и замкнутый по своей сути. Ничего нового, неожиданного и спонтанного в природе произойти не может.

Согласно Кожеву только революции и войны могут двигать вперед историю. Философ высказывает провокативные идеи, в которых утверждает, что если во время каких-то социальных потрясений и катаклизмов не проливается человеческая кровь, то для истории ровным счетом ничего не происходит. Поэтому Кожев всегда

добавляет: простой борьбы недостаточно, нужна «кровавая борьба», чтобы история сдвинулась с мертвой точки. Когда же человечество достигает удовлетворения, а это происходит тогда, когда борьба идей заканчивается в пользу одной, добровольно и охотно разделяемой всеми, то заканчивается и история. Такое удовлетворение наступает, когда человеку больше не за что бороться, а это, в свою очередь, происходит в момент, когда его уникальная и особая единичность, индивидуальность, получила всеобщее признание. Гегель, который фактически разработал данную идею, полагал, что борьба за признание заканчивается во вполне конкретной исторической эпохе, притом современной ему самому. По его мнению, это происходит в Наполеоновской империи, являющей собой воплощение того общества, в котором каждый человек получает всеобщее признание своей индивидуальности и теряет потребность отстаивать ее в дальнейшем. Кожев называет такое общество универсальным и однородным. По-видимому, такое впечатление у Гегеля, а вслед за ним и у Кожева складывается потому, что при Наполеоне впервые было признано юридическое равенство граждан. Любопытно, что Кожев, который наблюдал некоторое «развитие» истории¹ уже после расцвета Наполеоновской империи и наполеоновских войн, фактически повторяет мысль Гегеля о завершении истории в эпоху наполеоновского триумфа.

Надо сказать, что финальный акт истории весьма противоречив (как и все в системе Гегеля). С одной стороны, все получают признание, гибнуть в кровавых войнах больше нет необходимости и удовлетворение, о котором грезили все люди прошлого, становится явью. Но одними мажорными тонами в данной ситуации обойтись не получится. Дело в том, люди, граждане общества благоденствия, должны пожертвовать собой ради установления такого государства. Все дело в том, что в таком обществе человеку больше нечего делать, если оно более не борется, то утрачивает свой собственный антропологический ресурс – способность отрицать налично-данное. Та великая цель, во имя которой он это делал раньше, желание получить всеобщее признание, реализована вполне. Человек более не угнетен и не умален – он виден и слышен, вполне значим и важен. И поэтому теперь, как это ни парадоксально звучит, он по-настоящему унижен – в его человечности больше не нуждаются.

¹ Речь идет о завершении истории идей (идеологий) и смыслового противостояния. После того как побеждает определенный тип знания, рациональности и ценностей, он может еще очень долго претворяться в жизнь, но это уже не борьба идей, а значит и не история.



Итоговая форма государства и само завершение истории предстают воплощением самой диалектики. Для того чтобы общество признало индивида человеком, он должен расстаться со своей человечностью, пожертвовать собой во имя всеобщности, но в конечном итоге ради самого себя. Признание меня мной требует моей же собственной жертвы. Стать, наконец, собой можно только посмертно, только ценой собственной жизни. Чтобы стать собой, я должен перестать быть собой. Думается, сам Кожев, равно как и Гегель, не вполне замечает это глубокое и парадоксальное противоречие, в действительности только подтверждающее их начальный тезис: человек – это воплощенная негация, это агент и представитель негативности в бытии. Если суть антропологического в отрицании, то признание человека может происходить только через признание. Его сущность, которая суть отрицание, нельзя признать через утверждение, это порождает противоречие.

Адекватным признанием негативной природы человека может быть только отрицание. Этот мотив, мимо которого, как кажется, проходит не только Кожев, но и Гегель, проливает более чем яркий свет на различные концепты «конца истории и последнего человека» у Ф. Фукуямы, «смерти человека» у М. Фуко, «одномерного человека» у Г. Маркузе и т.д. В ряде подобных тем и понятий выводится человек постистории, современный человек эпохи потребления, которые ознаменовывают диалектическое противоречие окончательного признания. Он признан (имеет разнообразные права, которые всесторонне детализированы и продолжают детализироваться), но в той мере, в которой у него более нет нужды за них бороться, он фактически редуцирован. Доведение кожевьянской мысли до логического завершения позволяет утверждать, что все права человека могут быть реализованы только в отсутствие самого человека. Кожев делает несколько иной акцент: «...Действие, совершаемое Государством и в интересах Государства, достигает своей кульминации в момент риска для жизни; гражданин, отказывающийся рисковать своей жизнью в интересах Государства, теряет свое гражданство, то есть свое универсальное признание» [5, с. 182].

Однако воцарение Абсолюта во всей своей полноте знаменует закат человеческой субъективности. История, которая привела к установлению Абсолюта, к обретению им самим себя, исчерпана. Удовлетворив жажду признания, человек растрачивает без остатка негативность и лишается своей собственной идентичности. Он больше не действует, а значит, его больше нет. Из мира уходит Действие, что означает «исчезновение войн и кровавых революций» [2, с. 538], тяжелого труда

и вечного противодействия. Отныне все понятно (достигнуто идеальное знание), и нет нужды в истории – истории продвигающегося понимания, движения от незнания к знанию. Мир застыл вместе с потерянным в нем человеком.

Гражданин идеального государства утрачивает свою субъектность и фактически деантропологизируется. По итогам финализации борьбы и противостояния все ее участники становятся просто «счастливыми животными». Они удовлетворены, но дегуманизированы. Этот период Кожев называет постисторией.

Таким образом, именно человек в понимании Кожева служит источником производства негативности и ответствен за историческое устройство Абсолюта. Только через человека Абсолют приходит к самому себе, а значит его роль для судьбы Абсолюта является решающей. Привилегированный статус человека у Кожева позволяет говорить о своего рода субъектно-центрированном акценте его философского подхода. Однако именно этот привилегированный статус субъекта даст возможность в дальнейшем вывести из кожевьянского подхода две противоположные философские стратегии – экзистенциализм, всячески возвеличивающий субъекта, и структурализм, методически его умаляющий.

Итак, мы рассмотрели философский проект, предложенный Кожевным, который дал, пожалуй, наиболее связную и систематически продуманную интерпретацию гегелевской философии человека и принципа тождества субъекта и субстанции. Подход, предложенный Кожевным, непосредственно запустил колоссальный по своей значимости и влиянию интеллектуальный процесс, который можно было бы назвать *антропологизацией негативности*. Кожев значительно антропологизировал гегелевское учение, а именно подчеркнул, что только человек реализует негативность в мире и, будучи ее проводником, действует. Его теория не только последовательно утверждает негативную природу человеческого духа, но и идет в этом утверждении до конца. В самом конце своего движения, придающего смысл и цель всей истории развития человечества и возрастания Абсолюта к самосознанию, человек удостоверяет и увековечивает себя ценой собственной утраты. Однако даже в финале своего пути он не изменяет своей негативной и глубоко диалектической природе, ибо утвердить себя он может только через отрицание.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 19-011-00610 «Трансцендентность и нарратив в становлении моделей историзма»).



Список литературы

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа. СПб. : Наука, 1992. 495 с.
2. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб. : Наука, 2003. 792 с.
3. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи. М. : Академический проект, 2008. 222 с.
4. Декомб В. Современная французская философия. М. : Весь Мир, 2000. 319 с.
5. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М. : Логос ; Прогресс-Традиция, 1998. 208 с.

Образец для цитирования:

Гаспарян Д. Э. Рождение и смерть субъекта в философии А. Кожева // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2020. Т. 20, вып. 3. С. 240–246. DOI: <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2020-20-3-240-246>

Birth and Death of the Subject in A. Kozhev's Philosophy

D. E. Gasparyan

Diana E. Gasparyan, <https://orcid.org/0000-0002-5541-074X>, Saratov State University, 83 Astrakhanskaya St., Saratov 410012, Russia, anaid6@yandex.ru

The article explores how Kozhev repeatedly strengthens the role of the anthropological factor in being, preserving the basis of Hegel's philosophical approach and at the same time attributing this intention to Hegel himself. Since Kozhev defines a person as an entity taken in isolation, but understood as a component element of the reality, humanity becomes the only one responsible for the dialectical, i.e. historical dimension in being. On the contrary, Hegel attributes the logic of historicity and dialectical development to all identity, including nature, as a whole. But Kozhev insists on the division of spheres of influence, showing that identity is indeed dialectical, but precisely and only because it is "made" so by the subject – a human-sized part of identity. Only the human being is characterized by inevitable negativity, manifested in the appropriation and transformation of reality. Thus, anthropogenesis is the history of the formation of the Absolute by the forces of emerging subjectivity.

Keywords: A. Kojève, G. Hegel, negativity, human being, history, philosophy of the 20th century, subject.

Received: 21.04.2020 / Accepted: 20.05.2020 / Published: 30.09.2020

This is an open access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License (CC-BY 4.0)

Cite this article as:

Gasparyan D. E. Birth and Death of the Subject in A. Kozhev's Philosophy. *Izv. Saratov Univ. (N. S.), Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 2020, vol. 20, iss. 3, pp. 240–246 (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2020-20-3-240-246>

Acknowledgements: This work was supported by the Russian Foundation for Basic Research (project No. 19-011-00610 "Transcendence and narrative in the formation of models of historicism").

References

1. Hegel G. W. F. *System der Wissenschaft*. Erster Teil. Die Phanomenologie des Geistes, Bamberg und Würzburg 1807 (Russ. ed.: Gegel' G. V. F. *Fenomenologiya Duha*. St. Petersburg, Nauka Publ., 1992. 495 p.).
2. Kojève A. *Introduction to the Reading of Hegel*. New York, Basic Books, 1969 (Russ. ed.: Kozhev A. *Vvedenie v chtenie Gegelya*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2003. 792 p.).
3. Sartre J.-P. *Question de method*. Paris, Gallimard, 1967 (Russ. ed.: Sarrt Zh.-P. *Problemy metoda. Stat'i*. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2008. 222 p.).
4. Dekombes V. *Quarante-conq ans de philosophie francaise*. Paris, Gallimard, NRF – Essais, 1989 (Russ. ed.: Decomb V. *Sovremennaya frantsuzskaya filosofiya*. Moscow, Ves' mir Publ., 2000. 319 p.).
5. Kojève A. *Ideya smerti v filosofii Gegelya* [The idea of death in Hegel' philosophy]. Moscow, Logos Publ., Progress-Tradicija Publ., 1998. 208 p. (in Russian).