

УДК 1 (091)

В. Ю. Быстров

ФРАНЦУЗСКОЕ НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО И ПРОБЛЕМЫ ЕВРОПЕЙСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ ¹

Французское неогегельянство едва ли допустимо рассматривать сегодня как исключительно историко-философский феномен, способный заинтересовать одних лишь узких специалистов. Едва ли допустимо уже по той причине, что один из наиболее ярких представителей этого интеллектуального течения – Александр Кожев – оказался, по сведениям биографов, одним из архитекторов Европейского Союза. «После войны (А. Кожев) “оставляет философию на воскресенье” и начинает работать в Министерстве экономики Франции... В качестве чиновника в министерстве Кожев участвует в создании новых политических и экономических институтов – Европейского Союза и Всеобщего Соглашения по тарифам и торговле, осознавая скорый конец той эпохи, где политика играет первую скрипку. Несколько позже он справедливо заслужит репутацию “серого кардинала” в правительстве Жискара д’Эстена» [6, 21–26]. То есть, иными словами, сегодня мы можем, с некоторыми оговорками, рассматривать современную Европу как реализацию тех проектов, которые достаточно долго вынашивались внутри французского неогегельянства.

Учитывая столь впечатляющую связь между теорией и ее практическим воплощением целесообразно еще раз, уже с позиций сегодняшнего времени осветить важнейшие характеристики французского неогегельянства и попытаться разобраться, почему именно этим характеристикам было суждено сыграть весьма важную роль в практической реализации такого глобального социально-политического проекта, каким, бесспорно, является создание Европейского Союза.

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта Российского гуманитарного научного фонда (проект No 15-03-00445).

Общепризнанно, что в рамках французского неогегельянства образ Гегеля как философа-романтика, давно опровергнутого достижениями науки и техники, сменяется образом мыслителя, по праву занимающего место на самой вершине классической философии. Не без оснований утверждается, что в послевоенные годы гегелевская философия во Франции переживает период триумфа. Вместе с тем эти же послевоенные годы являлись в той же Франции и периодом расцвета «философии существования», экзистенциализма, и этот факт наложил безусловный отпечаток на восприятие Гегеля. Главные черты французского неогегельянства – это акцент на процессуальное, на развивающуюся «конкретную действительность», открытую и незавершенную; признание влияния социальных и исторических факторов на содержание познания; критическое отношение к сложившейся естественно-научной модели познания и убежденность в том, что истинной формой познавательной деятельности является философия. При этом особая, если не исключительная роль во всем гегелевском наследии отводилась «Феноменологии духа», которая рассматривалась как аутентичная форма философии абсолютного идеализма, от которой в последующих своих работах Гегель отошел.

Кроме того, к этому следует добавить отказ от панлогизма и обостренное внимание к проблеме иррационального. Во Франции Гегель интересен не столько как создатель системы, сколько как философ «конкретного мышления», т. е. мышления, направленного на жизнь индивида, культуру, историю. Один из наиболее ярких французских неогегельянцев, Жан Ипполит предлагал аудитории лекции с весьма характерными темами: «Об экзистенциализме у Гегеля», «Гегель и Кьеркегор в современной французской мысли» и т. д. Гегель воспринимается не как фигура прошлого, вызывающая интерес главным образом у историков философии, но как мыслитель, стоящий у истоков всех значительных событий в истории современного мышления. Получается, что в гегелевской «Феноменологии» имплицитно содержатся и марксизм, и философия жизни, включая Ницше, и немецкая феноменология, и психоанализ, и много другое. Все эти философские течения эксплицитировали себя, прежде всего, как стратегии проникновения в область иррационального и включения его в сферу разумного. Эти стратегии, как и необходимое для их осуществления широкое по-

нятие разума, противопоставляемое обычному ratio, – все это можно обнаружить в «Феноменологии духа», книге, поставившей задачи не столько для XIX, сколько для XX века. Философию Гегеля, следовательно, понять адекватно можно только в обратной перспективе – с точки зрения тех возможностей, которые она открывала и которые более или менее удачно были реализованы впоследствии.

Истоки же этого ретроспективного движения к Гегелю восходят к семинару о «Феноменологии духа» Александра Кожева, проводившемуся в 1933–1939 годах в Школе Высших исследований [4]. Уже тот факт, что этот семинар посещали такие разные люди, как Р. Арон, Ж. Батай, А. Бретон, Ж. Лакан, М. Мерло-Понти, Р. Кайуа и др., свидетельствует о том, что предложенное А. Кожевом прочтение «Феноменологии» сквозь призму идей Маркса, Ницше, Хайдеггера было ответом на вопросы, поставленные самой эпохой. Другой яркий представитель французского неогегельянства, Жан Ипполит сближает антропологическую интерпретацию А. Кожева с тем прочтением гегелевской диалектики, которое обнаруживается в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» К. Маркса. Последний к теории отчуждения человеческой сущности Фейербаха попытался привить гегелевскую идею исторического процесса отчуждения, то есть отчуждения как объективации, отчуждения «без субъекта». Ученик Ипполита, Л. Альтюссер, написавший под его руководством диссертацию «О содержании в мысли Гегеля», признается, что «попытался показать, что Маркс впоследствии отказался от этого взрывного сочетания несочетаемого (он так и не опубликовал эту рукопись, выдвинутые в ней тезисы были им отвергнуты), однако в итоге оно все же привело к взрыву. Выдвинутый Марксом в «Рукописях 1844 года» недоказуемый тезис гласил, что История представляет собой Историю процесса отчуждения некоего субъекта, родовой Сущности Человека, отчужденной в «отчужденном труде». Именно этот тезис и оказался чреват взрывом. В результате взрыва испарились такие понятия, как субъект, сущность человека, отчуждение, и оформился концепт процесса без субъекта, который лег в основу всей аналитической работы, проделанной в «Капитале» [1, 76].

В связи с этими проблемами участники семинара А. Кожева уподобляли психоанализ и характерный для него диалог, целью которого яв-

ляется высвобождение вытесненных (т. е. забытых) переживаний, диалогам Платона, которые также основывались на теории анамнезиса, знания-припоминания. Характерный пример – диалог Платона «Менон», который, как говорит сам Лакан, «показывает нам, как можно извлечь истину из уст раба, то есть любого человека вообще, демонстрируя тем самым, что любой человек является обладателем вечных форм. Ведь если опыт нынешний предполагает припоминание, а припоминание представляет собой фактически опыт жизней предшествовавших, то и этот опыт не мог в свое время обойтись без помощи припоминания. Регрессия эта, по идее, может продолжаться бесконечно, что и свидетельствует нам, что на самом деле речь идет о связи с вечными формами» [5, 26–27]. Едва ли можно не согласиться с утверждением, что подобная трактовка платоновского диалога, весьма созвучная общему строю идей французского неогегельянства, может эффективно использоваться при обосновании теории и практики мультикультурализма, в которой многие критики Европейского Союза видят его самое уязвимое место.

Интересно, что даже на уровне перевода знаменитая диалектика Господина и Раба получает у французских неогегельянцев совершенно новое истолкование. Строго говоря, можно вести речь только о «диалектике господства и рабства», а не о «диалектике Господина и Раба», так как сам Гегель уклонялся от того, чтобы таким образом выводить на первый план субъектов, носителей того отношения, которое он исследует; более того, перевод слова *Knecht* как «раб» обременяет этот термин той этической и политической нагрузкой, которая отсутствует в случае *Knechtschaft*.

Благодаря дискуссиям, возникавшим на многих семинарах, перевод слова *Knecht* претерпел эволюцию. Первое утверждение, никогда не опровергнутое, заключается в том, что здесь речь не может идти о, собственно говоря, «рабе»: в других местах Гегель, когда он это считает нужным, может использовать термин *Sklave*; «оковы», «узы», о которых будет идти речь, вполне объяснимы тем принуждением, которое предполагает труд. На самом деле *Knecht* входит в домашнюю прислугу; это слово обозначает, например, «батрака» и, вообще говоря, «слугу», с тем двойственным оттенком подчинения и семейной близости, который характерен для этого термина. В своих текстах Гегель много раз

использует, чтобы прокомментировать деятельность *Knecht*, выражения, принадлежащие к семейству *diene* («служить»), что составляет решающий аргумент. Возражают, что слово *Knecht*, подразумевающее решимость к «смертельной борьбе» и выражающее крайнюю тревогу перед своим возможным исчезновением, является более драматичным, чем позволяет предполагать наименование «слуги». Два аргумента смягчают подобную оценку: прежде всего, решаясь выйти из сражения, *Knecht* не подчиняется какому-то вульгарному страху, но всем своим разумением понимает, что жизнь необходима для занятия мышлением; затем, в дальнейшем ходе событий, он не живет, просто руководствуясь страхом смерти, но ему свойственно выражать этот страх в преобразовании мира посредством труда, понимаемого как форма образования – что сообщает этой фигуре позитивное и творческое качество, чуждое положению раба. «Для этой рефлексии необходимы оба момента – страх и служба вообще, точно так же как и процесс образования, и в то же время оба момента необходимы [одинаково] общо. Без дисциплины службы и повиновения страх не идет дальше формального и не простирается на сознательную действительность наличного бытия. Без процесса образования страх остается внутренним и немым, а сознание не открывается себе самому». [2, 106]. Продолжение этого текста подчеркивает, что труд, не укорененный в этом страхе, порождает лишь «тщеславный собственный смысл», «своенаравие», «свободу, которая остается еще внутри рабства»; но противоположная тупиковая ситуация подчеркивается с такой же силой, когда речь идет о том, что бесплодный страх не позволяет сознанию «открыться себе самому» – и это, *a contrario*, сообщает труду и образованию значение и достоинство, несовместимые со слепым подчинением раба. Что касается *Knechtschaft*, то это слово тогда обозначает «служение», но не в смысле «рабства», а именно в значении «состояния слуги».

Очень важным в этом же отношении является убеждение неогегельянцев, что религиозный вопрос у Гегеля нельзя оторвать от политического мышления. Уже в *Феноменологии Духа* тот факт, что одно и то же выражение – *Gemeinde* – обозначает как религиозную «общину», так и «общину», понимаемую как социальная единица, имеет весьма важное значение для этого пересечения – политика, в некоторых отношениях,

изображается как осуществление того динамизма, который предвещает религия. Эти отношения между религией и политикой упоминаются здесь сами по себе, еще до того, как осуществляется обращение к их особому значению – сакрального порядка – которое Гегель всегда хотел угадать в политическом событии Французской революции.

Рассматривать место, которое занимают политика и религия в мышлении Гегеля – значит, прежде всего, изучать, каким для него является содержание каждого из этих понятий, а также отношение, в которое они вступают друг с другом; а также изучать их, поскольку это важно в этой философии, в их отношении к целому, преломлением которого они являлись в этих определенных областях существования. Это вынуждает ввести третье понятие, в котором как раз и выражается этой целое: понятие философии (или науки). Этот последний термин, присутствующий и отсутствующий при изложении вопроса, оказывается определяющим в этой совокупности: он будет скрытно управлять исследованием, чтобы вновь встретиться в конце, в качестве «места», где политика и религия приобретают, наконец, свое спекулятивное значение.

По общему мнению, государство, для Гегеля, представляет заверченный, почти абсолютный образ нравственности: нравственность узнает свое завершение в образовании мирового сообщества и всеобщей истории (в силу чего государству приходится вписываться в контекст, выходящей за пределы его единичной сущности); и потому что нравственность как целое, еще ожидает ее преобразование в три момента Абсолютного духа, которыми являются Искусство, Религия и Философия – инстанции смысла, которым подчинена политика и которые ей приходится делать возможными.

Законченный анализ политической «модели», наиболее приспособленной, согласно Гегелю, к утверждению свободы в образе настоящего, следует искать в *Основаниях философии права*, которые представляют собой развитие Объективного духа, второго раздела *Философии духа*. Достаточно будет напомнить здесь некоторые определяющие признаки этой теоретической конструкции.

Можно выдвинуть, в виде предположения, что главным персонажем этого ансамбля является Конституция (*Verfassung*). Слово «персонаж» - не

оговорка, так как речь идет о живой реальности, порожденной волей, сопряженной с устанавливаемыми свободами и управляющей становящимися отношениями свободы. Конституция образует что-то вроде скоординированного целого, постоянно действующего и идеально приспособленного к требованиям, которые раскрывает эволюция времени. Предполагается, что именно в ней народ осознает сам себя, свою историю, а также свои возможности в будущем. Именно этим объясняется то определяющее место, которое занимают там вопросы, относящиеся к разработке того «фундаментального закона», который представляет собой Конституция, одна только и способная дать опору народной жизни.

Такая Конституция выдвигает на первый план что-то вроде «напряженного» равновесия между тремя моментами «умозаключения власти», которое связывает друг с другом аспекты единичного, частного и всеобщего: личностью « князя», призванного устанавливать решения в последней инстанции, «правительством» и «администрацией», которые обеспечивают движение и связь духовных феноменов, оживляющих социальное тело – получение информации, принятие соответствующих разрешенных мер – наконец, «народа» и пространств выражения его воли, которыми являются, с одной стороны, законодательные органы, а с другой, общественное мнение.

Среди важнейших черт, которые следует здесь подчеркнуть, имеется прежде всего тот факт, что в этом равновесии нет ничего статического, что все, наоборот, держится на живом сочленении этих моментов, каждый из которых не мог быть изолирован, не подвергая опасности значение целого. Гегель противопоставляет эту *органичность* глобальной системы целому, созданному соединением элементов, лишенных изначального единства – которое, в силу антитезиса, зависело бы от порядка *механистичности*. Конкретно, каждый из этих терминов обладает нравственной легитимностью лишь при признании его внутренней сопричастности с двумя другими, имеющимися в наличии и воздействующего на него определяющим образом. Конституционная монархия, например, которая у Гегеля определяет саму эту систему, сразу же превратилась бы в деспотизм, если бы князю пришлось принимать акты, которые внутренне не руководствовались бы признанием *в нем самом* потребностей или жалоб

народа. Наоборот, народ не замедлит погрузиться в анархию, если он предастся своим непосредственным инстинктом, не признавая, в сущности, диалога с особенностью государства и с единичностью князя.

Постановка вопроса о существовании гегелевской демократии может быть принята на счет словесного эксцесса, поскольку оказывается, что все замышляется с целью утвердить сильную власть, своеобразную авторитарность. Разумеется, понимать это слово в том значении, которое сегодня стало привычным, это некоторый анахронизм применительно к гегелевской модели. Тем не менее, его использование не лишено некоторой легитимности, поскольку оно представляет собой противоположность поспешному и широко распространенному мнению, которое делает из Гегеля приверженца абсолютистского угнетения. Для него, на самом деле народ – это исток и цель власти; только это обстоятельство, представляющее собой социальную опору 1789 года, может породить и наилучшее и наихудшее; наихудшее, если народ доходит до того, что представляет собой неорганизованную массу, наилучшее – если он занимает свое место в глобальном согласии, принимая на себя необходимые институциональные опосредствования. Благодаря такой оценке политическая теория Гегеля, несомненно, является единственной в ту эпоху теорией, признающей определяющую ценность публичного мнения.

Главным «персонажем» этой политической вселенной является Конституция, понимаемая как хартия социальных связей и равновесия властей. Произведение одновременно и теоретическое и практическое, Конституция подтверждает включение свободы в историю, определяя условия своего осуществления, короче, подтверждая, свое необходимое опосредствование. В ней речь не могла бы идти об устойчивой реальности, данной раз и навсегда в своей законченной форме, но это произведение, подверженное постоянной адаптации. Можно, на самом деле, говорить об органической связи между «этическим уровнем» народа, иными словами, о сознании свободы, которое в нем живет, и совокупностью условий, которую он способен организовать, преобразовать и даже создать, чтобы сообщить историческую действительность этому внутреннему требованию. Что указывает на структурное напряжение между всеобщностью видения и частностью, в которой ему необходимо быть

выраженным: «Так как дух действителен лишь в качестве того, чем он себя знает, и государство в качестве духа народа есть вместе с тем проникающий все его отношения закон, нравы и сознание его индивидов, то государственное устройство определенного народа вообще зависит от характера и развитости его самосознания; в этом заключается его субъективная свобода, а следовательно, и действительность государственного устройства» [3, 315]. Невозможно, следовательно, «*a priori* дать государственное устройство народу» – что было бы лишь «порождением мысли»; поэтому следует несколько резкий вывод: «каждый народ имеет то государственное устройство, которое ему соответствует и подходит» [3, 315].

Данные рассуждения можно было бы продолжить, подкрепляя их цитатами как из самого Гегеля, так их работ неогегельянцев. Но это вывело бы нас далеко за рамки статьи. Мы полагаем, что и тех немногих примеров, которые мы привели, достаточно, чтобы убедить читателя, что свойственная французским неогегельянцам, в первую очередь А. Кожеву, «демократическая», а не традиционная авторитарная интерпретация политической философии Гегеля послужила эффективным инструментом для политического и юридического творчества, выразившегося, в конечном счете, в создании и развитии Европейского Союза.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

1. Альтюссер Л. Ленин и философия. М. 2005
2. Г.В.Ф. Гегель. Феноменология Духа. СПб, 1992.
3. Г.В.Ф. Гегель. Философия права.
4. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб. 2003.
5. Лакан Ж. Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955). М. 1999
6. Россман В. После философии: Кожев, «конец истории» и русская мысль // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 1999. № 5. С. 21–26.