

В данный момент в ракурсе построения этой глобальной стратегии идет прогнозный поиск, в центре которого находятся те действия, которые должен предпринять человек для обеспечения коэволюционного развития общества, техники и природы. При всей значительности технических достижений только социальное и духовное раскрепощение человека делает его подлинно свободным, техника важна не сама по себе, а лишь в той мере, в какой она способствует улучшению образа жизни людей, развитию творческих способностей индивида, реализации внутреннего богатства личности.

Чтобы выбраться из кризисов, порожденных техногенной цивилизацией, обществу придется пройти сложный этап духовной революции. Придется вырабатывать новые ценности. Надо менять отношение к природе: нельзя рассматривать ее как бездонную кладовую, как поле для переделки и перепланировки. Такой психологический переворот невозможен без значительного усложнения логического мышления каждого индивида и перехода на новую модель поведения большинства человечества. Но, с другой стороны, он невозможен и без кардинальных изменений отношений внутри общества — без новых норм морали, без новой организации микро- и макросоциума, без новых взаимоотношений между разными социумами¹.

Предстоит изменить сложившуюся веками структуру производства, уменьшив в ней удельный вес добывающей промышленности, загрязняющей почву и грунтовые воды; перейти от углеводородной энергетики к ядерной; заменить автомобильный и авиационный транспорт, работающий на жидком топливе, иным, экологически чистым; существенно перестроить всю химическую промышленность, минимизировать загрязнение ее продуктами и отходами.

Отношение людей к природе должно строиться не на противопоставлении — «мы» и «все остальное», а на понимании того, что и «мы», и «все остальное» суть равноправные пассажиры корабля под именем «Земля». В индивидуальном и общественном сознании должны появиться и закрепиться многочисленные «табу» в отношении природы — своеобразный экологический императив, требующий соразмерения потребностей мирового социума и каждого человека с возможностями экосферы.

От переводчика

Марк Постер принадлежит к тому поколению американских интеллектуалов, которые на рубеже 1960-1970-х гг. начали активно знакомиться с новейшими веяниями в европейской философии. В начале 1970-х гг. Постер принимал участие в деятельности полупрофессионального журнала «Telos», издаваемого в Буффало молодыми сотрудниками Нью-Йоркского университета и славившегося своими левацкими настроениями. Летом 1973 г. Марк Постер посетил Париж и увлекся европейской философией не на шутку, вскоре став одним из самых значительных в США специалистов по «французской теории».

«Экзистенциальный марксизм в послевоенной Франции», самая известная его книга, была опубликована в 1975 г.¹ О её целях сам он пишет в предисловии: «Моя цель при написании настоящей работы заключалась в том, чтобы проследить доминирующую в современной французской социальной мысли тему взаимосвязи марксизма и экзистенциализма. Я утверждаю, что эти две доктрины сошлись в работах Сартра и группы "Аргумент", положив начало социальной теории "новых левых". Начиная с периода после окончания Второй мировой войны, когда марксизм и экзистенциализм были конкурирующими учениями, я описал движение Сартра и его круга к марксизму, а также отход марксистов от сталинизма². Но помимо этих, чисто научных, целей, было и ещё кое-что: Постер не изменяет своим «левым» убеждениям и продолжает дело, которое он начал в юности и в котором ориентиром для него стали революционные настроения французских интеллектуалов. «Читатель заметит, что я сочувственно отношусь к деятельности экзистенциальных марксистов, хотя и не являюсь приверженцем ни одной из их теорий. Я разделяю их убеждение в необходимости радикального реструктурирования общественных отношений и институтов в развитом индустриальном обществе, в особенности я убеждён в ценности их призыва пересмотреть характер гуманитарных наук. Изучение их позиций привело меня к мысли об ограниченности интеллектуалистской истории, однако в настоящей работе я не стал

* Перевод выполнен по изданию: Poster M. Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser. Princeton, 1975. Chapter I. The Hegel Renaissance. P. 3-35.

¹ Poster M, Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser. Princeton, 1975.

² Ibid. P. VII.

¹ Степин В.С. Перспективы цивилизации: от культа силы к диалогу и согласию // Этическая мысль. М., 1992.

выходить за пределы традиционной методологии. Наконец, я надеюсь, что изучение теоретического развития французских мыслителей будет интересно всем, кто обеспокоен сегодняшним состоянием социальной теории в гуманитарных науках, и тем, кто вступает в теоретическую конфронтацию с существующим положением вещей в Соединённых Штатах»¹.

Ценность книги М. Постера для российского читателя можно было бы определить следующим образом: в то время как у нас хорошо знакомы с «немецким» Гегелем, т.е. с тем, которого мы знаем в интерпретациях Фейербаха и Маркса, Гегеля «французского», т.е. Гегеля Кожева и Ипполита, у нас знают плохо. Между тем, именно философии Гегеля обязаны многими своими идеями французские марксисты, экзистенциалисты и даже (в какой-то, хотя не столь уж и малой степени) структуралисты. Экзистенциализм Ж.-П. Сартра в России давно знают и любят. Однако (мы позволим себе, быть может, чересчур смелое замечание) эти «экзистенциализм» и «Сартр» носят фрагментарный характер. Во-первых, у нас бытует школьное и довольно пошлое представление об «экзистенциализме» как некоем туманном антропологизме, отягощенном сентиментальными переживаниями по поводу «заброшенности» и «покинутости» — в самом бытовом смысле. Это одна из крайностей, тем более удивительная, что у нас уже есть отличный перевод «Бытия и Ничто». Другая заключается в понимании Сартра как тёмного и путаного хайдеггерианца — и это крайность тех, кто дал себе труд осилить только что упомянутую работу, действительно, довольно невразумительную, проливающую некоторый свет на «ничто», но «бытие» делающую совершенно непрозрачным. Книга Постера предлагает нам третий подход — подход и приближение к Сартру не через Кьеркегора и Хайдеггера, но через Гегеля, каким его изобразили Кожев и Ипполит.

То, что «французский Гегель» приходит к нам из Америки, не должно смущать читателя. Книга Постера, не лишённая недостатков и в каких-то моментах, быть может, несколько поверхностная, может служить не исчерпывающим исследованием по заявленной теме, но популярным предисловием к внимательному чтению самих Кожева и Ипполита, которые, право же, того заслуживают. Впрочем, мы предлагаем перевод не всей книги, а лишь её сравнительно краткого фрагмента, и рассматривать его можно лишь как приглашение к чтению.

Гегелевский ренессанс: движение к философской антропологии

1. Гегель во Франции

Неожиданная популярность Гегеля в среде французской интеллигенции после Второй мировой войны обозначила разрыв с традиционным мышлением. В 1830—1840-х гг., когда германская мысль доминировала,

¹ Ibid. P. VIII.

французские интеллектуалы уделяли Гегелю самое незначительное внимание. Даже такой мыслитель, как Огюст Конт, с его грандиозным видением всеобщего развития человечества, которое многие сравнивают с гегелевским, не был осведомлён о своём коллеге с востока¹. О полном отсутствии интереса к Гегелю как у академических философов, так и у интеллектуалов говорил ещё в 1931 г. историк философии и науки Александр Койре. В отличие от Германии, Англии и Италии, во Франции не было никаких гегельянских школ, никаких значительных последователей Гегеля и, конечно, не было никакого серьёзного изучения Гегеля во французских университетах².

Лишь нестандартно мыслящие интеллектуалы вроде сюрреалиста Андре Бретона и кружка молодых марксистов в 1920-х гг. воздали должное немецкому диалектику. Среди причин, которыми Койре объяснял отсутствие интереса к Гегелю, были тёмный язык гегелевских сочинений, сильные позиции картезианской и кантовской философских традиций, протестантизм Гегеля, но, прежде всего — скептицизм французов по отношению к «жёсткому отождествлению логического синтеза и исторического становления»³. Для французских рационалистов, напротив, история всегда выступала независимо от вечных, неподвластных времени разума и логики. Как можно в такой ситуации объяснить резкий поворот к Гегелю в 1940-х гг.?

В глазах тех, кто обратился к Гегелю, катастрофическое поражение Франции в 1940 г. дискредитировало либерально-буржуазные интеллектуальные и политические традиции, оставив нацию в концептуальном вакууме. Единственная нравственная сила, остававшаяся во Франции накануне Освобождения, исходила от движения Сопротивления, в котором доминировали политически прогрессивные группы. Как отмечает Анри Лефевр, после Освобождения уже не осталось мысли, которая признавала бы себя буржуазной⁴. Опыт войны и Сопротивления «преобразовал основные устремления интеллектуальной жизни во Франции: тематику рефлексии, проблемы, концепции и отношения»⁵. После 1944 г. всё устремилось к ко-

¹ Frank Manuel, *Prophets of Paris* (N.Y., 1965) 287. {Здесь и далее ссылки М. Постера. Авторскую систему ссылок мы оставили без изменений - А.Д.}

² Alexandre Koyré, «Rapports sur l'état des études hégéliennes en France», *Revue d'histoire de la philosophie*, 5:2 (April-June, 1931) 147. О недостаточном изучении Гегеля во французских университетах до 1940 г. писал также известный феноменолог Микель Дюперен: «Actualité de Hegel», *Esprit*, 16:148 (Sept, 1948) 396. Исключением, подтверждающим правило, был Люсьен Херр, занимавшийся изучением философии Гегеля в «Эколь Нормаль» до 1914 г. См. также: Cf. Jean Duvignaud, «France: the Neo-Marxists» in L. Labeledz, éd., *Revisionism: Essays on the History of Marxist Ideas* (N. Y., 1962) 314; кроме того, А. Лефевр и Н. Жутерман в 1939 г. опубликовали отдельные переводы: *Morceaux choisis de Hegel* (Paris, 1939).

³ Koyré, *op. cit.*, 150. Цит. по: Leon Brunschvicg, «Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale» (Paris, 1927) Vol. 1, 397.

⁴ Henri Lefebvre, «Le Marxisme et la pensée française», *Les Temps Modernes*, 13:137-138 (July-Aug., 1957)110-111.

⁵ Ibid., 106.

ренному обновлению — социальному, политическому и интеллектуальному. Социализм и коммунизм, объединившись, стали голосом большинства, а интеллектуалы приняли мысль о неизбежных радикальных социальных преобразованиях. Во времена полных надежды (сменившейся в конце концов разочарованием) послевоенных лет «решающим философским событием» было открытие гегелевской диалектики¹. Таким образом, существовала прямая зависимость между крахом старого буржуазного мира, ожиданиями социализма и появлением интереса к Гегелю.

Возродившийся интерес к Гегелю был направлен, прежде всего, на «Феноменологию Духа»² и, в несколько меньшей степени, на его ранние работы. Интеллектуалы — католики, марксисты, экзистенциалисты, феноменологи и преподаватели философии — обсуждали Гегеля, погружаясь в систему мысли, чуждую традиционным установкам. Усвоение «Феноменологии» стало пунктом особенно резкой конфронтации между марксизмом и экзистенциализмом. Все чувствовали, что чтение Гегеля может распутать давний спор между материалистами и идеалистами и инициировать совершенно новое направление исследований. Изучение проникновения Гегеля во Францию предоставляет нам возможность понимания нового интеллектуального синтеза. Задача представления «Феноменологии» широкой аудитории, демонстрации мощи и проницательности этой книги выпала двум мужам: русскому эмигранту Александру Кожеву и Жану Ипполиту. Работая каждый сам по себе, эти два философа переводили Гегеля, читали лекции о нём и публиковали пространные комментарии к «Феноменологии», проливая на неё свет и предоставляя публике возможность ознакомиться с новым типом мышления и понимания мира. Во французской мысли, прямо или косвенно вдохновлённой гегелевским ренессансом, произошло много важных событий. Изучение «Феноменологии», предпринятое Кожевым и Ипполитом, стало интеллектуальным источником для обновления марксизма, сартровского экзистенциализма и, возможно, даже для структурализма 1960-х³.

Сильнейшее влияние «Феноменологии» по-разному выражалось в различных областях французской интеллектуальной жизни. И всё же несомненно, что Гегель, сам будучи идеалистом, заложил основания критики отдельных аспектов идеализма. В Гегеле французы нашли противоядие против идеалистической тенденции неисторического представления о понятиях. Акцентирование «Феноменологией» историчности разума и в то же время рационализация истории обусловили её значимость. Теперь католики могли избежать томизма, марксисты — выступить против сталинизма, а экзистенциалисты — дать бой неокантианству. Бесплодный рационализм ака-

¹ *Ibid.*, 114.

² Henri Niel, «L'interprétation de Hegel», *Critique*, 18 (Nov., 1947) 427.

См. The structuralist, Jacques Lacan, *The Language of the Self*, trans. A. Wilden (Baltimore, 1968) 192-196, 218-219, 306, 308. Эти ссылки мы заимствуем из работы Уилдена о влиянии кожевского прочтения Гегеля на Лакана.

демической философии ничего не мог противопоставить гегелевской философии отчуждения в истории, его диалектике и феноменологии сознания. По-видимому, Гегелю удалось найти ключ к загадке дуализма субъекта и объекта, того, что есть, и того, что должно быть, истории и онтологии, индивида и общества, науки и гуманизма, знания и действия. Так, например, Мерло-Понти с энтузиазмом говорит: «Все великие философские идеи последнего столетия берут своё начало в Гегеле: философия Маркса и Ницше, феноменология, немецкий экзистенциализм и психоанализ; именно Гегель взялся за исследование иррационального, позволившее расширить границы разумного, что и остаётся главной задачей нашего столетия»¹.

Кроме того, «Феноменологию» Гегеля можно было использовать и в борьбе с консерватизмом европейской социальной мысли первых трёх десятилетий века. Наука об обществе стремилась продемонстрировать, что *по самой природе вещей* демократия — недостижимый идеал, что социальный порядок нуждается в элитах, институтах принуждения и иррациональных идеологиях. Социальная теория в руках Дюркгейма, Парето, Вебера и Михельса вскрыла иррациональность современного общества, разрушающую все упования на радикальную демократизацию². Парето привлёк внимание к значимости иррациональных эмоций в политике и непрерывной «циркуляции элит», не имеющей отношения к деспотической власти; Дюркгейм пришёл к выводу, что аномия, или моральная дезориентация, была результатом разрушительного рационализма, разделения труда и распада традиционных деревенских общин; Вебер мрачно пророчествовал о бездуховном, погрязшем в рутине, разочарованном мире, возникающем, как это ни парадоксально, благодаря «рационализации» социальных институтов и отношений³. Эти теоретики социологической мысли не говорили о практических путях преодоления раскрытых ими зол⁴. Они считали, что история иррациональна; социальные конфликты нельзя разрешить посредством рационального мышления, поскольку общество действует вслепую и неразумно.

Французские интеллектуалы видели в Гегеле ответ на консерватизм этих идей. Марксисты и экзистенциалисты читают «Феноменологию» как критику представления об антитетичности разума и истории. Ошибка социологов кроется в их методологии и теории познания. Их идеализм располагает познающего вне области познания, вне истории. Мерло-Понти сето-

¹ *Sense and Non-Sense* (Evanston, Ill., 1964) 63. В этой работе переводы наши, за исключением тех случаев, где заглавие даётся по-английски. Все выделения содержатся в тексте оригинала, за исключением особо обозначенных случаев.

² H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Réorientation of European Social Thought: 1890-1930* (N.Y., 1958).

³ Cf. Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, trans. Jeremy Shapiro (Boston, 1968) 201-226. Этот автор приходит к подобному заключению, проделав глубокий критический анализ веберовской категории «рационализации».

⁴ J. Freund, *The Sociology of Max Weber*, trans. M. Ilford (N.Y., 1969) 85.

вал, что «Дюркгейм рассматривает социальное как реальность, внешнюю по отношению к индивиду, объясняя это тем, что она по отношению к индивиду есть то, чем он должен стать»¹. Это представление об обществе как о чём-то внешнем по отношению к индивиду разделяли Вебер и Парето. Оно не позволяет постичь индивида через сеть интерпретационных интеракций и сводится к утверждению привилегированного положения индивида, с одной стороны, и к оправданию социального принуждения — с другой. Оторвавшийся от области исторических событий, заслоняемых областью разума, теоретик-социолог оказывался по ту сторону истории и разума. Во французском прочтении, Гегель учил, что, если бы рассудочно мыслящий теоретик обратился к истории, объект его исследования, отчуждённый, «иррациональный» Другой, подвергся бы интериоризации и обнаружил свою глубинную рациональность². А иерархические и иррациональные установки в гегельянской перспективе оказались бы историческими искажениями, свойственными человеческой природе и отнюдь не неизменными. Установления и идеи, казавшиеся следствием таинственных и случайных общественных явлений, оказались бы открыты для разума и для изменений. Противоречия социальной реальности оказались бы закономерно взаимосвязанными, а не разделёнными оппозицией. Гегель настаивал на взаимосвязи всех частей с целым, на взаимозависимости отдельных областей социального опыта³. То, что было противоречием для идеалистического рационализма, стало постижимым в исторической диалектике гегелевской мысли. Эта тема просматривается в неоднозначном прочтении Гегеля Кожевом.

2. Кожев: От Господ и Рабов к Свободным Труженикам

Александр Кожев, ещё недавно занимавший высокий пост в структуре Общего Рынка, основал локальный, но очень мощный культ Гегеля в Высшей Практической Школе, где он читал лекции по «Феноменологии» с 1933 по 1939 гг. Многие светила французской интеллектуальной жизни регулярно посещали семинары Кожева по Гегелю. Реймон Арон, Морис Мерло-Понти, Р.П. Фессар, Реймон Кено, Жан Дезанти, Жорж Батай и Жак Лакан, известные либералы, экзистенциалисты, католики, писатели, коммунисты, сюрреалисты и структуралисты с жадностью приобщались к новому типу мышления. Говорили даже, что сам Жан-Поль Сартр записался на эти курсы, хотя никто не мог упомянуть, чтобы он ходил на семинары. Многие писатели-остряки, особенно умеренные либералы и марксисты из компартии, высмеивали необычайное воздействие кожевских лекций на слушателей. Например, Жан Дезанти, позже «обратившийся» в сталинистскую идеологию, пытался стереть из своего прошлого интерес к кожевскому Гегелю:

¹ *Sense and Non-Sense*, trans. by Dreyfus and Dreyfus (Evanston, Ill., 1964) 89.

Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Paris, 1946) i, 26. Hereafter cited as *Genèse*.

Henri Lefebvre, «Marxisme et sociologie», *Cahiers internationaux de sociologie*, 4:3 (1948) 56.

«В то время (1936 г.) мы были молодыми студентами-коммунистами. Для многих из нас марксизм оставался чем-то внешним и чуждым. Конечно, мы читали Маркса и Энгельса. Но мы подходили к ним как к властителям дум прошедшей эпохи, сохраняя интеллектуальную дистанцию от их работ... Поэтому, увлечёвшись лекциями Александра Кожева, который освобождал меня от старого рационалистического образования, я обрёл самого себя. Обретя новую мистерию Разума, я отринул "теологический" авторитет, которым оно до сих пор было в моих глазах. И поскольку я находился под влиянием Леона Брюнсвика, от размышлений над трудностями кантианства я не замедлил постепенно переместиться к "философии существования", рассчитывая, что это поможет мне уйти от безжизненности и противоречий "вульгарного" рационализма...»¹.

Хотя Дезанти и не принял кожевскую версию Гегеля, он признавал, что эти лекции действительно помогли ему преодолеть «официальную философию» кантианского рационализма. Ещё более критически отзывался о Кожеве либерал Эме Патри. По его мнению, повальное увлечение Гегелем чересчур преуспело в продвижении оказавшего не самое благотворное влияние тевтонского радикализма:

«Кожев — неведомый Учитель, догма которого в современном мире обрывается, зачастую неожиданно, подвидом "царства духа", приспособленного для прогрессивной интеллигенции. В предвоенные годы во Франции она передавалась из уст в уста группе людей, которые, в свою очередь, взяли на себя задачу обращения других, и т.д. ... Учение Кожева в ту эпоху стало духом времени»².

Семинар Кожева по Гегелю остался интересным, но малоизвестным моментом французской истории мысли; исключение составила публикация в 1947 г. конспектов его лекций, собранных и отредактированных Реймоном Кено. Конспекты были изданы вместе со статьёй Кожева об отношениях Господина и Раба, а также его лекцией под названием «Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la phénoménologie de l'esprit»³. Книга выдержала много переизданий и появилась на английском языке в сокращённом виде в 1969 г.

С точки зрения Кожева, гегелевская «Феноменология духа» была ответом на либерально-буржуазную метафизику и политику. Ответы Гегеля на вопросы «что такое человек?», «как человек становится социальным?», «каковы возможности развития человека в обществе?» были революционными. Либерально-буржуазная мысль, от Локка до Дж. С. Милля, основывалась на абстрактном понимании человека, постижении его вне зависимости от общества. В либеральной традиции антиисторическая и статическая природа человека подвергалась рациональному осмыслению, преимущест-

¹ «Hegel, est-il le père de l'existentialisme», *La Nouvelle critique* 54-56, p. 92.

² Цит. по введению А. Блума в *Introduction to the Reading of Hegel by Alexandre Kojève*, trans. J. Nichols (N.Y., 1969) vii.

³ Сам Кожев публиковался очень мало. Среди его редких публикаций стоит отметить рецензию на книгу Анри Ньеля о концепте медиации у Гегеля: «Hegel, Marx et le Christianisme», *Critique* 3 and 4 (1947-4948) 339-366.

венно в буржуазном духе, а общество рассматривалось как гармоничный консенсус. Превращая историю в самооправдательную мифологию буржуазного общества, либерал стирает сложное развитие человечества, оставляя на его месте лишь буржуазную форму и проецируя её на прошлое. Рациональный буржуа является, подобно Минерве, полностью сформированным, а все другие типы и формы человечества элиминируются. Лишь буржуа, усмирённый к накоплению богатств, является подлинным человеком¹.

Согласно Кожеву, у Гегеля понятия либерализма подверглись непреклонному отрицанию, что заложило основания для марксова понятия классовой борьбы². По Кожеву, «Феноменология» сосредоточена на философской антропологии, на саморазвитии человека, его самопознании и его исторической и временной природе: всё это основано на диалектике Господина и Раба. Первый «момент» человеческой реальности, первая структура человеческого сознания является простым созерцанием вещей, всего внешнего, без самосознания. Эта структура сознания включает ощущение, восприятие и примитивное сознание. Человек ещё не конституирован как субъект; пассивного созерцания, по Гегелю, недостаточно для конституирования самосознания. Только желание, присущее субъекту, побуждает человека к познанию его собственной сущности, забрасывая его в драму истории, представляющую собой гуманизацию человека и природы³. Желание становится прежде всего не желанием вещи, но желанием желания, иными словами, желанием познания специфически человеческой реальности. Короче говоря, чтобы возникло человеческое желание, индивид нуждается в другом индивиде, позволяющем ему постичь своё желание и поместить его в человеческой реальности. Таким образом, этот важный акт, конституирующий человека как вид, требует взаимодействия между людьми. «...Реальный и подлинный человек есть результат его взаимодействия с другими...»⁴ Таким образом, человек изначально является социальным и историческим.

Признание человеческого желания было бы невозможно без борьбы не на жизнь, а на смерть между людьми⁵. Закономерно, что для того, чтобы люди признали человеческое достоинство друг друга, они должны рисковать своим физическим существованием. Только тогда, когда люди борются друг с другом за престиж — не ради самосохранения и не ради богатства, — можно признать как таковое желание признания человеческого достоинства. Таким образом, взаимоотношения между людьми начались с борьбы за престиж. Гегель увязал в этом моменте рождение человека исто-

¹ См. С. В. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (N.Y., 1964).

² См. Dick Howard, «On Deforming Marx», *Science and Society*, 33:3 (Summer-Fall, 1969) 358-65.

³ Alexander Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, ed. by R. Quéneau (Paris, 1947) 8-13. In English, Bloom edition, *op. cit.*, 3-7. Это издание содержит много интересных в политическом отношении материалов середины 1930-х гг.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, 15: in English, 8.

рического и человека общественного. Повсюду в «Феноменологии» человек, история и общество тесно взаимосвязаны. Не было никакого абстрактного человека, изолированного наподобие Робинзона Крузо, обращаясь к которому специфические атрибуты буржуазности можно было бы выявить и освятить как вечную природу человека. По Кожеву, Гегель раз и навсегда покончил с оценкой собственного племени, собственной нации, собственного класса как изображения человечества в целом. Однако здесь, в кожевском изображении войны не на жизнь, а на смерть, присутствовала определённая опасность прославления насилия. Он приблизился к онтологизации этого момента «Феноменологии», чреватой поворотом к фашизму.

Импlications отношений Господина и Раба идут и ещё дальше. Смертельная борьба за престиж, как это ни парадоксально, в действительности не могла закончиться смертью. Со смертью прекратились бы отношения признания, и человек регрессировал бы к животному состоянию. Борьба должна была закончиться установлением перманентных отношений между противниками: победитель становится Господином, или автономным сознанием, а побеждённый, который отказался рисковать своей жизнью в этой борьбе, — Рабом, или зависимым сознанием. Человеческое общество отныне составлялось из господ и рабов, аристократов и крестьян-слуг, управляющих и управляемых: это контрастное общество, ничем не напоминающее сказку о счастливом и всех устраивающем общественном договоре. Но человеческое развитие не остановилось на иерархическом обществе, поскольку диалектическое разворачивание истории продолжалось.

Отношения между господами и рабами имеют двусторонний характер, поскольку сознание одних формируется другими. Господин и Раб не были социальными атомами, один из которых «лучше обеспечен» и занимает доминирующую позицию, а другой «менее обеспечен» и зависим. В любых отношениях доминирования человеческая сущность, как управляющая, так и управляемая, подвергается искажению. Господин фактически был обязан Рабу своим статусом Господина; как в обществе, так и в глазах Раба он был Господином лишь потому, что владел рабами. Хуже того, Господин не мог достигнуть признания, за которое он изначально боролся, потому что признавал его только Раб, к которому он относился как к недочеловеку. По выражению Кожева, Господин оказался в «экзистенциальном тупике». Ему нужна была автономная личность, которая признала бы его желание быть человеком, но вместо этого свободного признания у него было только сервильное, вынужденное признание Раба¹.

Ирония гегелевской диалектики Господина и Раба заключается в том, что именно Раб выводит человеческую сущность на более высокий уровень самореализации, — из этого представления Маркс вывел своё понимание пролетариата как освободителя человечества. В обществе господ и рабов Господин

¹ *Ibid.*, 25: in English, 19.

оказывается в тупике, в котором его человеческая сущность не может достичь ни признания, ни удовлетворения. Раба также не устраивает его положение, поскольку Господин его угнетает и эксплуатирует. Однако в отличие от Господина Раб не имеет никакого престижа и потому готов к «переменам, трансцендированию, трансформации, преобразованию»¹. Именно Раб есть тайный двигатель истории, а его стремление к освобождению от угнетения — основание всечеловеческого движения к обретению человеческой сущности. «Сбывшийся, абсолютно свободный человек, полностью удовлетворённый тем, что он есть, человек, становящийся в своём удовлетворении, — это Раб, "преодолевший" своё рабство. Если праздное Господство — это тупик, то трудящееся Рабство, напротив, выступает источником всякого человеческого, социального, исторического прогресса. История — это история трудящегося Раба»². Несомненно, что Кожев здесь расцвел Гегеля своим собственным марксизмом, сделав его защитником рабочего класса в большей степени, чем он был им на самом деле. Однако Кожев предложил не более, чем сложное понятие Раба, которое сам Маркс нашёл в «Феноменологии духа» Гегеля достаточно ясным. В тотальном терроре господского закона раб открывает свою человеческую сущность как отрицаемую и отчуждённую. В своём стремлении преодолеть эту отчуждённость он должен подвергнуться процессу само-трансформации, который готовит его к свободе, и ключ к этому преобразованию Раба — труд.

Раб производил, а Господин потреблял. Раб трудился, не получая вознаграждения, в то время как малейшая прихоть Господина удовлетворялась без всяких усилий с его стороны. Раб был вынужден подавлять и сублимировать свои желания. Таким образом, рабочий стал цивилизованным, или буржуазным, научившись управлять своими желаниями и в этом процессе достигнув контроля над природой. Субъективно рабочий учился направлять свою энергию на достижение определённой цели, состоявшей в обретении самости, объективно же он создавал продукты, способствующие достижению его цели и дающие власть над природой³. Читаем комментарий Кожева:

«...Работающее сознание приходит, следовательно, этим путём к созерцанию самостоятельного бытия как себя самого. Продукт труда — это произведение трудящегося. Это осуществление его замысла, его идеи... Благодаря труду и только труду человек становится человеком объективно, на самом деле... Только благодаря труду человек является сверх-природным реальным сущим, осознающим собственную реальность; как трудящийся он есть "воплощённый" Дух, исторический "Мир", "объективированная" История»⁴.

¹ *Ibid.*, 27; in English, 22.

² *Ibid.*, 26; in English, 20.

³ *Ibid.*, 29; in English, 24.

⁴ *Ibid.*, 30; in English, 25. (Кожев А. Введение в чтение Гегеля (Лекции о Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе). Пер. А.Г. Погоняло. СПб.: Наука, 2003. С. 33-34.)

В своём описании отношений Господина и Раба Кожев, впрочем, не говорит об уникальности пролетариата в марксистском смысле.

В истории европейской мысли гегелевский концепт труда стал важным поворотным пунктом¹, от которого будет отталкиваться Маркс. Аристократическая греческая философия, особенно Аристотель, закрепила труд как занятие, достойное несвободных людей. Да, вообще говоря, и христианская Церковь, признавая некоторую ценность за человеческой работой, помешала труд в контекст падшего мира — как наказание за грехопадение². Позже Реформатская церковь Кальвина находила в труде что-то привлекательное, но не приписывала ему самостоятельную ценность. В XVII и XVIII вв. аскетический дух либерализма предпочитал трудовое человечество праздному и паразитическому аристократизму. Главный представитель экономического либерализма, Адам Смит, которого читал Гегель, нашёл в труде ключ к благосостоянию наций. В глазах многих просвещённых интеллектуалов труд стал нравственной ценностью. Однако для радикального крыла философов переоценка труда исходила из инструментальных, внешних результатов, а не из процесса как такового. Труд был рациональной ценностью, приносящей пользу обществу, контролирующей природу и ведущей человечество к процветанию. Гегель развил это либеральное представление, связав труд с важнейшей характеристикой человеческого развития — свободным сознанием. Не в накоплении денег, не в технических открытиях, несущих «прогресс», а в создании объекта увидел он сущность человека и его самоопределение, выраженные и объективно реализованные. Труд помог Рабу преодолеть страх, столкнув его с миром, открытым для его разума, дав ему надежду на освобождение, сделав его способным осознать силу своей мысли. По словам Кожева, «Человек приходит к истинной самостоятельности и подлинной свободе лишь через Рабство, лишь преодолев страх смерти, потрудившись на другого...»³. Обобщая, можно сказать, что Кожев внушал своим французским студентам 1930-х гг. мысль о том, что Гегель развивал революционную социальную теорию⁴, в которой рабочий класс играл центральную роль для *Aufhebung* (диалектического снятия) авторитарного общества и его превращения в свободное общество, причём рабочие представляли собой «абсолютную негацию» мира господ⁵.

¹ См. Pierre Naville, *De l'Aliénation à la jouissance* (Paris, 1957) 9-58.

² См. Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches* (N.Y., 1960) 1,000.

³ Kojeve, *op. cit.*, 32; in English, 27. (Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 36.)

⁴ Влияние Кожева распространялось на столь многие области гуманитарных исследований, что едва ли стоит прибегать к тем или иным отсылкам. Впрочем, приведём в пример историка литературы, сартрианца Сержа Дубровски (*Corneille et la dialectique du héros* (Paris, 1963)): «Гегель, впервые в истории философии, предпринял систематическое исследование отношений с Другим и придал ему фундаментальное значение...» (92). Ср. также 502ff, где Дубровски пытается применить диалектику Господина и Раба к анализу героев Корнеля.

⁵ *Ibid.*, 33; in English, 29.

В то же время, Кожев в «Феноменологии» выделил отдельные стадии сознания в отношениях Господина и Раба¹. Диалектику самотрансформации человека Кожев рассматривал как субъективный процесс признания. Каждый момент становления не тождествен другим, но, по существу, представляет собой стадию в развитии борьбы за признание. Таким образом, Кожев акцентировал те аспекты гегелевской мысли, которые вели к марксизму и экзистенциализму. Мы уже отмечали, что борьба за признание стала источником для марксистского представления об исторической роли пролетариата. Сходным образом кьеркегоровская субъективность в кожевском понимании отношений Господина и Раба была выдвинута на первый план. Кроме того, Кожев утверждал, что хайдеггеровское понимание человека как бытия-в-мире также фундировано в «Феноменологии».

Кожевская тема борьбы за признание пришлась очень кстати французским марксистам и экзистенциалистам в их антиметафизических устремлениях. И марксисты, и экзистенциалисты узнали из кожевского прочтения Гегеля, что нет никакой необходимости располагать в исходной точке мышления понятие тотального присутствия, исходя из которого реальность разворачивается во времени².

Процесс становления человека идентифицировался с диалектическим переходом от финальности к возможности бесконечности и наоборот, от бесконечности к новой финальности³. В каждую историческую эпоху все точки зрения носят частный и неполный характер. Следовательно, время предстало как открытое разворачивание возможностей, в которых каждый момент предстал и абсолютным, и относительным; абсолютным по отношению к себе самому и относительным по отношению к прошлому и будущему. Благодаря отказу от аристотелевских, картезианских и кантовских представлений о статичном абсолютном, проблемы свободы и необходимости, знания и бытия, сущности и существования обрели новое основание. Более того, природа и значение истории переместились из сферы случайного и относительного в сферу разума: по Кожеву, диалектика истории Гегеля ведёт к подлинному самосознанию:

«Гегель единственный познал себя как целое, дав корректный и полный ответ на картезианский вопрос: "Что есть Я?". В познании себя через познание тотальности антропогенетического исторического процесса, который кончается Наполеоном и его современниками, и в познании этого процесса через познание себя, Гегель пропустил всю полноту вселенского процесса через своё индивидуальное сознание, и сам проникся этим сознанием. Таким образом, это сознание стало столь полным, столь универсальным, поскольку этот процесс привёл к самопознанию; и это совершенное само-сознающее сознание есть абсолютное знание...»⁴

¹ Niel, *op. cit.*, 431.

² Kojève, *op. cit.*, 162; in English, 32.

³ *Ibid.*, 364-365; in English, 130-132.

⁴ *Ibid.*, 164-165; in English, 35.

Одним из следствий кожевской темы признания (которая оказала огромное влияние на становление экзистенциального марксизма) стало то, что «Феноменология» сделалась основанием для новой философской антропологии. Гегель продемонстрировал, что разум — не вечный архетип, а изменяющаяся структура сознания, которая конституируется посредством само-позиционирования человека в мире и осмысление им своего положения. Аргумент, принятый марксистами, а позже и структуралистами, сводился к тому, что самосознание человека искажалось на всём протяжении истории; структуры его реальности и реальность как таковая не могут быть поняты через изучение человеческого сознания. В любой момент времени вместо этого нужно рассматривать внешние структуры природы или общества, и только так можно найти «человека»; или, решительнее говоря, никогда не существовало такого центра реальности, как человек, самость или сознание. По Кожеву, Гегелю удалось избежать очевидно антигуманистических заключений, минимизировав значение природы или окружающей реальности. Эта философская антропология Гегеля, представленная Кожевом, оставалась в центре внимания в послевоенные годы. Более того, кожевская интерпретация других разделов «Феноменологии» не шла в себе тенденции, более совместимые с хайдеггеровским иррационализмом¹, нежели с Марксом и Сартром.

3. Ипполит: Несчастное Сознание

Возможно даже в большей степени, чем Кожеву, французская публика обязана своим интересом к Гегелю Жану Ипполиту. Профессор Сорбонны, а потом Коллеж де Франс, Ипполит начал писать статьи о Гегеле в конце 1930-х гг., после того, как специально выучил немецкий язык, чтобы читать «Феноменологию». Между 1939 и 1941 гг. он издал первый полный перевод «Феноменологии духа», признанный во Франции классическим. После Второй мировой войны Ипполит продолжал издавать замечательные комментарии к Гегелю начиная с вышедшего в 1947 г. «Генезиса и структуры феноменологии духа Гегеля». Эта работа появилась одновременно с «Введением» Кожева и вскоре приобрела репутацию исчерпывающего исследования. В 1948 г. было издано короткое «Введение в философию истории Гегеля»; в 1952-м — «Логика и существование: очерк логики Гегеля»; и, наконец, в 1955-м — сборник статей «Этюды о Марксе и Гегеле». Все эти книги выдержали множество переизданий. Кроме того, Ипполит пре-

¹ Постер не говорит о том, что оценка Хайдеггера Кожевом была не слишком высокой: «В наши дни Хайдеггер первым взялся за разработку последовательно атеистической философии. Однако непохоже на то, чтобы он пошёл дальше феноменологической антропологии "Феноменологии духа" (которая, впрочем, так бы и осталась непонятой, если бы Хайдеггер не опубликовал своей книги), но имплицитное утверждение в ней атеизма, или онтологического финитизма, отличается строгой последовательностью» (Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 655.) -Прим пер.

подавал Гегеля многим мыслителям, которые стали доминировать во французской интеллектуальной жизни в конце 1960-х гг., таким как Мишель Фуко, Жиль Делез, Луи Альтюссер и Жак Деррида.

В корпусе гегелевских работ Ипполит обращал внимание своих студентов на «Феноменологию», причём не только в своих переводе и комментарии, но даже работая над «Логикой» Гегеля. Снабжённая подзаголовком «Очерк логики Гегеля», книга «Логика и существование» представлялась французским читателям непосредственным продолжением обсуждения «Феноменологии», а не экспликацией гегелевской «Науки логики»¹. Ипполит приучил французских студентов смотреть на «Феноменологию» с её поэтапным разворачиванием исторических типов человеческого сознания как на основание новой философской антропологии².

а. Самораскрытие и История

В небольшой книге по социальной и исторической мысли Гегеля Ипполит раскрыл мотивы внезапного интереса французских студентов к Гегелю:

«Для французских гегелевских читателей мир... означал знание. По Гегелю, история и разум определяются друг через друга. Абсолют в отсутствие форм, с необходимостью помещающих его в историю, был бы «безжизненным одиночеством», и именно в истории мы можем обрести примирение с самими собой. Свобода и есть это примирение. Гегельянская свобода, утверждаем мы, превосходит человека и его частную жизнь; это примирение человека с его судьбой, а история — выражение этой судьбы. Наши философы думали об истории совершенно иначе. От Декарта до Бергсона наша философия представляла собой отказ от истории: будучи дуалистической, она искала свободу в рефлексии субъекта о самом себе»³.

Иными словами, французская философская традиция по большей части находила центр самости в автономной рефлексии, вне общества, вне истории, вне повседневного опыта человека. Теперь, после того как война опрокинула все несомненности повседневной жизни, французским интеллектуалам пришлось искать философию, которая связала бы опыт самости с внешними, мировыми феноменами. Говоря об этой ситуации в 1945 г.,

¹ См. Например, первую главу: «Ineffable»// *Logique et existence* (Paris, 1952) 7-26.

² См. Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme: presence de l'éternité dans le temps* (Paris, 1949.) 62-63. См. также *Logique et existence*, 231-239. По большому счёту, Ипполит отрицает, что Гегель предложил новую антропологию, хотя ранее он колебался относительно в понимании этого момента. Первоначально он подчёркивал, что предметом «Феноменологии» является «conscience de soi» (самосознание), избегая софистических дилемм. Последователи Гегеля расходились в этом вопросе, ставя акцент на человеке (как это делали Фейербах и Маркс) или на Абсолюте. Была ли история историей самосознания или историей Абсолюта? Ипполит склонялся к последней интерпретации, но признавал двусмысленность Гегеля в этом вопросе.

³ Jean Huppelotte, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (Paris, 1968) 123. First edition, 1948.

Симона де Бовуар обратилась к Гегелю, каким его изобразил Ипполит: «Мы открыли реальность и значимость истории; теперь мы задались вопросом о её смысле. Кено, приобщившийся к гегельянству через Кожева, считал, что когда-нибудь все индивиды обретут примирение в торжествующем единстве Духа»¹.

Знакомство французских студентов с Гегелем требовало полного и немедленного разрыва с устаревшей традицией картезианского рационализма. Картезианство могло вращаться лишь в сфере чистого разума, где только и возможен анализ чистых идей. Но война заставила это святилище сознания открыться непрозрачности и плотности этого мира. Поворот к Гегелю был одним из тех путей, по которым французы двинулись, порвав со своим прошлым.

В отличие от лекций Кожева, комментарий Ипполита к «Феноменологии духа» Гегеля старается следовать оригинальному тексту, минимизируя, насколько возможно, авторское вмешательство². Оставляя в стороне свои личные предпочтения, Ипполит неторопливо и систематически проследивает диалектику сознания от простого восприятия объекта до абсолютного знания, оставляя неразрешёнными трудности там, где текст неясен, и избегая выдавать часть за целое, основываясь на каком-либо излюбленном тезисе. Ипполитово прочтение Гегеля стало для целого поколения интеллектуалов текстом, в котором оно находило больше от Гегеля, нежели от Ипполита.

Тем не менее, значение «Феноменологии» как целого подлежит объяснению. В представлении Ипполита, «Феноменологию» следует воспринимать не как всемирную историю³, но как «приключение» Гегеля. Как и Декартово «Рассуждение о методе», она показывает формирование гегелевской мысли⁴. Различные стадии сознания, описанные Гегелем, не вписываются в тот или иной паттерн всемирной истории; скорее, они дают Гегелю понимание его собственного духовного развития. Например, развитие сознания от отношений Господина и Раба к стоицизму, скептицизму и несчастному сознанию осмысливалось, прежде всего, в терминах гегелевского образования, или *Bildung*. «Феноменология», по Ипполиту, напоминает книгу Руссо об образовании («Эмиль»), где индивид проходит через различные стадии к полному развитию своих сил⁵.

Хотя «Феноменология» развивается согласно внутренней потребности Гегеля в личностном росте, ипполитовский Гегель рассматривает своё собственное развитие не как совершенно уникальное, но как часть общечеловеческого развития. Самосознание Гегеля являлось в то же время са-

¹ Simone de Beauvoir, *Force of Circumstance*, trans. R. Howard (N.Y., 1964) 34.

² Микель Дюфрен, *op. cit.*, 397 проводит именно такое сравнение между текстами Кожева и Ипполита.

³ Порой Ипполит сомневался в этом пункте. Как-то раз он назвал «Феноменологию» «подлинной и конкретной историей человеческого сознания». *Genèse*, 214.

⁴ *Genèse*, 50. См. также 55.

⁵ *Ibid.*, 43.

мосознанием эпохи, и он мог постичь себя лишь как часть своей эпохи, эры Французской Революции и Наполеона¹. Таким образом, история включается в «Феноменологию» как необходимый аспект самопознания индивида. История и разум не противоположны, но взаимообусловлены. Поэтому Гегель, в отличие от Декарта, начал не с утверждения самоочевидной, несомненной и абсолютной истины, а с обращения к себе и своему времени всех форм сознания, каждая из которых была искажена, «ложна», сомнительна и относительно-объектный дуализм Канта, отталкиваясь не от абсолютного знания, а от феноменального, естественного сознания². Начало и конец рефлексии были для Гегеля процессом самораскрытия через историю сознания.

Кроме того, Гегель вводит в «Феноменологию» историю посредством постоянных аллюзий на предшествующие философии и мировоззрения. Стадии сознания отмечаются именами философий, таких как стоицизм и скептицизм, и более или менее явными отсылками к «Племяннику Рамо» Дидро, нравственной философии Канта, эстетике Шиллера и др. Эта практика, подчёркивает Ипполит, затрудняет для читателя обнаружение прямых параллелей между стадиями сознания и истории, поскольку они оказываются скорее логическими, нежели историческими. Исторические отсылки были необходимы для Гегеля, поскольку процесс самопознания человека опирается на прошлое:

«Изначальной интенцией «Феноменологии», как показано во Введении, является восхождение от эмпирического сознания к абсолютному знанию... Но это восхождение от эмпирического сознания к абсолютному знанию возможно лишь при раскрытии необходимых стадий подъёма; эти стадии по-прежнему присутствуют в нём, и необходимо всего лишь проникнуть в иерархичность памяти, как это делается в платоновском припоминании. Индивид, по сути, дитя своего времени, содержит в себе дух своего времени. Он должен обрести его, обратившись к своему настоящему...»

И тем не менее, в толковании Ипполита осталась некоторая двусмысленность: если не существует простой исторической последовательности форм сознания, значит, любая из них может существовать в данный момент времени. Скептицизм, например, был бы чем-то большим, чем эллинистическая форма сознания. В таком случае конкретная диалектика Гегеля, в которой каждая последующая стадия вытекает из предыдущей, была бы неадекватна.

b. От Субстанции к Субъекту

Поскольку в «Феноменологии» нет всемирной истории, тем большее значение в ней уделяется движению сознания от верования к абсолютному

знанию. Ипполит понимает это как движение «от субстанции к субъекту»¹, по известному выражению Гегеля. Реальность и человек первоначально мыслятся как «вещь», как субстанция, как «в-себе»; человеческое сознание, понимаемое из самого себя, и мир как серия неподвижных, гипостазированных качеств. Без саморефлексии человек сознаёт себя лишь как вещь среди других вещей; дух представляется субстанцией. Тяжёлая, трагическая история человечества повествует о постепенной «гуманизации самости». Гегелевская «философия — это философия, которая мыслит субстанцию как субъект, пребывающий в себе... Его бытие представляет собой движение, в котором он позиционирует себя как другого ради становления собой»².

Диалектика — это закон движения от субстанции к субъекту. Переход от одного структурного уровня сознания к другому — не просто плоское, внешнее отождествление двух различных сущностей. Диалектика не имеет ничего общего с внешней последовательностью качеств или стилей, таких как Ренессанс, Барокко, Классицизм, Романтизм. Это внутренняя серия самопреобразований. Диалектика описывает человеческую реальность как последовательное развитие: «...Одна из самых основополагающих черт гегелевской спекуляции [заключалась в том, чтобы] ввести жизнь и становление в мышление самости... сделать подвижными детерминации мышления, чтобы мыслить диалектически»³.

Согласно прочтению Ипполита, самая большая трудность для человека заключалась в том, что он должен был стать объектом собственного знания, чтобы обрести себя. Человек должен был утвердить себя, овнешнить себя, отделить себя от себя, отрицать себя, отчуждать себя, чтобы сперва постичь себя, а затем стать собой. Чтобы обрести сознание своей собственной реальности, человек должен был увидеть себя как Другого; а это возможно только в сообществе. Лишь человеческая история, сообщество самосознаний в их взаимных отношениях придаёт действию его действительность и реальность⁴. Только становясь «для-другого» человек может стать «для-себя». Человек должен был отрицать данную ему непосредственность его сознания, подвергнуть её негации, забросить себя в мир природных вещей и других людей, чтобы вернуться к себе, обретая самопознание. Это самый прямой путь становления самости, предполагающий длинный ряд отступлений и негаций, посредством которых человеческая реальность в конце концов конституируется как самость.

Приняв гегелевскую диалектику, французы должны были признать, что внутренние и частные структуры самости оказались лишь раздроблением коммунальной реальности. Самый ясный пример драматического вызова, брошенного французам чтением Гегеля, исходит из опровержения

¹ *Ibid.*, 82.

² *Ibid.*, 147.

³ *Ibid.*, 128.

⁴ *Ibid.*, 491.

¹ *Ibid.*, 50.

² *Ibid.*, 12.

солипсистского индивидуализма в «Феноменологии»¹. Буржуазное мышление обыкновенно балансировало на грани солипсизма, определяя центр самости как индивидуалистическое когнитивное пространство, для которого отношения с другими людьми всегда вторичны. В этих конкурентных рыночных отношениях мышление и даже существование другого человека всегда было проблематичным. Никогда нельзя было быть уверенным относительно того, что этот другой человек думает, чувствует или испытывает. Основания реальности, таким образом, были локализованы в изолированных сознаниях индивидов. Однако Гегелю, независимо от того, знал ли он что-либо о мыслях других, или нет, Другой был необходим для конституирования себя. Ипполит поясняет:

«как жизнь индивида может исполниться, только обретая себя в другом индивиде, так и желание, конституирующее самость, может существовать только как желание *объекта* другого желания. Таким образом, желание жизни становится желанием другого желания или, скорее, ввиду необходимой реципрокности феномена, человеческое желание всегда есть *желание желания другого*. Так и в человеческой любви желание является для себя как желание желания другого. Самость нуждается в признании Другим»².

Окончательное появление человека как субъекта, впрочем, не снимает всех противоречий человеческого существования, поскольку фундаментальная структура сознания включает момент отчуждения³. Ипполит перевёл гегелевское выражение «*Entfremdung as estrangement*» как отчуждение, понимая под этим «соскальзывание объективации»⁴. Поскольку самосознание всегда предполагает само-объективацию, отчуждение выступает онтологическим основанием человеческого бытия. Независимо от исторической ситуации, человек должен созерцать себя извне, и это становится источником отчуждения. В центре сознания происходит раскол, сопровождающийся чувствами «муки» и «смятения»⁵. Хотя Гегель ушёл от дуализма Декарта и Канта, некоторая дуальность у него сохранилась. Ипполит утверждает, что абсолютный субъект Гегеля представляет собой «единство *единства* и различия», синтез частного и общего под именем «подлинного человека», включающего отчуждение как существенный момент⁶.

с. Несчастное сознание

Исповедуя взгляд на человека как на отягощенного отчуждением, Ипполит вполне естественно пришёл к выпячиванию той стадии становле-

ния, которую Гегель назвал несчастным сознанием. Так же как Кожев полагал отношения Господина и Раба основной формой сознания в «Феноменологии», Ипполит возвёл несчастное сознание в ранг «фундаментальной темы онтологии»¹. Выйдя из тупиков и ловушек стоицизма и скептицизма, несчастное сознание представляло собой момент, когда человек наконец признал Абсолют, но пережил его опыт как нечто запредельное человеческой сущности. В самых общих выражениях, несчастное сознание было дуалистическим видением: «Сознание жизни есть выделение жизни как таковой, в противоположность рефлексии... это знание о том, что истина отсутствует и находит себя на стороне небытия»². Ипполит приписывает несчастное сознание большинству деятелей истории Западной культуры. Евреи были «несчастливыми людьми истории», потому что их единственный Бог, Ягве, был недосыгаемым Другим³. Сходным образом субъективность христианского Средневековья, как и чувствительность Романтизма, несли в себе несчастное сознание, тоскуя о том, что навсегда покинуло их⁴. В вышедшей ранее работе по Гегелю Жан Валь, экзистенциалист-мистик, утверждал, что несчастное сознание вошло в историю человечества как момент, в котором синтез любой эпохи оказывается расколот дуализмом⁵. Понимая несчастное сознание таким образом, Валь не смутился сделать Гегеля христианским теологом, или кьеркегорианцем, понимающим человеческое бытие как прискорбное осознание своей конечности перед лицом бесконечного Бога⁶.

Хотя Ипполит также рассматривал несчастное сознание как определяющее понятие «Феноменологии», он попытался оторвать Гегеля от теологии и отказался рассматривать его как «мистика». Утверждение Валь оставило бы Гегеля во власти христианского дуализма, где единственная возможность контакта между человеком и Абсолютом предоставляет собой мистическое единение душ. Напротив, Ипполит объяснял «Феноменологию» как утверждение гуманизма, где человек инкорпорирует Дух Божий в *человеческий дух*, склоняясь таким образом к антропологизму Фейербаха. Человек признаёт Бога как проекцию человека, но — ив этом отличие Ипполита от Фейербаха — как *необходимую* проекцию, поскольку человек должен был отделить себя от себя, чтобы стать собой. Следовательно, элемент трансценденции оставался как побудительная причина самопознания человека, но он уже не был христианским Богом. Фактически Ипполит просто разглядел в фейербаховской атеистической редукции Бога к человеку иное видение несчастного сознания: «Но если Гегель, как ка-

¹ *Logique et existence, op. cit.*, 16.

² Jean Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel* (Paris, 1955), trans. by J. O'Neill as *Studies on Marx and Hegel* (N.Y., 1969) 162. См. также *Genèse*, 154.

Как, например, в гегелевском толковании Дидро.

⁴ *Genèse*, 374.

⁵ *Ibid.*, 23 и 145.

⁶ *Ibid.*, 38.

Ibid., 184. Cf. also *Studies*, 172.

³ *Genèse*, 184.

⁴ *Ibid.*, ASS.

⁵ *Ibid.*, 198.

⁶ Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris, 1929) 124.

Ibid., 51.

жется, испытывает склонность к гуманизму, он отвергает эту полную редукцию Бога к человеку. Он постоянно настаивает на необходимости трансценденции человека. Великая печаль человека — форма Несчастливого Сознания — редуцируется к себе самой, поглощая божественное в себе самой¹. Ипполит сделал вывод, что Гегель занял сомнительное положение между мистикой и гуманизмом.

Ипполит характеризовал дилемму Гегеля как противоречие между феноменологической и онтологической философией²: находим ли мы у Гегеля всего лишь описание трансформации сознания в истории или же он редуцирует историю к развитию бытия; подвергает ли он логику историзации или же заявляет, что логика властвует над историей? Коммунист Роже Гароди считал, что гегелевская мистификация идеализма была следствием его попытки обосновать «необходимость буржуазной революции» 1789 г. и в то же время «оправдать её как историческое событие»³. По Ипполиту, однако, эта оппозиция между историей и разумом, или между феноменологией и логикой, была большим достижением Гегеля. «Абсолютное знание» философа само по себе представляло новую эпоху, вышедшую за пределы противоречий Французской Революции. В конце «Феноменологии» Гегель достиг единства логического и исторического: начало новой стадии сознания, разворачивающегося во времени.

В зависимости от склонности Гегеля можно в равной мере критиковать и за его логомахию, в которой любое историческое событие редуцируется к игре логических противоположностей, и за то, что он загрязнил свою логику историческими случайностями. Но все эти упреки выдают пренебрежение тем, что в работе Гегеля является действительно оригинальным, — одной из самых грандиозных попыток связать единичное и общее, которые в обыденном сознании остаются непримиримыми⁴.

Ипполит подчеркнул единство этого противоречия: абсолютное знание выступает как развитием разума в истории, так и раскрытием логической структуры бытия.

d. Труды Самосознание

Интерес французов к Гегелю в конце 1940-х гг. был обращён не только на «Феноменологию», но и на ранние работы, написанные в Берне (1793-1796), Франкфурте (1797-1800) и Йене (1801-1807). Среди различных проблем, к которым обращался Гегель в эти годы, преимущественным вниманием французов завладели две: идея Христа как посредника и критика либерального понимания труда. Французы заново открыли для себя в

¹ *Genèse*, 524.

² *Ibid.*, 59.

³ *Ibid.*, 203н.

⁴ *Studies*, 36. См. также: *Logique et existence*, 231-247.

этих идеях примеры диалектики разума и истории и основания новой философской антропологии.

Католиков, конечно, больше всего интересовало то значение, которое Гегель отводил Христу. В своих ранних работах Гегель обращался к предложенному Лессингом пониманию религии как нравственной основы человечества¹; он определял иудаизм через отвержение мира Авраамом и возвышения Бога как трансцендентального отчуждения человека. Через Христа, однако, Бог как Абсолют обрёл человеческие черты. Христос стал посредником между конечным человеком и бесконечным Богом, сделав это сообразно своей эпохе². Абсолют явился христианам сперва как смертный человек. Такое понимание христианства стало определяющим для сближения католицизма с персонализмом и экзистенциализмом, которым был присущ отказ от концепции трансцендентного и вневременного Бога, сделав возможным и некоторое сближение с марксистами³.

Ещё более важным, чем раннее представление Гегеля о Христе, стало открытие в его примечаниях к лекциям Йенского периода критики организации труда при капитализме. Ипполит, со своей стороны, обратил внимание марксистов на замечательное понимание Гегелем дегуманизирующих тенденций нарождающихся промышленности и рыночной экономики⁴. Гегель прочитал работу, ставшую основанием либеральной политической экономии, «Исследование природы и источника богатства наций» Адама Смита, до того, как взялся писать «Феноменологию». Результаты этого прочтения отражены в записных книжках этого периода, известного как «*Jenenser Realphilosophie*»⁵. В них Гегель сделал наброски ранней версии системы логики, природы и, что самое важное, феноменологии сознания. В разделе о сознании Гегель подверг критике Смита⁶. Гегель сфокусировал внимание на искажающем воздействии буржуазного общества (гражданское общество Смита; *bürgerliche gesellschaft* Гегеля), обнаруживающего тенденцию делать сознание частным: «Как граждане этого общества, индивиды есть частные лица, действующие в своих собственных интересах...». Проявляя активность на рынке и в семье лишь в своих частных интересах, буржуа партикуляризовал своё существование, лишив ценности общественное. При этом общество отделилось от индивида, сделав его существование необязательным. Оно воздействовало на него как «естествен-

¹ G. Lessing, *Theological Writings* (Stanford, 1968).

² См. Henri Niel, *De la Médiation dans la philosophie de Hegel* (Paris, 1945), 109.

³ См. Franz Grégoire, *Aux Sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach* (Louvain, 1947).

⁴ См. также Pierre Naville, *op. cit.*

* «Йенская реальная философия». — *Прим. пер.*

⁵ Edited by Johannes Hoffmeister (Hamburg, 1967). First edition, 193.

⁶ *Ibid.*, 225-242. См. комментарий Ипполита: *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel op. cit.*, 116-121.

Ibid., 118.

ная необходимость», слепая сила, придавая его начинаниям «абстрактный» характер¹.

В капиталистическом обществе труд утратил свою ценность и стал механическим: «благодаря абстрактному характеру своего труда человек становится всё более механическим, более индифферентным, бездуховным»². Ипполит достаточно подробно останавливается на гегелевской критике Смита, подчёркивая образ Гегеля как источника несущего обновление марксизма:

«Человек "может трудиться больше", но, как говорит Гегель, "ценность его труда начинает снижаться". Однако его заставляют удлинять рабочий день или повышать производительность труда, производить всё больше, чтобы обеспечить себя средствами к пропитанию. В то же время, прогресс становится невозможен, и человек оказывается отброшен на более низкий уровень жизни. "Рабочая сила оказывается товаром, стоимость которого постоянно падает". Здесь ясно видно, как Гегель превосходит Адама Смита, предсказывая появление закона прибавочной стоимости и, в каком-то смысле, предвосхищая анализ Маркса. Он подмечает все следствия разделения труда. Рабочая сила по причине своей абстрактности становится всё более механической, всё более абсурдной. Конечно, палка заменена инструментом, а инструмент уступает место машине, которая превосходит человека и направляет свои слепые усилия на достижение человеческих целей. Это явление "в-себе" природы через "для-себя" человека. В своём исследовании труда и машины Гегель развивает новую концепцию финальности и целую теологию. Превосходство человека над природой имеет последствия для конкретного индивида: оно на практике преобразует разумную и интегральную рабочую силу в небывалую и парциальную рабочую силу, "формальную и бесчеловечную". Гуманизация природы приводит к дегуманизации рабочего, в конце концов, развитие производственной и распределительной системы приводит к "бесконечному конструированию машин и безграничному росту новых рынков". Мы можем сказать, что уже в 1805 г. Гегель предсказал производство ради производства, о котором говорил Рикардо и которое описал Маркс...»³

Хотя Маркс не имел никакого представления об этих рукописях, они демонстрировали Ипполиту и французам существенную связь социальной теории позднего Маркса с гегелевской диалектикой сознания.

Гегель не просто указал на противоречия разделения рабочей силы и отчуждения труда. В тех же самых рукописях были очерчены контуры того, что у Маркса станет понятием пролетариата. С появлением новых, более механизированных отраслей промышленности отдельный труженик совершенно утратил контроль над трудовым процессом. Гегель почувствовал, что капиталистическая экономика препятствует появлению свободных рабочих и вместо этого создаёт новую форму рабства. Результатом капиталистической индустриализации стало обречение целого «класса людей на фабричный и мануфактурный труд, труд однообразный, нездоровый, опас-

¹ *Ibid.*, 119.

² *Ibid.*

³ *Studies*, 79-80. В кавычках приведены цитаты Ипполита из Гегеля.

ный, направленный на удовлетворение потребностей избранных»¹. Новое общество не только отчуждало рабочую силу, но и увеличивало пропасть между богатством и нищетой. Вопреки чаяниям Адама Смита и либерализма в целом, экономика свободного предпринимательства не покончила с несправедливостями феодальных привилегий и не породила общества максимального счастья для большинства. Буржуазное общество дало начало новому противоречию, новой форме неравенства: «Это неравенство богатства и нищеты породило величайшее социальное противоречие, чреватое ненавистью и восстанием»².

Гегель представил здесь капиталистический мир пост-революционной эпохи с её Реакцией и противоречиями, в более поздних работах он пересмотрел эти радикальные положения, а в написанной в 1807 г. «Феноменологии» критический анализ труда в буржуазном обществе был уже не столь резок. Ипполит лишь отчасти заметил перемены в социальной теории Гегеля. Он принял во внимание консервативный характер последней политической работы Гегеля, «Философии права», где иерархические корпорации слишком часто превозносились как подлинные посредники между индивидом и государством; однако Ипполит сводил социальную теорию Гегеля к тому, что ему удалось обнаружить в «*Jenenser Realphilosophie*», так что Гегель у него оказывался большим марксистом, чем сам Маркс: «Общество есть... коммунальное сосуществование, транзакция всех и каждого, вещь в себе; однако в этой вещи в себе человек становится чуждым самому себе. Это отчуждение, которое Гегель идентифицирует с объектификацией или экстернализацией человека через его рабочую силу, является новым понятием, которое использует Гегель, чтобы поднять проблему человека во всей её сложности»³. И тем не менее, этот радикальный Гегель прекрасно подходил французам, стимулируя переосмысление марксистской диалектики.

4. Гегель, Маркс и Сартр

Исследование увлечения «Феноменологией» Гегеля в послевоенной Франции позволяет обозреть главные темы французской социальной мысли в 1960-е гг. Лишь широкое распространение влияния «Феноменологии» и смена интересов французских интеллектуалов позволяют объяснить на уровне идей взаимовлияние и взаимопроникновение марксизма и экзистенциализма.

Исторически и марксизм, и экзистенциализм родились из философии зрелого Гегеля в 1840-х гг.⁴ Молодой Карл Маркс, писавший доктор-

¹ *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, op cit.*, 120. Эту цитату Ипполит приводит из «*Realphilosophie*» Гегеля.

² *Ibid.* Вновь цитата из Гегеля.

³ *Studies*, 79.

⁴ См., Karl Lowith, *From Hegel to Nietzsche* (N.Y., 1967), 237-247.

скую диссертацию по философии в Берлинском университете, был членом гегельянского философского общества. Гегельянство Маркса особенно чётко прослеживается в двух его работах 1840-х гг., посвященных критическому анализу Гегеля: по «Философии права» и по «Феноменологии»¹. Сходным образом и первый экзистенциалист, Серен Кьеркегор, пришёл к собственным философским позициям через изучение и критику Гегеля. Об этой связи часто забывают, потому что эти традиции выдвинулись на передний план лишь в конце XIX — начале XX вв., когда гегелевская мысль, за редкими исключениями, канула во мрак. Общее происхождение указанных традиций упустили из вида, поскольку они появились на философском горизонте с почти противоположных сторон.

В послевоенной Франции два важнейших комментатора Гегеля, Кожев и Ипполит, были увлечены, в различной степени, как марксизмом, так и экзистенциализмом, и расщепляли представления о Гегеле своими собственными пристрастиями. Кожев пришёл к экзистенциализму через «Бытие и время» Мартина Хайдеггера (1927); Ипполит пришёл к нему прежде всего через «Бытие и ничто» Сартра (1943). Каждая страница их комментариев к «Феноменологии» была насыщена такими экзистенциалистскими понятиями, как беспокойство, человеческая реальность (*Dasein, être-jà*), ситуация, становление, проект. Ипполит приписал Гегелю определение человека, слово в слово совпадающее с тем, что Сартр дал в «Бытии и ничто»: «Человек — это не то, что он есть, но то, что он не есть»². Кожева обвиняли в экзистенциализации Гегеля, а Ипполит эксплицитно устанавливал «близкую связь между Гегелем и современным экзистенциализмом»³. И Ипполит, и Кожев рассматривали различные стадии сознания в «Феноменологии» как «формы существования». В своей схеме «Феноменологии», прилагаемой к его же комментарию, Кожев выделил большой раздел «Конкретные экзистенциальные отношения»⁴. Фактически одна из трудностей в понимании обоих комментаторов сводится к тому, были ли установлены связи между Гегелем и экзистенциализмом в процессе изучения Гегеля или экзистенциализм комментаторов исказил их представления о Гегеле.

В то же время, Кожев и Ипполит тяготели к марксизму и находили марксистские идеи у Гегеля. Кожева за эту «ошибку» осуждал Эме Патри: «Г. Кожев... был первым... кто попытался составить интеллектуальный

¹ L. Easton and K. Guddat, eds. and trans.. *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (N.Y., 1967), «Critique of Hegel's Philosophy of the State», 1843, 151-202; and «Critique of Hegel's Dialectic and Philosophy in General», 314-337.

² *Logique et existence*, 240; also cited in *Genèse*.

³ *Genèse*, 16.

⁴ У Постера «Concrete Existential Attitudes». Однако во французском оригинале «elements constitutifs» — «конститутивные элементы» или, как предлагает А.Г. Погоняйло, «моменты человеческого существования» — прим пер.

триумвират Гегеля, Маркса и Хайдеггера, который с тех пор пользовался большим успехом»¹. Общеизвестное описание отношений Господина и Раба у Кожева, как мы видели, во многом превосходило гегелевские интенции в описании революционной природы Раба. Ипполит, со своей стороны, посвятил много статей добросовестному описанию отношений между Гегелем и Марксом, собранных в книгу «Исследования по Марксу и Гегелю». В этой книге Ипполит представил троицу иначе: Гегель, Маркс и экзистенциализм...

Начав с христианского Учителя, собирающего человечество в живом Боге, Гегель в конце концов создал философию, которая редуцировала природу, религию и государство соответственно к философии природы, философии религии и философии Права. Кьеркегор и Маркс, каждый по-своему, показали экзистенциальную пустоту этой умозрительной редукции. Но там, где один вернулся к философии религии и экзистенциальному пониманию религиозного человека, другой развернул критику религии как критику социальных оснований религии и философии в себе, которую Маркс назвал «обманом идеализма»².

Для того чтобы очертить хотя бы самые основные контуры взаимосвязей между Гегелем, Марксом и экзистенциализмом, потребовалась бы отдельная книга. Сперва мы представим Маркса и Сартра по отдельности, подготовив почву для последующего диалога, который первое время протекал враждебно, но закончился взаимным влиянием. К концу описываемой эпохи, в 1968 г., марксизм и экзистенциализм сошлись в синтетическом «экзистенциальном марксизме». Итак, центральной темой моего представления французской социальной мысли после Второй мировой войны была гегелевская диалектика разума и истории. Марксисты сосредоточились на проходном аспекте социальных институтов, на общественном характере человека и на положении интеллектуала в истории; экзистенциалисты подчёркивали темпоральную природу сознания и разума, субъективном и индивидуальном опыте бытия во времени. И те, и другие, однако, обратились к Гегелю, чтобы разрушить гегемонию идеализма.

¹ Цит. по: Allan Bloom, *op. cit.*, vii.

² *Studies*, 101.