ИВАН ЖИЛЕНКОВ

new_paradox@mail.ru

ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС А. КОЖЕВА: ЛОГИКА НАСИЛИЯ / НАСИЛИЕ ЛОГИКИ

Тема соотношения власти и знания, взаимосвязи порождаемого властью насилия и насилия теоретического достаточно полно отрефлексирована современной гуманитарной мыслью (в том числе, в работах М. Фуко). В контексте данной темы представляется актуальным обращение к фигуре русско-французского философа и государственного деятеля Александра Кожева (А.В. Кожевникова, 1902-1968). Как философ Кожев известен, главным образом, своими семинарами по философии Гегеля, которые он вёл в Париже с 1934 по 1939 годы. Предложенная Кожевом интерпретация гегелевской «Феноменологии духа» примечательна, помимо прочего, тем, что является философским комментарием не только и не столько к произведению Гегеля, сколько к своему времени – по выражению А.М. Руткевича, «*времени революций, гражданских войн и тоталитарных диктатур*» (Руткевич, 2010: 487).

Сам дискурс кожевской философии может рассматриваться как тоталитарный – как дискурс насилия, но насилия теоретического, в свою очередь оправдывающего и обосновывающего реальное историческое (политическое) насилие, особо практиковавшееся тоталитарными диктатурами 1920-30-х годов.

Жёсткая логика кожевского мышления уже подразумевает определённый сценарий, или сюжет, с заранее известным финалом. Речь идёт о диалектической логике, которую Кожев в своих лекциях использовал в качестве риторического приёма. Так, все его умозаключения строятся по принципу диалектической триады, однако отражают не реальное «диалектическое противоречие» (якобы присущее реальности), а некие противоречия дискурсивного, то есть речевого характера. В качестве примера приведем фрагмент одной из лекций Кожева (курс 1937-1938 учебного года): «*Преобразованная Трудом Раба Природа служит Господину, которому, в свой черёд, нет нужды служить ей. … жизнь Господина может быть полностью отдана войне: он воюет, но не трудится. Что касается Раба, то вся его жизнь – это Труд (Arbeit) на Службе (Dienst) у Господина. Он трудится, но не воюет*» (Кожев, 2003: 217).

В данном фрагменте противопоставлены «позиции» раба и господина в их отношении к окружающему миру («*Природе*»), которое является либо свободным (у «*Господина*»), либо подчинённым (у «*Раба*»). Это отношение определяет и соответствующее действие: или война (ведущаяся господином), или (рабский) труд. Подобный подход оперирует диалектикой в риторических, а не исследовательских целях. По сути, реальное исследование заменяется здесь изложением материала, осуществляемым по заранее заданной квази-диалектической схеме. Иначе говоря, у Кожева имеет место редукция реальных

(философских) проблем к «проблемам» дискурсивным, или речевым, стилистическая («диалектическая») проработка которых и составляет суть применяемого Кожевом «метода».

Несмотря на то, что подобный метод мышления можно назвать игровым, Кожев использовал такие умозрительные положения для анализа современной ему исторической ситуации. Так, принимая в качестве «исходных посылок» ряд положений, Кожев делает из них «дедуктивные» выводы, которые далее «диалектически» развивает. Самым известным из таких положений является понимание Кожевом феномена истории, выведенное им из гегелевской логической апории (получившей интерпретацию в курсе А. Койре по религиозной философии Гегеля, слушателем которого в конце 1920-х гг. был Кожев). Исходя из логического соотношения понятий «времени» и «вечности», Кожев констатирует не только временной (то есть противоположный вечности) характер исторического процесса, но и настаивает на его «конечности», поскольку, при подобном подходе, то, что не является «вечным», по определению имеет временной конец.

В последствии Кожев переносит такое, основанное на логическом анализе понятий представление об истории на исторический процесс как таковой, результатом чего является указанная идея «конца истории». В соответствии с этой идеей Кожев схематизирует реальную историю европейской политики и культуры и делит её на «диалектически» взаимосвязанные этапы (один из которых оказывается «финальным»). При этом содержанием подобной абстрактной схемы становится анализ типовых антропологических «фигур», репрезентирующих ключевые познавательные и деятельностные установки, характерные для того или иного историко-диалектического этапа.

Результатом принятых Кожевом допущений становится следующая схема исторического процесса. Первый его этап – это так называемая естественная история, включающая в себя всю эволюцию неорганического и органического мира до появления человека (как социального существа). С точки зрения Кожева, этот этап длится по сути «вечно», поскольку в сравнении с кратковременным периодом существования человеческой цивилизации его длительность может считаться неограниченной. Далее, с появлением человека и развитием его общественной жизни, начинается новый, собственно «исторический» этап, для Кожева связанный, прежде всего, с социально-политической историей. Иными словами, это история цивилизации, насчитывающая около 6000 лет.

Проблемой при таком подходе оказывается поиск «точки отсчёта», с которой начинается история как таковая. Кожев не даёт точного ответа на этот вопрос, и также не обращается к истории первых цивилизаций. Кроме того, он не рассматривает первобытный («доисторический») период развития человечества, насчитывающий несколько десятков тысяч лет. Однако с его точки зрения данный подход можно считать оправданным, поскольку даже в буквальном смысле доисторический период является своего рода «предисторией», и его реальная длительность может не приниматься во внимание. По Кожеву, первобытное состояние человека – это состояние «естественное», пребывая в котором он ещё не вполне выделяет себя из

окружающего природного мира.

Кожев, неоднократно ссылаясь на Маркса и в целом признавая определяющую роль труда в происхождении человека, тем не менее не предлагает развёрнутой и научной концепции антропогенеза. В качестве своего рода метафоры, объясняющей возникновение человека как отличающегося от животного существа, Кожев использует гегелевскую диалектику раба и господина, однако совсем не в том смысле, какой придавал этому моменту Гегель. У Гегеля диалектика раба и господина является «вневременной» и объясняет самосознание человека как такового, безотносительно той или иной эпохи. (Напомним, что анализу этой диалектики посвящён подраздел А IV главы «Феноменологии духа», имеющий заголовок «Самостоятельность и несамостоятельность самосознания; господство и рабство»).

В отличие от Гегеля, Кожев рассматривает диалектику раба и господина как антропогенное событие, в результате которого появляется человек как таковой; причём наличие одновременно двух «ипостасей» призвано говорить здесь о социальности как неотъемлемой характеристике человеческого мира. В связи с этим Кожев пишет: «*Человек может появиться на земле только в стаде. И потому человеческая реальность может быть только общественной*» (Кожев, 2003: 14). Иными словами, в трактовке Кожева указанная диалектика приобретает черты «*некоей мифической доисторической схватки*» (Чубаров, 2001: 395), метафорически изображающей появление человека как сознательного и самосознающего существа.

Кроме того, Кожев использует эту интерпретацию диалектики раба и господина в качестве исходного пункта своего комментария к «Феноменологии духа», а также – как основание развиваемой в рамках этого комментария антропологической концепции. Отталкиваясь от диалектического противопоставления фигур (или даже понятий) раба и господина, Кожев формулирует ряд концептов, выступающих в качестве определяющих характеристик человеческого бытия, а именно: желание, признание, риск, страх смерти, борьба, труд, речь. Образуемые между этими концептами системы отношений составляют каркас философско-антропологической концепции Кожева, в которой он показывает диалектическое развитие человека как борющегося, трудящегося и разговаривающего (об окружающем мире и своём бытии в нём) существа.

В философской антропологии Кожева все основные феномены человеческого бытия фундируются идеей негативности, соотносимой на «онтологическом» уровне с категорией небытия (ничто). В своём комментарии к «Феноменологии духа» Кожев формулирует близкую к экзистенциализму антропологическую концепцию, в которой человек – в силу присущей ему способности к отрицанию (или негации) «налично данного» – предстаёт не только как конечное, но ещё и как свободное существо. Свобода в такой трактовке понимается в первую очередь как отрицающая-преобразующая деятельность, основными формами которой являются труд и борьба. Таким образом, для Кожева история в собственном смысле слова – это процесс «освобождения» человека от окружающего природного мира (посредством труда)

и от гнёта неудовлетворительных социальных условий (посредством борьбы).

Основными человеческими типами, или антропологическими фигурами оказываются господин и раб, диалектика взаимоотношений между которыми как раз и является содержанием так понятого исторического процесса. Но после (и в результате) «конца истории» эти типы «исчезают», поскольку негативность – главный движущий принцип истории человечества – исчерпывается в связи с появлением пост-революционного всеобщего и однородного государства, представленного империей Наполеона. Как считает Кожев, благодаря Великой французской революции возникает новый антропологический тип, объединяющий (синтезирующий) экзистенциальные возможности раба и господина – гражданин. И первыми такими «гражданами» были как раз «рабочие-солдаты» наполеоновских армий, то есть избавившиеся от рабства бывшие рабы, способные как трудиться, так и воевать (что ранее было прерогативой господина).

Но гражданин, логически и исторически «первым» из которых был сам Наполеон, – это фигура, завершающая историю. Соответственно, человек достигает здесь своего антропологического максимума. Речь идёт об одновременном завершении связанных друг с другом истории политической и антропологической. Первая становится возможной в связи с начатым Наполеоном воплощением проекта всемирной Империи, основывающейся на демократических ценностях Французской революции 1789 года (выраженных в лозунге «Liberté, Égalité, Fraternité»).

Данный этап, на котором господин и раб уступают место гражданину, является своего рода промежутком между предшествующей ему «историей» и последующей «пост-историей». В реальной истории условное соответствие этому периоду можно найти в межвоенной эпохе 1920–30-х гг., когда Кожев как раз и читал свои лекции по Гегелю. Как отмечает А. М. Руткевич, в фигуре гражданина, которого Кожев определяет как работника и солдата одновременно, можно обнаружить черты «гештальта Рабочего», описанного немецким консервативным мыслителем Э. Юнгером в эссе «Рабочий. Господство и гештальт» (Руткевич, 2006: 32).

Однако, после того, как тоталитарные государства перестали быть актуальной политической реальностью, то есть после Второй мировой войны, перестаёт быть актуальной и фигура гражданина, с уходом которой, по Кожеву, исчерпываются и все возможные «экзистенциальные» позиции человека в истории. Кожев предвидел или, скорее, распознал новую тенденцию, связанную с возникновением так называемого «общества потребления», в котором политическое признание имеет гораздо меньшее значение по сравнению с экономическими благами, доступными члену этого общества. В результате появляется «пост-человек», основной функцией которого становится потребление произведённых индустриальным обществом товаров и услуг. Поскольку Кожев связывает воедино собственно историю человека, или антропологию и историю политическую, или историю государства, то и событие «конца истории» является одновременно и антропологическим, и политическим по своему значению. Вместе с тем «конец истории» означает и «конец человека», и «конец политики».

Таким образом, основываясь на чисто умозрительной логике, Кожев предлагает достаточно парадоксальное описание историко-политической реальности межвоенного периода истории Европы. Однако, сам Кожев, судя по всему, разделял, подобно Гегелю, идею финального, окончательного состояния, завершающего политическую, экономическую и культурную эволюцию. Более того, его слушатели также находились под впечатлением от идеи «конца истории», и некоторые из них стали авторами ее различных интерпретаций (например, Р. Арон, Ж. Батай, Р. Кено). Позже эта идея была развита американским неоконсерватором Ф. Фукуямой, в концепции которого историко-политический процесс завершается всемирным торжеством либеральной идеологии.

В своей дискурсивной практике Кожев, видимо намеренно, подвергает слушателя воздействию своего рода «пропаганды», которую можно рассматривать в качестве теоретического аналога реального политического насилия, являвшегося «практическим приложением» той или иной идеологии, о которой говорил Кожев. Так, Жорж Батай оставил достаточно эмоциональное описание своего опыта посещений лекций Кожева: «*…сколько раз Кено и я выходили задыхающимися из маленькой аудитории – задыхающимися, прибитыми. …лекции Кожева меня разбили, довели до изнеможения, просто уничтожили*» (Олье, 2004: 105). С другой стороны, имеются воспоминания современников Кожева, судя по которым он сам всерьез воспринимал только тех оппонентов, которые могли «*противостоять его «педагогической пропаганде», построенной на продуманных преувеличениях и гиперболах*» (Новак, 2015: 185). П. Новак приводит еще одно показательное в данном отношении замечание о Кожеве: «*Развлекался же он в основном тем, что подчинял себе окружающих*» (Новак, 2015: 197).

Исходя из сказанного можно заключить, что философский дискурс Кожева был в равной степени порождением его личности, основной темы размышлений (соотношение истории и философии) и историко-политической ситуации, в которой он находился. Авторская позиция Кожева – это позиция комментатора, или наблюдателя. Он как человек своего времени до определенного момента не вмешивается в «ход истории»; можно сказать, что Кожев оправдывает или принимает (по-философски) все те «негуманные» стороны тоталитарных режимов, которые его современники активно критиковали (репрессии, порой безосновательные, подавление личной свободы и прочее). Все, что имеет место в истории, Кожев оправдывает диалектикой: если какое-то событие произошло, то его историческая ограниченность (или ложность) представляет собой лишь частный случай в общей исторической тотальности и в «будущем» будет «искуплена» (то есть диалектически снята). Соответственно, все события, слепо принимаемые современниками за «ужасы» и следствия исторического прогресса, есть лишь преходящий момент в исторической эволюции.

Более того, темы страха смерти и смертельного ужаса, перенятые Кожевом из философии М. Хайдеггера (Angst), становятся одним из оснований кожевской антропологии. По Кожеву, лишь через насилие преодолевая животную привязанность к жизни, человекоподобное существо становится подлинным

человеком, борясь не просто за выживание, но за власть над другим. Можно сказать, что для Кожева насилие является одним из ключевых модусов человеческого бытия, причем неустранимым: «…*благодаря Террору-Ужасу Человек догадывается о том, что он такое на самом деле, на самом деле он – ничто*» (Кожев, 2003: 183). В подтверждение «диктаторских» и «антидемократических» симпатий Кожева также можно привести его замечание о необходимости террора и смертной казни как «методов воздействия» на политиков, так как «*следует создать искусственную "опасность для жизни" для главы государства или членов его правительства*», что позволяло бы «*избавляться от опасности "утопизма" законодателя*» (Кожев, 2004: 123-124). В качестве исторических примеров таких «методов» Кожев приводит террор Робеспьера, сталинские «процессы» и гитлеровскую «Ночь длинных ножей».

В добавление к этому, показательны те «моральные приложения», которые Кожев выводит из развиваемой им концепции власти в работе «Понятие власти» (1942). Применительно к власти, мораль, как понимает её Кожев, – это «*совокупность правил, которым должны подчиняться индивидуальное и коллективное поведение человеческих существ, чтобы суметь стать "носителем" Власти*» (Кожев, 2004: 140). Противопоставляя в ницшеанском духе мораль господ и рабов, Кожев объясняет факт отсутствия теории властной морали тем, что христианская «буржуазная» мораль является по своему происхождению «рабской» и поэтому больше соответствует поведению «*людей, подчиняющихся Власти, нежели тех, кто её осуществляет*» (Кожев, 2004: 141). Такое понимание морали, разумеется, имеет отношение не столько к этике, сколько к технике управления, к сфере «политического менеджмента». В этом смысле Кожева, пожалуй, можно было бы назвать «макиавеллистом», так как, по его мнению, нравственные критерии не применимы к области власти, в которой действует особая «мораль», основанная на идее эффективности властного действия. В «макиавеллизме» Кожева также обвинял и его оппонент Лео Штраус (Руткевич, 1998: 86).

Закономерным следствием подобного понимания морали являются выводимые Кожевом «психологические приложения». Говоря о психологии подчинения власти, Кожев настаивает на необходимости пропаганды, или «рациональной демагогии», под которой он подразумевает «политическое *воспитание* народа». Впрочем, он поясняет, что эта демагогическая пропаганда понимается им «*не в пренебрежительном смысле слова*» (Кожев, 2004: 144-145); её функция сводится к составлению у подчиняющихся корректного представления о власти.

Можно сделать вывод, что на дискурсивном уровне насилие отражает диалектическая логика, в том виде, как ее понимает Кожев. С другой стороны, логика была для Кожева инструментом демагогии; будучи «софистом», Кожев не заботился о фундаментальной «истинности» своих рассуждений, ограничиваясь лишь их формальной «корректностью». Возможно, что «проповедь» насилия (и здесь неслучайны религиозные коннотации) была для Кожева инструментом политического влияния. Таким образом, философский и политический дискурсы переплетались в коммуникативной («педагогической») практике Кожева. Причём приоритет в данном случае можно отдать политике как

программной и целевой доминанте указанной практики, для которой философия являлась своего рода «формальной причиной».

Задачей будущего исследования является анализ риторической составляющей дискурсивной практики Кожева, выявление имплицитных этой практике стратегий и методов, установление соотношения в них собственно философского и политического элементов (то есть дискурсов об истине и о насилии).

Например, рассматривая политический элемент указанного дискурса, необходимо охарактеризовать политические взгляды А. Кожева. Однако это представляется затруднительным по ряду обстоятельств. Во-первых, это связано с тем, что в своих теоретических работах Кожев выражал не личные политические предпочтения, а рассматривал возможные политические следствия тех или иных теоретических ситуаций, прямо не связанных с реальностью. Одной из таких ситуаций можно назвать идею «конца истории», задающую главный вектор кожевского мышления, в том числе и политического.

С другой стороны, как в теоретических работах, так и в своей политико-административной деятельности (после 1945 года) Кожев оперировал политической риторикой различных типов, что также затрудняет идентификацию его политической позиции. Например, говоря о проблемах современного ему колониализма, Кожев обращается к марксистской риторике, а в тексте проекта «Латинской империи» он оперирует риторикой прогосударственной (профранцузской).

Данные обстоятельства указывают на то, что при характеристике политических взглядов Кожева следует опираться не на его высказывания (как теоретические, так и практико-ориентированные), а на другие факты, имеющие отношение скорее к конкретной политической реальности, а не к её теоретической репрезентации. Однако и в этом случае трудно получить однозначный ответ.

Так, в качестве надёжного параметра не может рассматриваться близость Кожева тем или иным политическим группам, поскольку в разные периоды его деятельности варьировались и степень близости, и сами эти группы. В 1920-е годы Кожев был близок к левым евразийцам (и хорошо знаком с Л. Карсавин), в 1930-е сотрудничал с левоориентированными и прокоммунистически настроенными французскими интеллектуалами (Батай, Бретон), хотя это сотрудничество и не имело политического значения. (Кожев не принимал участия в деятельности политической группы «Контратака», основанной Андре Бретоном в 1935 году и объединившей французских интеллектуалов-антифашистов, главным образом из среды сюрреалистов).

Если речь идёт о политической картине Франции 1930-х годов, можно констатировать её биполярность, определяемую с одной стороны левыми политическими силами, при всём их многообразии, а с другой – правыми, по большей части сводимыми к вариациям монархистской, фашистской и националистической идеологий. Соответственно, неприятие одного из этих полюсов могло означать симпатию к противоположному. В случае Кожева в период с 1930-х до середины 1940-х гг. условно можно говорить о его тяготении

к полюсу левых сил, учитывая, например, его положительную оценку деятельности Сталина, а также факт участия в движении Сопротивления.

С середины 1940-х годов Кожев становится чиновником в правительстве де Голля. Несмотря на то, что доминирует здесь левый политический фон, Кожев критически относился к коммунистической идеологии (и в частности к её советской форме).

Кроме того, Кожев был близок и к некоторым правым (консервативным) мыслителям, таким как Лео Штраус и Карл Шмитт. А.М. Руткевич отмечает также сходство концепции «пост-истории» Кожева с некоторыми идеями деятелей немецкой консервативной революции – Э. Юнгера, Х. Фрайера и Э. Никиша (идеолога национал-большевизма). Добавим, что в «Понятии власти» Кожева один из параграфов посвящён анализу возможности национальной революции во Франции (в 1942 году).

Таким образом, основываясь только на политических взглядах, теоретически репрезентированных в текстах, а также на некоторых биографических деталях, нельзя делать однозначного вывода о той или иной политической позиции Кожева. Говорить здесь можно лишь о политических предпочтениях, хотя и достаточно условно, учитывая в том числе исторический контекст, во многом определяющий саму возможность этих предпочтений (и высказывания о них).

Список литературы:

Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / Подборка и публ. Р. Кено; пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003. 792 с.

Кожев А. Понятие власти / Пер. с фр. А. М. Руткевича. М.: Праксис, 2006. 192 с.

Коллеж социологии 1937-1939 / Сост. Д. Олье. СПб.: Наука, 2004. 588 с.

Новак П. Правители и философы (введение в чтение Кожева) // Вопросы философии. 2015. № 10. С.181–201.

Руткевич А.М. Введение в чтение А. Кожева // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. М., 2010. С. 476-487.

Руткевич А.М. А. Кожев и Л. Штраус: спор о тирании // Вопросы философии. 1998. № 6. С. 79-92.

Руткевич А.М. Предисловие // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 7-44.

Чубаров И. Операция признания в биографии (опыт биографического анализа отрывка «Феноменологии духа» Г.В.Ф. Гегеля о «господстве и рабстве») // Авто-биография. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии №1. М.: Логос, 2001. С. 387-412.

Иван Александрович Жиленков – аспирант кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета (г. Белгород).