

УДК 1(091)

DOI: 10.34670/AR.2023.56.50.003

Философия становления в версиях Гегеля и Ницше**Кузубова Тамара Сергеевна**

Доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры социальной философии,
Уральский федеральный университет,
620012, Российская Федерация, Екатеринбург, ул. Мира, 19;
e-mail: t.s.kuzubova@urfu.ru

Аннотация

В статье проводится сопоставление гегелевской и ницшевской версий философии становления в перспективе движения европейской мысли от классической к неклассической парадигме. Идея становления трактуется как точка соприкосновения и, одновременно, отталкивания философских конструкций двух немецких философов. Оценки гегелевского историзма рассматриваются как важный момент в философском самоопределении Ницше. В качестве общей концептуальной основы обеих версий представлена новоевропейская метафизика субъективности. Показано, что и у Гегеля, и у Ницше становление тождественно деятельности трансцендентальной субъективности, трактуемой в первом случае как рефлексия, «обращение сознания», во втором – как интерпретация. В обеих версиях так понятое становление оказывается волеием: у Гегеля осуществлением воли абсолюта к самопроявлению, абсолютному знанию, у Ницше – осуществлением всецело имманентной воли к власти. Утверждается, что и у Гегеля, и у Ницше трактовка бытия как становления порождает проблему самосознания и самоопределения человека, неразрывно связанную с проблемой отношения времени к вечности. В гегелевской и ницшевской версиях философии становления содержатся возможности дальнейшего движения мысли в неклассической философии. Одна из них – поиски бытия, новой трансценденции в философии XX в., инициированные Хайдеггером; другая – окончательный отрыв становления от бытия, имманенции от трансценденции и «торжество» трансцендентальной субъективности в деконструктивизме постмодернистской философии.

Для цитирования в научных исследованиях

Кузубова Т.С. Философия становления в версиях Гегеля и Ницше // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 42-56. DOI: 10.34670/AR.2023.56.50.003

Ключевые слова

Гегель, Ницше, становление, бытие, трансцендентальная субъективность, рефлексия, интерпретация, трансцендентное, имманентное, время, вечность.

Введение

Сопоставление философских позиций Ницше и Гегеля – один из активно исследуемых историко-философских сюжетов, играющих ключевую роль в осмыслении движения европейской философской мысли от классической к неклассической парадигме. Эти исследования инициировал сам Ницше, решая задачу самоопределения по отношению к немецкой классике и европейской метафизике в целом. У М. Хайдеггера тема «Гегель – Ницше» развернута в контексте размышлений о судьбе и завершении истории европейской метафизики. К. Левит осмысливал возможности движения европейской мысли от историзма, «происходившего из гегелевской метафизики духа» [Левит, 2002, 325], к вечному возвращению Ницше, к вечности, имманентной времени, и, далее, к хайдеггеровской изначальной историчности *Dasein*. «Историю европейской философии можно рассматривать как одну большую растущую мысль. При таком подходе Ницше выступает как продолжение и развитие исканий Гегеля и гегельянцев», – полагал В.В. Бибихин [Бибихин, 2003, 290]. В сопоставлении философских позиций двух немецких мыслителей понятие становления играет важнейшую роль, являясь одновременно и точкой соприкосновения, и точкой отталкивания мысли Гегеля и Ницше. В хайдеггеровском трактате «Гегель» имя Ницше неоднократно и неизбежно возникает в связи с анализом понятий бытия, негативности и становления. «Бытие и становление. Бытие как становление; ср. Ницше» [Хайдеггер, 2015, 99]. В современных исследованиях, посвященных трансформации идей Гегеля в неклассической европейской философии, обращение к понятию становления занимает существенное место [См., например: Houlgate, 1986; Legrand, 2001; Бибихин, 2003; Фаритов, 2007; Gama, 2007]. Цель данной статьи – сравнительный анализ концептуальных оснований двух версий философии становления, принадлежащих Гегелю и Ницше.

Становление как способ оправдания целого: о ницшевских оценках историзма Гегеля

В книгах и черновых записях Ницше содержится целый ряд оценок философии Гегеля, призванных обозначить отношение к предшествующей традиции и подчеркнуть радикальную новизну собственной концепции. Эти оценки не отличаются однозначностью. Ключевые мотивы критики в адрес Гегеля, и прежде всего, ядра его философии – историзма – состоят в следующем. В ранней работе «О пользе и вреде истории для жизни» гегелевский историзм получает исключительно негативную оценку. Согласно Ницше, Гегель привил немцам восхищение перед «властью истории», которое позволяет с помощью «исторического чувства» оправдать современную эпоху, что «<...> на практике постоянно вырождается в голое преклонение перед успехом и идолопоклонство перед фактом <...>» [Ницше, 1991, т. 1, 210]. В записи 1885 г. (№ 422 «Воли к власти») «историзм» Гегеля обозначается как «своего рода диалектический фатализм, но в области духа, фактически же подчинение философа действительности» [Ницше, 2005, 243].

Историзм Гегеля, критицизм Канта и пессимизм Шопенгауэра, согласно Ницше, объединяет их «моральное происхождение», у Гегеля развитие – это «постепенное осуществление царства морали» [Ницше, 2005, 239]. Такая трактовка становления – выход, предложенный Гегелем из ситуации обесценения христианской морали. Симптом «новой силы», «исторический дух» «есть

сам не что иное, как “раскрывающийся и осуществляющийся идеал”, в “процессе”, в “становлении” раскрывается все большая доля того идеала, в который мы верили <...>» [там же, 162]. Подоплекой, «задней мыслью историзирующего движения» оказывается идея Бога, имманентного становлению. «Бог доказуем, но только как нечто развивающееся, в состав которого входим и мы, благодаря нашему стремлению к идеальному» [там же]. Ориентация на цель становления оборачивается преклонением перед фактом, оправдание настоящего приводит исторически образованного человека, «фанатика процесса», к разрушению всех фундаментов, «растворению их в непрерывно текучее и расплывающееся становление, неустанное расщепление и историзирование всего прошлого современным человеком – этим большим пауком в центре всемирной паутины<...>» [Ницше, 1990, т. 1, 213-214]. Уже в трактате «О пользе и вреде истории для жизни» идее становления как историзирования прошлого в угоду настоящему Ницше противопоставляет некое предвосхищение идеи вечного возвращения, ориентацию на мгновения, в которые «совершенные экземпляры человечества» останавливают текучесть становления и совершают прорыв в вечность. По замечанию Э.Ю. Соловьева, культ истории «<...> был самым мощным из многочисленных культов, выработанных раннебуржуазной эпохой. С другой стороны, он представлял собой последнюю форму и стадию в развитии концепции бога, имманентного миру <...>. Виднейший представитель историцизма – Гегель был самым ярким представителем обеих этих тенденций» [Соловьев, 1991, 354]. Ницше, критикуя гегелевскую концепцию становления, четко уловил сущностное единство обеих тенденций, однако в целом ряде фрагментов он дает им «позитивную» оценку.

В трактате «По ту сторону добра и зла» Ницше говорит о «<...> неразумной ярости Шопенгауэра по отношению к Гегелю, означавшей разрыв с немецкой культурой, которая и была вершиной и провидческой тонкостью *исторического чувства*» [Ницше, 1990, т. 2, 325]. В другом фрагменте (№ 366 «Воли к власти») Ницше упрекает Шопенгауэра в том, что ему «<...> удалось ускользнуть от влияния даже такого могучего воспитания историцизму, через которое немцы прошли от Гердера до Гегеля» [Ницше, 2005, 214]. Ключевой мотив «позитивной» оценки гегелевской философии становления резюмирован в известном, неоднократно цитированном высказывании из пятой книги «Веселой науки». «Мы, немцы, – гегельянцы, даже если бы никогда не было никакого Гегеля, поскольку мы (в противоположность всем латинянам) инстинктивно отводим становлению, развитию более глубокий смысл <...>, чем тому, что “есть”, мы едва ли верим в правомочие понятия “бытие”» [Ницше, 1990, т. 1, 680]. Здесь «разрушительная идея развития», «историческое чувство», выступая одним из «образчиков немецкого самопознания, самоиспытания, самопонимания» (наряду с открытиями Лейбница и Канта), получают значение явления европейского масштаба. Приведенное резюмирующее высказывание можно оценить и как образец самопонимания Ницше, так как он недвусмысленно относит себя самого к традиции («мы, немцы, – гегельянцы»), имея в виду родство его собственной антиметафизической философии становления с гегелевским историцизмом.

В том же афоризме «Веселой науки» Ницше вновь упрекает Гегеля в попытке «интерпретировать историю к чести божественного разума», убедить «нас напоследок в божественности бытия с помощью нашего шестого чувства, “исторического чувства”<...>» [там же, 681]. В этом смысле Гегель оказывается «замедлителем» победы атеизма в противоположность «безусловно честному» атеисту Шопенгауэру. Итак, гегелевская идея становления, противопоставленного бытию и получившая в этом свете высокую оценку, как ни прискорбно, служит у Гегеля цели оправдания действительности и подчинения ей. Однако эта

попытка здесь же названа «грандиозной инициативой» и совершенно иначе оценивается в двух других фрагментах, имеющих значение для раскрытия нашей темы.

В записи 1887 г. (№ 95 «Воли к власти») Ницше, сближая «диалектический фатализм» Гегеля с «радостным и доверчивым фатализмом» Гете, усматривает эту близость в воле «к обожествлению целого и жизни, дабы в их созерцании и исследовании обрести покой и счастье» [Ницше, 2005, 76]. И в записи 1885–86 гг. (№ 416 «Воли к власти») значение немецкой философии и, прежде всего, Гегеля он видит в создании пантеистической системы, в которой зло, заблуждение и страдание не были бы «аргументами против божественности». Это оправдание целого и здесь названо «грандиозной инициативой», которой злоупотребили власти, «словно ею санкционировалось разумность господствующего в данное время» [там же, 239]. Последнее замечание фактически снимает с Гегеля обвинение в поклонении факту и подчинении действительности. И это не случайно: здесь в философии становления Гегеля акцентируется чрезвычайно ценный для самого Ницше мотив, который скрывается за идеей вечного возвращения и формулой «*amor fati*» – возможность оправдания мира и человека. В том же афоризме мы находим сопоставление «грандиозной инициативы» Гегеля с собственной попыткой оправдания мира. «Я сам пытался найти эстетическое оправдание миру в форме ответа на вопрос: как возможно безобразие мира?» [там же]. И здесь версия Гегеля, непрерывное «историзирование прошлого» больше не подвергается критике, а оказывается изображением «вечно творящего начала», осужденного «и вечно разрушать». «Безобразие есть форма созерцания вещей с точки зрения воли, направленной на то, чтобы вложить смысл в утратившее смысл. Здесь действует накопленная сила, заставляющая творца воспринимать все доселе существующее как нечто несостоятельное, неудачное, достойное отрицания, как безобразное» [там же, 239-240]. У Гегеля вечно творящей силой, перед которой можно смириться, является разум, у Ницше – воля к власти. Задача победить прошлое, найдя для человека возможность стать причастным к «вечно творящему началу», стоит и перед ницшевской версией философии становления.

В свете сказанного понятна, парадоксальная, казалось бы, оценка немецкой философии в целом (включая Лейбница, Канта, Гегеля, Шопенгауэра) как ностальгии, тоски по родине – греческому миру, и как воли новому завоеванию «античной почвы», главным образом, философии досократиков. Относя и себя к этому движению мысли, Ницше констатирует приближение немецкой философии «ко всем основным формам того истолкования, которое изобрел греческий мир в лице Анаксимандра, Гераклита, Парменида, Эмпедокла, Демокрита и Анаксагора <...>» [там же, 241]. Однако только «радуги понятий» соединяют величавую гармонию неизменного античного космоса и немецкую классическую философию, последним словом которой стало «разрушительное понятие “развития”» [Ницше, 1990, т. 1, 681]. «Радуга понятий» – это и «мост», соединяющий гегелевскую метафизику становящегося абсолюта и ницшевскую философию становления как «толкующего существования». Попытаемся пройти по этому «мосту», обращая внимание на концептуальные условия возможности такого мыслительного движения.

«Опыт сознания» как становление абсолюта

Указанные условия обнаруживаются в общей почве обеих версий становления – «метафизике субъективности» (М. Хайдеггер) Нового времени. Широко известна оценка философии Декарта, принадлежащая Гегелю, который утверждал, что именно с Декарта

начинается современная философия, принципом которой становится мышление, исходящее из самого себя как высшей достоверности. Больше внимание осмыслению движения мысли от метафизики субъективности Декарта через немецкую классику, в особенности философию абсолюта Гегеля, к Ницше уделит в целом ряде произведений Хайдеггер: «Мы должны понять ницшевскую философию как метафизику субъективности» [Хайдеггер, 1993, 147]. В новоевропейской философии мыслящий субъект предстает «как та основа, в которой коренится всякая объективность» [там же, 384]. «Действительность действительного определяется впоследствии как объективность, как такое, что понимается *через* субъекта и *для* него в качестве пред-метного и преднесенного ему» [там же, 11]. Согласно Хайдеггеру, понимание бытия как «пред-метного и преднесенного» сознанию и в то же время как действительности, равнозначной действенности, неразрывно связаны друг с другом. От Лейбница, у которого атрибутами монады выступают восприятие и стремление, через трансцендентальный идеализм Канта, Фихте и Шеллинга эта линия ведет к гегелевской субстанции-субъекту. Трансцендентальная установка, нацеленная на условия возможности «появиться предметности предмета “из сознания”», на условия «схватывания предметности предмета» [там же, 207], обнаруживает эти условия в деятельной природе сознания. В немецком идеализме бытие мыслится «одновременно как предметность и как действенность» [Хайдеггер, 1993, 167]. Собственно говоря, условием возможности предметности является действительность, полагание сознанием бытия как предметности. Трансцендентальная установка достигает своего предельного выражения у Гегеля, который в своей философии разворачивает структуру субъективности, вбирающей в себя все бытие. «<...> Субъект только тогда взят в обладание правильным образом, а именно в кантовском смысле, трансцендентально и полно, т. е. в смысле спекулятивного идеализма, когда развертывается вся структура и движение субъективности субъекта и эта последняя поднимается до абсолютного знания самой себя» [там же, 382]. Структура субъективности неизбежно является, таким образом, динамической, диалектика выступает как «процесс продуцирования субъективности абсолютного субъекта» [там же, 383].

Это продуцирование субъективности, а вместе с тем и целого всего бытия, определяется волей сознания к самоосуществлению. «Действенность (действительность) понимается как знающая воля (волящее знание), т. е. как “разум” и “дух”» [там же, 167]. Метафизика субъективности оказывается метафизикой практического разума, разумной воли. «Поскольку новоевропейский человек определяется непременно как субъект, постольку философия в своей внутренней интенции становится метафизикой практического духа, в которой субъект стремится к абсолютному познанию самого себя» [Сергеев, Слинин, 1992, XXIV]. Внутреннюю интенцию, метафизики субъективности раскрыл Шеллинг в своем известном тезисе: «Воление есть прабытие, и только к волению применимы все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение» [Шеллинг, 1989, 101]. Хайдеггер, а вслед за ним Х. Арндт, цитируют это высказывание, демонстрируя, что воля приобретает в немецком идеализме характер метафизической сущности, чтобы затем у Ницше стать ключевым концептом, выражающим основную черту жизни, становления как единственной, всецело имманентной реальности.

«Становление» является, как известно, одной из категорий гегелевской «Логики» – третьей в разделе «Бытие». Здесь «бытие» и все последующие категории, в том числе и «становление», рассматриваются как «определения абсолютного, как *метафизические определения Бога*» [Гегель, 1975, 215]. «Бытие» – начало мышления, «неопределенная простая

непосредственность», мысль, ставшая предметом для самой себя, и, как таковое, «бытие» тождественно «ничто». «Становление» как «истинное выражение результата бытия и ничто», их единство – «первая конкретная мысль» и «беспокойство в самом себе» [там же, 225], то есть, говоря о начале, мы имеем в виду дальнейшее движение мысли. Бытие, тождественное ничто, в то же время – первая дефиниция абсолютного, хотя и «простейшая и беднейшая дефиниция». Это, по Гегелю, определение элеатов, но в то же время и схоластическое определение Бога как *«реального во всякой реальности, всереальнейшего»* [там же, 217]. Как таковое, бытие свободно от ограниченности всякого сущего. В бытии как всереальнейшем уже заключена полнота абсолюта, которая разворачивается в становлении, и в этом смысле становление «есть лишь положенность того, что бытие есть согласно своей истине» [там же, 225]. Уже в «Феноменологии духа», формулируя ключевой принцип тождества субстанции и субъекта, Гегель придает становлению значение, выходящее за рамки его трактовки как одной из логических категорий; становление фактически предстает как «жизнь Бога и божественное познание» [Гегель, 1992, 9]. «Осуществленная цель или налично сущее действительное есть движение и развернутое становление, но именно этот непокой и есть самость, и она равна названной непосредственности и простоте начала потому, что она есть результат, то, что вернулось в себя <...>» [там же, 11]. Для раскрытия нашей темы ключевое значение имеет и следующее известное высказывание Гегеля: «Живая субстанция, далее, есть бытие, которое поистине есть *субъект* или, что то же самое, которое есть действительное бытие, поскольку она есть движение самоутверждения, или поскольку она есть опосредствование становления для себя иною» [там же, 9]. В трактате «Гегель», разбирая Предисловие к «Феноменологии духа», Хайдеггер выделяет, во-первых, установку, «точку стояния» философии Гегеля – абсолютный идеализм, и, во-вторых, принцип – тождество субстанции и субъекта. Показательно, что при этом на первый план выходит сущностная связь бытия и становления. «Принцип Гегеля гласит: “субстанция есть субъект”, или бытие (взятое теперь в сущностном смысле) есть “становление”. Гегель начинает с начала, поскольку для него становление как раз и есть начало. “Становление”: себя представляющее становление, принесение-себя-к-появлению» [Хайдеггер, 2015, 32]. И еще: «С чего Гегель начинает философию в собственном смысле, «Логикку»? Со “становления”; оно – “основа”; не “бытие”, оно – *исход!* – Становление “есть” в силу того, что оно “становится”» [там же, 33]. Иначе говоря, тезис «субстанция есть субъект», во-первых, фактически имеет смысл «бытие есть становление», становление равносильно «движению самоутверждения», осуществлению, то есть, движению от в-себе-бытия, бытия-в-возможности, к действительности. Во-вторых, становление как самоосуществление требует от субстанции стать иной, «принести-себя-к-появлению». Как следует из приведенного выше высказывания Гегеля и его истолкования Хайдеггером, в понятии становления совпадают следующие смысловые оттенки: *осуществление* как движение самоутверждения, и *проявление* самости абсолюта в ином, в последовательном ряде формообразований. Сущность как «невозмутимое равенство и единство с самой собой» [Гегель, 1992, 9], не может обойтись без формы, и потому следует понимать и выражать сущность «<...> не просто как сущность, но в такой же мере и как *форму* и во всем богатстве ее развернутой формы; лишь благодаря этому сущность понимается и выражается как то, что действительно» [там же, 10]. Цель становления – бытие как «действительное целое», тождественное осознанию тождества самости абсолюта в прохождении через совокупность его проявлений – формообразований сознания.

Становление – это фактически воление абсолютом бытия как цели и осуществление этого

воления в целостности его проявлений. «<...> По самой своей сути абсолют не может противиться размыканию, но, наоборот, *хочет* раскрыться. Эта воля к самораскрытию есть его сущность. Стремление к проявлению – сущностная воля духа» [Хайдеггер, 2015, 134]. Воля абсолюта к самораскрытию, самосознанию осуществляется в «человеческом познании». Неоднократно возвращаясь к метафоре Гегеля из Введения к «Феноменологии духа» «познание – это луч абсолюта» [там же, 152], Хайдеггер подчеркивает, что «работа сознания», или «опыт сознания», прodelьываемый мыслителем, это, по сути дела, «ход и путь абсолюта к себе самому» [там же, 155], к его бытию как действительному целому. «Между нами и абсолютот нет ничего – разве что сам абсолют, который приходит к нам *как луч*, чье прихождение мы схватываем только в том смысле, что сами совершаем его, идя навстречу» [там же, 184]. Трактую гегелевскую феноменологию как философскую антропологию, А. Кожев утверждает, что можно рассматривать ее как «<...> систематическое и полное, феноменологическое в узком (гуссерлевском смысле) описание экзистенциальных позиций <...> Человека, выполненное в целях онтологического анализа Сущего <...> как такового, что является темой “Логики”» [Кожев, 2003, 66]. «Опыт сознания», воссозданный в «Феноменологии духа» «в целях онтологического анализа Сущего», обладает трансцендентальной структурой. Эта структура, имеющая у Гегеля динамический характер, характер становления, разворачивается как действительное целое бытия. «Опыт – это трансцендентальная работа, которая отрабатывается на службе безусловной власти абсолюта» [Хайдеггер, 2015, 190]. Однако опыт сознания – это «<...> не только и не в первую очередь вид познания: это некое бытие, а именно бытие являющегося абсолюта, сущность которого покоится в безусловном самопроявлении» [там же, 191]. Таким образом, гегелевская установка абсолютного идеализма, необходимо сопряженная с принципом «субстанция есть субъект», по сути дела, демонстрирует становление в качестве продуцирования трансцендентальной субъективности, тождественного самопроявлению и осуществлению бытия. «<...> Благодаря движению понятия этот путь охватывает полностью мировместимость сознания в ее необходимости» [Гегель, 1992, 18].

Трансцендентальной структурой опыта сознания как полагания проявлений абсолюта выступает негативность: «Субстанция как субъект есть чистая простая негативность» [там же, 9]. Гегель показывает становление сознания как движение от «первого предмета», данного сознанию непосредственно, ко «второму», «истинному предмету». Возникновение последнего предполагает «обращение сознания», рефлексию, когда от направленности на предмет, на «что» предмета, сознание обращается к себе самому, к «как», способу данности предмета в сознании; происходит «трансцендентальное схватывание предметности предмета» [Хайдеггер, 2015, 207]. «Этот новый предмет заключает в себе ничтожность первого, он есть приобретенный опыт относительно него» [Гегель, 1992, 40]. Опыт сознания – это путь, проходимый сознанием через его формообразования, опыт, предполагающий снятие предыдущих уровней становления. «Ход являющегося знания есть снятие (Aufheben) проявляющихся форм его сущности» [Хайдеггер, 2015, 159].

Таким образом, становление сознания, тождественное осуществлению воли абсолюта к самопроявлению предстает как трансцендирование, постоянное преодоление достигнутых форм наличного бытия, выхождение за их границы и неизменное возвращение к себе. Становление в качестве воления, деятельности самопроявления и самоосуществления неизбежно оказывается родственным времени. «Для Гегеля время разворачивается из свободных актов самопознающего

(самопорождающего) духа и иначе как из движения духа понято быть не может<...>» [Бибихин, 2003, 298]. В «Бытии и времени» Хайдеггер уделит существенное место гегелевской трактовке времени. Тогда он считал, что названная трактовка – «<...> радикальнейшее и слишком мало замеченное концептуальное оформление расхожей понятности времени» [Хайдеггер, 2003, 477]. Время, понятое как «наглядное становление» (Г.В.Ф. Гегель) – переход от бытия к ничто и от ничто к бытию – предстает как «чередa *теперь*» (М. Хайдеггер), как «абстрактная негативность» (Г.В.Ф. Гегель). Противопоставляя этой трактовке собственное понимание времени как атрибута *Dasein*, Хайдеггер отмечает, что исходное родство времени и духа у Гегеля остается непроясненным. Однако в трактате «Гегель», раскрывая абсолютную негативность как структуру становления абсолюта, «поздний» Хайдеггер делает акцент на том, что продуцирование трансцендентальной субъективности – «луч абсолюта», следовательно, в каждой трансцендируемой форме, в каждом моменте времени абсолюта присутствует в своей полноте. Сам Гегель подчеркивает, что в своем инобытии, «овнешнении», абсолютное есть в то же время для-себя-бытие. «<...> Каждый момент сам есть некая индивидуальная цельная форма и рассматривается лишь постольку абсолютно, поскольку его определенность рассматривается как целое или конкретное, т. е. поскольку целое рассматривается в своеобразии этого определения» [Гегель, 1992, 9]. В этом свете понятно, почему Шеллинг, рассматривая воление как прабытие, мог приписать ему наряду с таким атрибутом, как самоутверждение, предполагающим становление и время, вечность и независимость от времени. Бытие как трансценденция оказывается имманентной становлению: «Истинное настоящее – это вечность, имманентная времени» [Левит, 2002, 362].

Становление как «толкующее существование»

Осуществляя деструкцию метафизики, Ницше, тем не менее, «оставляет нетронутой категориальную рамку» [Арендт, 2013, 393], в которой возможно «перевертывание» платонизма. Этой рамкой служит противопоставление, с которого, собственно, и началась европейская метафизика – противопоставление «кажущегося» и «истинного» миров, становления и бытия. В противовес метафизике Ницше прямо указывает на ключевую роль понятия становления в его концептуальных построениях. Его антиметафизическая философия характеризуется как «<...> самая юная и самая радикальная из всех доселе бывших, настоящая философия становления, которая нисколько не верит в какое-либо “в-себе” и, стало быть, отказывает в праве гражданства как понятию “бытие”, так и понятию “явление” <...>» [цит. по: Свасьян, 1990, 794]. Фокусом ницшевской деструкции метафизики является устранение понятия бытия в пользу понятия жизни. «Бытие – мы не имеем никакого иного представления о нем, как “жить”»; «Бытие как обобщение понятия “жизни (дышать), “быть одухотворенным”, “желать”, “действовать”, “становиться”» [Ницше, 2005, 326]. «Бытие» так же, как «субъект», «Я», трактуются Ницше как основное предположение «метафизики языка», результат «веры в грамматику»; а возникновение языка уходит корнями в «рудиментарнейшую форму психологии» – в реальность инстинктов и аффектов. Бытие в качестве трансценденции устраняется, остается лишь имманентное становление – жизнь, тождественная воле к власти. «Цель», «единство», «бытие», «истина» образуют вымышленный мир, «примысленный», примешанный к жизни: «Общий характер мира извечно хаотичен» [Ницше, 1990, т.1, 583].

У Гегеля «жизнь» в философском значении – это жизнь сознания, становление – развертывание деятельности являющегося абсолюта, где система предстает как организация

становления. Для Ницше единство, система – фикции, становление равнозначно хаосу. «<...> В простом и собственном смысле для Ницше это слово [хаос. – Т. К.] означает “мир” в целом, неисчерпаемую, переливающуюся через край, неукротимую полноту себя-самого-созидающего и себя-самого-уничтожающего (п. 1067), в котором только и образуется и распадается закон и противоположность закону» [Хайдеггер, 2006, 492]. Понятие жизни-становления-хаоса неизбежно предполагает трансцендирование: воля к власти как основная черта сущего – постоянное самопреодоление, выход за границы любой устойчивой, ставшей формы. Становление у Ницше – это осуществление иррациональной воли к власти в противовес гегелевскому становлению как осуществление воли абсолюта к самопроявлению и абсолютному знанию. В так понятом трансцендировании нет никакого движения к трансцендентной цели и конституирования мира как единства, это «свершение жизни», осуществление избыточности воли к власти. Такое становление-трансцендирование Ясперс весьма точно обозначает как «пульсирующую имманентность» [Ясперс, 2004, 245]. Это абсолютная негативность, не создающая никаких устойчивых форм: «форма текуча, смысл еще более...» [Ницше, 1990, 2, 456]. Ницше недвусмысленно указывает на ключевую роль понятия становления в «мировой концепции», альтернативной метафизике и христианству. В записи 1887–1888 гг. (№ 708 «Воли к власти») приводятся наиболее важные концептуальные характеристики становления:

«1) Становление не имеет никакого конечного состояния, оно не упирается в какое-либо “бытие”».

2) Становление не есть кажущееся состояние; быть может, наоборот, *пребывающий мир есть видимость*.

3) Становление в каждый данный момент одинаково по отношению к своей ценности; <...> у него нет никакой ценности, ибо недостает чего-то, чем можно было бы измерить ее и в отношении него слово “ценность имело бы смысл» [Ницше, 2005, 391]. Эти характеристики демонстрируют то обстоятельство, что Ницше мыслит в русле «метафизики субъективности». Если бытие – фикция, иллюзия, созданная деятельностью сознания, то человек имеет дело всегда с феноменальным миром. Однако его противоположностью будет не ноуменальный «истинный» мир, а «феноменальный мир другого рода, “непознаваемый” для нас <...>» [там же, 320]. Именно поэтому во втором пункте подчеркнута, что становление – не кажущееся состояние. Об этом же свидетельствуют и другие записи: «Характер становящегося мира как неподдающийся формулировке <...>»; «Становящийся мир не может быть, в строгом смысле, “понятым”, “познанным” <...>» [там же, 294]. Иными словами, если бы сознание могло пробиться к миру, освобожденному от «человеческой примеси», он был бы бесформенным хаосом-становлением, лишенным смысла и цели. Третья характеристика говорит о том, что становление играет роль безусловного и безусловного в философии Ницше: «Становящийся мир есть как воля к власти безусловное» [Хайдеггер, 1993, 11], и, как таковой, не подлежит оценке. Напротив, именно «сама жизнь ценит через нас» [Ницше, 1990, т. 2, 576].

Однако, согласно Ницше, неизбежно возникает вопрос, который носит, по существу, трансцендентальный характер: «<...> нужно спросить себя, как могла (почему должна была) возникнуть иллюзия бытия <...>» [Ницше, 2005, 391]. Сравнивая «основные метафизические позиции» Ницше и Декарта, Хайдеггер указывает: «Для Ницше “бытие”, конечно, тоже представленность <...>» [Хайдеггер, 1993, 142]. Но как возможна эта представленность – предметность, упорядоченность, оформленность мира? У Ницше, как и у Гегеля, «новые

предметы» и формы продуцируются трансцендентальной субъективностью, трактуемой, однако, совершенно иначе. У Гегеля это продуцирование – «луч абсолюта», обретающего в становлении полноту самопроявления. У Ницше в деятельности трансцендентальной субъективности дает о себе знать жизнь-хаос-становление-воля к власти. Познанию «<...> должна предшествовать некоторая воля к созданию познаваемого; известного рода становление само должно создать *иллюзию сущего*» [Ницше, 2005, 294]. Согласно хайдеггеровскому толкованию бытия как представленности у Ницше, «<...> бытие как твердое и окаменевшее есть лишь отсвет становления, но необходимый отсвет» [Хайдеггер, 1993, 142]. В этом смысле предпосылкой продуцирования сознанием иллюзии бытия выступает само становление как воля к власти. В становлении-хаосе «напор», трансцендирование сочетается с тенденцией к постоянству, «устоянию» [Хайдеггер, 2006, 494]; сама жизнь сопротивляется исчезновению, нуждается в обеспечении постоянства. Последняя тенденция обнаруживается в практической потребности человека создать мир устойчивых форм, порядка, в котором возможен сам человек. Трансцендентальная субъективность, продуцирующая этот мир, выступает как деятельность интерпретации.

Если у Гегеля трансцендентальное познание человека-философа – «луч абсолюта», то у Ницше человек – «существо, желаемое Волей-к-власти» (М. Хайдеггер). В деятельности «измышляющего» разума* обнаруживается воля к власти как основная черта всего сущего: «Воля к власти интерпретирует <...>» [Ницше, 2005, 354]. Предположение о наличии интерпретатора «позади» интерпретации – одна из иллюзий метафизики, и «не есть ли всякое существование, по самой сути своей, *толкующее* существование» [Ницше, 1990, т. 1, 700]. И еще: «Вымышленный мир субъекта, субстанции, “разума” и т. д. необходим – в нас есть какая-то регулирующая, упрощающая, искусно разделяющая сила» [Ницше, 2005, 293]. Логизирование, схематизация хаоса предстают как интерпретация – по сути, творческая, художественная деятельность, воля к власти трактуется как творчество. «Искусство, мыслимое в самом широком смысле как созидающее начало (*das Schaffende*), есть первочерта всего сущего» [Хайдеггер, 2006, 74]. Если у Гегеля становление бытия как действительного целого происходит в движении рефлексии, «обращения сознания», то у Ницше становление как деятельность трансцендентальной субъективности – интерпретация, «видами» которой выступают и чувственное созерцание, и мышление.

Имманентность становления, абсолютная негативность трансцендирования, лишеного какой-либо структуры, не могли стать последним словом философии Ницше. Устранение бытия и трансцендентной цели ставят философа перед вопросом о возможностях человеческого существования в мире, который «течет как нечто становящееся, как постоянно изменяющаяся ложь» [Ницше, 2005, 342]. «Можно ли, изгнав из процесса представление цели, и несмотря на это, *все же* говорить “да” процессу? – Это было бы так только в том случае, если бы в пределах самого процесса, в каждое мгновение его, что-нибудь *достигалось* – и всякий раз одно и то же» [там же, 56]; «<...> становление должно являться оправданным в каждый момент» [там же, 390]. Такая возможность реализуется благодаря истолкованию становления как вечного возвращения того же самого. «Единственное избавление от этого всепожирающего Прошлого – мысль, что

*«<...> Прежде чем в обычном понимании по-мыслить, всегда надо творчески из-мыслить» [Хайдеггер, 2006, 505].

все прошедшее возвращается, т. е. циклическая временная конструкция, которая заставляет Бытие вращаться внутри самого себя» [Арендт, 2013, 388]. Жизнь, лишенная абсолютного предела, «заключительного *ничто*» (Ф. Ницше), может быть только кругом, постоянным повторением. Становление, истолкованное как вечное возвращение того же самого, приобретает указанные Шеллингом характеристики воления как прабытия – независимость от времени и вечность наряду с бесосновностью и самоутверждением. В широко известной записи, относящейся к 1886–1887 гг. (№ 617 «Воли к власти»), речь идет о значении идеи вечного возвращения в философии становления Ницше. «*Придать становлению характер бытия – вот в чем высочайшая воля к власти. <...> Что все возвращается – это наиболее тесное приближения мира становления к миру бытия: вершина созерцания*» [Ницше, 2005, т. 12, 287]. Здесь даны в сущностной взаимосвязи ключевые понятия философии Ницше: становление, воля к власти, вечное возвращение, бытие. Казалось бы, воля к власти как «никогда не иссякающее самопревозмогание» [Хайдеггер, 1993, 66] противоречит циклической концепции времени. Однако Хайдеггер показывает, что в учении о вечном возвращении того же самого «<...> Ницше объединяет два основных определения сущего, наличествовавшие от начала западноевропейской философии: сущее как постоянство и сущее как становление» [Хайдеггер, 2006, 404]. Эти определения восходят к «бытию» Парменида и «становлению» Гераклита. И все же, согласно Хайдеггеру, приводя к единству, исполняя основные позиции европейской философии и, тем самым, завершая ее, Ницше все же не возвращается к началу в подлинном смысле слова. Он трансформирует это начало в свете хотя и «перевернутого», но все же платоновского, противопоставления истинного и кажущегося миров

Невозможность полного возврата к началу заключается и в том, что оправдание целого и человеческого существования с помощью идеи вечного возвращения предполагает видение этого целого как проекции трансцендентальной субъективности, трактуемой в качестве деятельности интерпретации. В идее вечного возвращения того же самого соединяются два момента: и характеристика «сущего в целом» (М. Хайдеггер), и характеристика человеческого существования и предназначения. При этом именно задача самоопределения человека в становящемся мире определяет видение становления в качестве вечного возвращения того же самого. Запечатление на становлении характера бытия, максимальное приближение мира становления к миру бытия – это акт интерпретации, «вершина созерцания», фактически творческое деяние, требующее преобразования человеческого существования. Арендт называет этот акт умственным экспериментом [Арендт, 2013, 387], В. Иванов – этическим требованием, «императивом наивысшего усилия и достижения» [Иванов, 1996, 34], Г.-Г. Гадамер трактует вечное возвращение того же самого как «учение для людей, чудовищное требование для человеческой воли, которое уничтожает все его иллюзии о будущем и прогрессе» [Гадамер, 1988, 574]. Преобразование заключается, наряду с устранением трансценденции в любом ее варианте, в отказе от осуждения становящегося мира и полном его принятии, которое основывается на осознании себя «*наивысшим проявлением всего сущего*» [Ницше, 1990, 2, 750]. «*Всякая коренная особенность, лежащая в основе всего совершающегося и проявляющаяся во всем совершающемся должна была бы побудить человека, осознавшего ее как свою собственную особенность, торжественно благословить каждый миг мирового существования*» [Ницше, 2005, 57]. В *amor fati*, в «огромном и безграничном Да и Аминь», обращенным человеком к миру, сказывается существо самого становления как воли к власти, как самопреодоления, сочетающегося с «устоянием». По сути дела, акт интерпретации становления

как вечного возвращения того же самого – это остановка непрерывно утекающего в прошлое времени, прорыв к вечности. «Как “мгновение” мы определяем время, в котором будущее и прошедшее “сталкиваются лбами”, в котором сам человек, принимая решение, одолевает их и совершает их – тем, что находится в месте их столкновения, более того, сам *есть* это место» [Хайдеггер, 2006, 308]. Это решение как творческий акт, диктуемый самим становлением, волей к власти, выходит за рамки создания иллюзии бытия, необходимой для жизни в «кажущемся мире», а предстает как прорыв к подлинному бытию, к вечности, имманентной становлению. Согласно Ницше, вынести мысль о вечном возвращении под силу только сверхчеловеку – философу-художнику, именно на его долю выпадает решение задачи «быть многим и многосущим для умения стать *единым* – для умения прийти к *единому*» [Ницше, 1990, т. 2, 736]. Способ принятия мысли о вечном возвращении – «<...> непрестанность творчества; <...> впредь не униженное “все только субъективно”, но “Это и наше творение!”, будем же гордиться им!» [Ницше, 2005, 553]. Истолкование становления как вечного возвращения позволяет Ницше утвердить волю к власти как бытийную черту всего сущего и, в то же время, вернуть в философию упраздненное бытие в качестве опоры человеческого существования. «<...> Кажется, что в этой идее встречаются высшее напряжение активности и глубочайшая захваченность бытием» [Ясперс, 2004, 491]. Однако фактически «возвращение» бытия в качестве «вечности мгновения» (Ф. Ницше), мгновения творчества, позволяет оправдать становящееся бытие как проекцию трансцендентальной субъективности.

Заключение

Гегелевская трактовка понятия бытия как простой неопределенности, тождественной ничто, предполагающая понимание бытия как становления абсолюта, отождествление продуцирования трансцендентальной субъективности с волеием абсолюта, видение негативности и трансцендирования как «ритма» становления целого – таковы концептуальные моменты, характерные для гегелевской версии философии становления. Именно они образуют «радугу понятий», которая соединяет эту версию с философией становления Ницше. И у Гегеля, и у Ницше становление трактуется как *становление бытия*, опосредствованное деятельностью трансцендентальной субъективности человека. И у Гегеля, и у Ницше идея становления, понятая в первом случае как воля к осуществлению абсолюта, во втором – как осуществление воли к власти, оказывается неразрывно связанной с требованием самосознания и самоопределения человека. В первом случае становление как рефлекслирующее мышление соотнесено с трансценденцией – вечностью абсолютного духа, во втором становление-интерпретация – это «бестрансцендентное творчество» (К. Ясперс), ориентированное, однако, на вечное возвращение, выступающее в качестве трансценденции, «выраженной языком абсолютизированной имманентности» [Ясперс, 2004, 569]. В обоих случаях вечность оказывается имманентной времени, трансценденция – имманентной становлению, а бытие, понятое различным образом, выступает как источник смыслопорождения. В гегелевской и ницшевской версиях философии становления содержатся возможности дальнейшего движения мысли в неклассической философии. Одна из них – поиски бытия, новой трансценденции в философии XX в., инициированные Хайдеггером; другая – окончательный отрыв становления от бытия, имманенции от трансценденции и «торжество» трансцендентальной субъективности в деконструктивизме постмодернистской философии.

Библиография

1. Арндт Х. Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013. 517 с.
2. Бибахин В. На подступах к Ницше // Ницше и современная западная мысль. СПб., 2003. С. 290-329.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. 442 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1975. 452 с.
6. Иванов В.И. Ницше и Дионис // Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «серебряного века»: в 2 т. Минск: Алкиона-Присцельс, 1996. Т. 1. С. 23-36.
7. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
8. Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении девятнадцатого века. СПб.: Владимир Даль, 2002. 672 с.
9. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т.1. 829 с. Т. 2. 832 с.
10. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005. 880 с.
11. Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Культурная революция, 2005. Т. 12. 560 с.
12. Сергеев К.А., Слинин Я.А. «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания // Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Мысль, 1992. С. V–XLVII.
13. Свасьян К.А. Примечания // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 769-827.
14. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас (Очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991. 432 с.
15. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
16. Хайдеггер М. Бытие и время. Х.: Фолио, 2003. 503 с.
17. Хайдеггер М. Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2006. Т. 1. 608 с.
18. Хайдеггер М. Гегель. СПб.: Владимир Даль, 2015. 320 с.
19. Фаритов В.Т. Онтология трансгрессии. Г.В.Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы. СПб.: Алетейя, 2007. 442 с.
20. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы // Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 86-158.
21. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004. 632 с.
22. Gama L.E. History, Forgetfulness and Remembrance in Hegel and Nietzsche // ARETE Revista de Filosofia. 2007. Vol. XIX. № 1. P. 9-39.
23. Houlgate St. Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics. Cambridge, 1986. 300 p.
24. Legrand S. Proces et devenir chez Hegel et Bergson. De la nature a l'esprit. Lyon, 2001. P. 149-164.

Philosophy of becoming in versions of Hegel and Nietzsche

Tamara S. Kuzubova

Doctor of Philosophy, Professor,
Professor of the Department of Social Philosophy,
Ural Federal University,
620002, 19, Mira str., Yekaterinburg, Russian Federation;
e-mail: t.s.kuzubova@urfu.ru

Abstract

The article compares Hegelian and Nietzschean versions of the philosophy of becoming in the perspective of European thought movement from classical to non-classical paradigm. The idea of becoming is treated as the point of contact and, at the same time, repulsion of philosophical constructions of two German philosophers. Evaluations of Hegel's historicism are seen as an important moment in Nietzsche's philosophical self-definition. The New European metaphysics of subjectivity is presented as the common conceptual basis of both versions. It is shown that in both

Hegel and Nietzsche becoming is identical with the activity of transcendental subjectivity which is interpreted as reflection or "conversion of consciousness" in the former case and as interpretation in the latter. In both versions becoming as understood in this way turns out to be volition: Hegel's is the realization of the absolute's will to self-revelation and absolute knowledge while Nietzsche's is the realization of the wholly immanent will to power. It is stated that both Hegel's and Nietzsche's treatment of being as becoming generates the problem of human self-consciousness and self-determination, which is inseparably linked with the problem of time-eternity relation. Both versions of the philosophy of becoming contain the possibilities for the further movement of thought in non-classical philosophy. One of them is the search for being, a new transcendence in the philosophy of the 20th century, initiated by Heidegger; the other is the final separation of becoming from being, immanence from transcendence and the "triumph" of transcendental subjectivity in the deconstructivism of postmodern philosophy.

For citation

Kuzubova T.S. (2023) *Filosofiya stanovleniya v versiyakh Gegelya i Nitsshe* [Philosophy of becoming in versions of Hegel and Nietzsche]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 42-56. DOI: 10.34670/AR.2023.56.50.003

Keywords

Hegel, Nietzsche, becoming, being, transcendental subjectivity, reflection, interpretation, transcendent, immanent, time, eternity.

References

1. Arendt H. (2013) *Zhizn' uma* [The life of the mind]. St. Petersburg: Nauka Publ.
2. Bibikhin V. (2003) Na podstupakh k Nitsshe [On the approaches to Nietzsche] In: *Nitshe i sovremennaya zapadnaya mysl'* [Nietzsche and contemporary Western thought]. St. Petersburg.
3. Faritov V.T. (2007) Ontologiya transgressii. G.V.F. Gegel' i F. Nitshe u istokov novoi filosofskoi paradigmy [Ontology of transgression. G.W.F. Hegel and F. Nietzsche at the origin of the new philosophical paradigm]. SPb.: Aletya Publ.
4. Gadamer H.-G. (1988) *Istina i metod* [Truth and method]. Moscow: Progress Publ.
5. Gama L.E. (2007) History, Forgetfulness and Remembrance in Hegel and Nietzsche. *ARETÉ Revista de Filosofía*, XIX, 1, pp 9-39.
6. Hegel G.W.F. (1975) *Entsiklopediya filosofskikh nauk. T. 1. Nauka logiki* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. The Science of Logic]. Moscow: Mysl' Publ.
7. Hegel G.W.F. (1992) *Fenomenologiya dukha* [The Phenomenology of Mind]. St. Petersburg: Nauka Publ.
8. Heidegger M. (1993) *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and speeches]. Moscow: Respublika Publ.
9. Heidegger M. (2003) *Bytie i vremya* [Being and Time]. Kharkov: Folio Publ.
10. Heidegger M. (2006) *Nitshe* [Nietzsche]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ. Vol. 1.
11. Heidegger M. (2015) *Gegel'* [Hegel]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ.
12. Houlgate St. (1986) *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. Cambridge.
13. Ivanov V. I. (1996) Nitshe i Dionis [Nietzsche and Dionysus] In: *Fridrikh Nitshe i russkaya religioznaya filosofiya: Pervody, issledovaniya, esse filosofov «serebryanogo veka»: v 2 t. T.* [Friedrich Nietzsche and Russian Religious Philosophy: Translations, Studies, Essays by Silver Age Philosophers: in 2 volumes]. Minsk: Alkiona-Pristsel's Publ. Vol. 1
14. Jaspers K. (2004) *Nitshe. Vvedenie v ponimanie ego filosofstvovaniya* [Nietzsche. An introduction to understanding his philosophies]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ.
15. Kozhev A. (2003) *Vvedenie v chtenie Gegelya. Lektsii po Fenomenologii dukha, chitavshiesya s 1933 po 1939 g. v Vysshei prakticheskoi shkole* [Introduction to reading Hegel. Lectures on the Phenomenology of Mind given from 1933 to 1939 at the Higher Practical School]. St. Petersburg: Nauka Publ.
16. Legrand S. (2001) *Proces et devenir chez Hegel et Bergson. De la nature a l'esprit*. Lyon.

17. Lyovit K. (2002) *Ot Gegelya k Nitsshe. Revolyutsionnyi perelom v myshlenii devyatnadsatogo veka* [From Hegel to Nietzsche. The revolutionary turning point in nineteenth century thinking. Marx and Kierkegaard]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ.
18. Nietzsche F. (1990) *Sochineniya: v 2 t.* [Works: In 2 volumes]. Moscow: Mysl' Publ.
19. Nietzsche F. (2005) *Poln. sobr. soch.: v 13 t.* [Complete Works: In 13 volumes]. Moscow: Kul'turnaya revolyuciya Publ. Vol. 12.
20. Nietzsche F. (2005) *Volya k vlasti: opyt pereotsenki vseh tsennostei* [The will to power: the experience of reassessing all values]. Moscow: Kul'turnaya revolyuciya Publ.
21. Schelling F.W.J. (1989) *Filosofskie issledovaniya o sushchnosti chelovecheskoi svobody* [Philosophical studies on the essence of human freedom] In: *Soch. v 2 t.* [Works: In 2 volumes] Moscow: Mysl'. Vol. 2.
22. Sergeev K.A., Slinin Ya.A. (1992) «Fenomenologiya dukha» Gegelya kak nauka ob opyte soznaniya [Hegel's "The Phenomenology of Mind" as a Science of the Experience of Consciousness] In: Hegel G.W.F. *Fenomenologiya dukha* [The Phenomenology of Mind]. St. Petersburg: Mysl' Publ.
23. Solov'ev E.Yu. (1991) *Proshloe tolkuet nas (Ocherki po istorii filosofii i kul'tury)* [The Past Interprets Us (Essays on the History of Philosophy and Culture)]. Moscow: Politizdat Publ.
24. Svas'yan K.A. (1990) *Primechaniya* [Notes] In: Nietzsche F. *Soch.: v 2 t.* [Works: In 2 volumes]. Moscow: Mysl' Publ. Vol. 1.