



УДК 141.319.8

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ А. КОЖЕВА
В ТВОРЧЕСТВЕ Ж. БАТАЯ И М. БЛАНШО****INTERPRETATION OF THE PHILOSOPHICAL CONCEPTION OF A. KOJEVE
IN WRITINGS OF G. BATAILLE AND M. BLANCHOT****И.А. Жиленков
I.A. Zhilenkov**

*Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
Россия, 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85
Belgorod State National Research University, 85 Pobeda St, Belgorod, 308015, Russia*

E-mail: zhilenkov_i@bsu.edu.ru

Ключевые слова: Кожев, Батай, Бланшо, «конец истории», «смерть человека».
Key words: Kojève, Bataille, Blanchot, "end of history", "death of man".

Аннотация. В статье анализируется влияние философско-антропологической концепции А. Кожева на философию и культуру второй половины 20 века. Рассматривается литературно-философское творчество французских мыслителей Ж. Батая и М. Бланшо в его отношении к философии А. Кожева. Дается характеристика их интерпретаций ключевых для философской концепции Кожева тем «конца истории» и «смерти человека».

Resume. The article analyzes the influence of philosophical and anthropological conception of A. Kojève on the philosophy and culture of the second half of the 20th century. The literary and philosophical work of French thinkers G. Bataille and M. Blanchot in its relation to the philosophy of A. Kojève is considered. A description of their interpretation of the main thesis of Kojève's philosophical conception the "end of history" and "the death of man" is given.

Философское наследие Александра Кожева (1902-1968), в последние годы активно изучающееся как западными, так и отечественными исследователями, занимает достаточно важное место в современном идейном контексте. Основное значение в этом плане имеет философско-антропологическая концепция Кожева, разрабатывавшаяся им под видом комментария к «Феноменологии духа» Гегеля. Принимая в качестве фундаментальной характеристики человеческого бытия феномен негативности, являющийся основанием отрицающе-преобразовательной деятельности человека, Кожев развивал антропологическое учение, представленное в форме спекулятивной диалектики исторического развития человека. Ключевые положения указанного учения связаны, прежде всего, с темами «конца истории» и «смерти человека» (а также с концептами «пост-истории» и «пост-человека»), интерпретация которых Кожевом как раз и оказала значительное влияние на современную философию.

Свое развитие философская концепция Кожева получила в работах ряда мыслителей второй половины 20 века, и в частности в творчестве Ж. Батая и М. Бланшо, акцентировавших своё внимание на антропологических аспектах философии Кожева и её культурологическом значении. Далее мы рассмотрим, каким образом Батай и Бланшо развивали и проблематизировали основные положения философско-антропологической концепции А. Кожева.

В историю философии Кожев вошёл благодаря своим семинарам по «Феноменологии духа», которые он вёл в 1934-1939 гг. в Париже в Высшей практической школе. Как известно, лекции Кожева посещали видные французские интеллектуалы, в 1930-60-е годы формировавшие философский и литературный ландшафт Франции, среди них: Р. Арон, Ж. Батай, А. Бретон, Р. Кайуа, Р. Кено, П. Клоссовски, Ж. Лакан, М. Мерло-Понти. В интересующем нас аспекте наиболее важной из всех участников семинара Кожева фигурой нужно назвать Жоржа Батая (1897-1962). Батай в своей художественно-философской эссеистике, а также в некоторых теоретических работах развивал философско-



антропологическую и культурологическую концепцию, одним из оснований которой была кожевская интерпретация «Феноменологии духа». Причём влияние Кожева в данном случае было не имплицитным (как, например, у Лакана), а достаточно явным и открыто признававшимся самим Батаем. Так, в одном из своих теоретических трудов, «Теории религии» (1948), Батай, имея в виду концепцию Кожева, делает следующее замечание: «Мысли, развиваемые мною здесь, в основе своей содержатся в ней» [Батай, 2006].

Важно ещё и то, что в своём философском и литературном творчестве Батай не только отталкивался от идей Кожева, но и развивал их. Кожев своей интерпретацией пытался дополнить философию Гегеля современными на тот момент философскими, научными и историко-политическими данными и посредством подобной актуализации подтвердить её «истинность». Батай же рассматривал себя в качестве «гегельянца», преодолевшего замкнутость системы Абсолютного Знания и обратившего апологию разума в её противоположность, введя в свою философию темы безумия и смерти.

Уделяя особое внимание тематизированному Кожевом концепту желания, Батай в своих исследованиях переносит основной акцент с исторической диалектики борьбы и труда (доминировавшей в курсе лекций Кожева 30-х гг.) на проблемы конкретного индивидуального бытия человека. Вместо той тотальности существования, которая, по Кожеву, достижима только в «конце истории», то есть является совокупностью всех исторически реализовавшихся познавательных и деятельностных позиций, Батай рассматривает тотальность «целостного человека», способного в своём (исторически ограниченном) индивидуальном бытии воплотить различные потенции экзистенциального характера. В целом, речь здесь шла о той же негативной силе, о которой говорил и Кожев, однако в данном случае негация осуществлялась не столько как преодоление природного мира (то есть была не столько трудом в гегелевско-кожевском смысле), сколько в выходе за пределы социо-культурной детерминированности индивида, замыкающей его жизненный горизонт в круге определённых и устойчивых содержаний, смыслов и норм.

Стоит отметить, что помимо концепции Кожева для понимания идей Батая важны и другие теоретические источники. Определяющее влияние на всё творчество Батая оказала философия и сама личность Фридриха Ницше. В частности, в 30-х годах Батай предпринял попытку переоткрытия и одновременно защиты философии Ницше от нацистской пропаганды, издав несколько номеров журнала «Ацефал» (1936-1939), в целом ориентированного на реактуализацию наследия немецкого философа. Этот журнал являлся своего рода печатным органом одноимённой эзотерической организации, созданной Батаем для практической реализации его концепции религиозно-мистического опыта.

В целом, (экзистенциально)-интеллектуальную ориентацию Батая можно охарактеризовать как «дионисийскую» и иррационалистическую. Как и экзистенциалисты, Батай занимался рассмотрением преимущественно индивидуального бытия – но не столько отдельной «личности» (поскольку это понятие связано, прежде всего, с социальной активностью индивида, то есть характеризует отдельный аспект его жизнедеятельности), сколько человеческой жизни в её предельных состояниях, через которые, по Батаю, возможно достичь полноты (или «тотальности») существования.

Основное внимание Батая было обращено к независимым от исторических изменений и в некотором роде «метафизическим» состояниям человеческого бытия, выражающим его устремленность к пределам и нарушению границ, проявляющуюся в преодолении чрезмерного влияния на жизнь человека моральных, социальных, культурных запретов и норм (в основе своей имеющих конвенциональный, а значит условный и относительный характер). Подобного рода преодоление получило своё философское обоснование в разработанной Батаем концепции «трансгрессии». Феноменология указанных состояний включает в себя, среди прочих, следующие явления: безумие, мистический экстаз, эротизм, трата (особенно интересовала Батая её социально значимая форма, известная как поглад), жертвоприношение, наконец, смерть, как постоянно преследующая субъекта возможность его собственного разрушения и уничтожения.

Батаевская концепция трансгрессии опиралась, в частности, на тематизированную Гегелем и развитую Кожевом идею негативности и небытия (ничто) как основного «источника» деятельности (а для Батая и жизнедеятельности) человека. Как мы отметили, Батай понимает негативность не только (и не столько) как преобразовательную силу (или труд), а скорее как силу разрушительную, что и является одним из проявлений его «дионисийства». Причём на человека как субъекта познавательных, социальных и иного рода

отношений эта сила оказывает ещё и саморазрушительное воздействие; в предельном случае детерминированный этими отношениями субъект как таковой «умирает», при этом высвобождая скрытые ранее экзистенциальные потенции.

Так, например, в «Теории религии» Батай совмещает гегелевско-кожевскую концепцию труда как негации (налично-данного) и свою собственную трансгрессивную стратегию. «Трудовая теория» Гегеля-Кожева дополняется здесь элементами «дионисийства», рассматриваемого как совокупность культурно-религиозных практик, в которых особую роль играет значимый для Батая опыт «разгула». Таким образом, замкнутая система знания, созданная Гегелем и прокомментированная Кожевом, обретает в философском опыте Батая иное экзистенциальное измерение, раскрывающее разрушительные потенции негативности через обращение к игнорируемым этой системой иррациональным феноменам человеческого бытия.

Теоретическое влияние Кожева на Батая не было односторонним. Не только Батай был слушателем кожевского семинара, но и Кожев принимал участие в организованном Батаем Коллеже социологии, функционировавшем в Париже с 1937 по 1939 годы. Коллеж социологии представлял собой свободное и неофициальное объединение интеллектуалов, находившихся на тот момент в авангарде европейских социально-гуманитарных и культурологических исследований. Помимо Батая его основателями были уже упомянутые Роже Кайуа и Мишель Лейрис. Гегельянство Кожева являлось одним из теоретических источников разрабатываемой в Коллеже концепции, и, кроме того, в его работе участвовали некоторые другие слушатели кожевского семинара – Ж. Валь, П. Клоссовски. Также известно, что за деятельностью Коллежа внимательно следил известный немецкий философ и культуролог Вальтер Беньямин (1892-1940), однако ему так и не удалось выступить там с докладом.

Стоит отметить, что у Кожева было скептическое отношение к проводимым участниками Коллежа социологии исследованиям феномена сакрального (так называемой «сакральной социологии»). Характеристика основной роли Кожева в работе Коллежа содержится в следующих словах Батая: «В ходе одного из самых первых заседаний Александр Кожев проанализировал, какой может быть действительная обоснованность социологического исследования с точки зрения Гегеля, сделав, правда, отрицательный вывод» [Олье, 2004]. По мнению Кожева, участники Коллежа «ставили себя в положение фокусника, который сам себя, при помощи своих фокусов, пытается заставить поверить в магию» [там же]. Речь шла о том, что, помимо самого изучения социально-психологических аспектов феномена сакрального, Коллеж социологии пытался не только реконструировать, но ещё и возродить некоторые элементы мифологического сознания. Целью этой попытки было создание некоей современной мифологии, потенциально имеющей политическое влияние и противопоставленной как переживавшей кризис либерально-демократической идеологии, так и более действенному в психологическом плане «новому мифу» национал-социализма.

Упомянутое Батаем заседание Коллежа, на котором Кожев выступил с докладом о «конце истории», состоялось 4 декабря 1937 года. Доклад Кожева произвёл сильное впечатление на слушателей, однако Батай был озадачен теми антропологическими следствиями, которые имела изложенная Кожевом концепция «конца истории», и попытался высказать свои возражения (или сомнения) по этому поводу. Поскольку его реплики были несколько «путаными», то Кожев, в свою очередь, «попросил Батая письменно изложить его позицию в отношении “конца истории”» [Фокин, 1994].

В связи с этим обстоятельством Батай написал текст, известный как «Письмо Х., руководителю семинара по Гегелю». Для рассматриваемого нами вопроса это «Письмо» важно ещё и тем, что в нём Батай, уточняя и развивая указанные возражения, по сути высказывается о теме «пост-человека», на тот момент ещё не развитой Кожевом.

В своём «Письме» Кожеву Батай размышляет о том положении, которое ожидает интеллектуала после описанного Кожевом «конца истории». Это положение он характеризует как «негативность без применения», или «негативность того, кому “больше нечего делать”» [Батай, 2004]. Следуя здесь своей основной установке на дополнение философии Гегеля субъективно-экзистенциальными моментами, Батай конкретизирует вопрос о тех формах, которые приобретает негативность в «пост-исторических» условиях, в отношении собственного существования. Батай здесь переносит достаточно абстрактную (и построенную на логическом парадоксе) идею «конца истории» не только на современную ему историческую ситуацию (как это делает Кожев), но и на своё личное, индивидуальное бытие (рассматриваемое им с философско-антропологической точки зрения).



Кроме того, в этом «Письме» Батай неявно очерчивает ту линию антропологической диалектики, о которой Кожев определённо выскажется только в известном примечании 1960 года к переизданию его «Введения в чтение Гегеля». Речь идёт об оппозиции, не формулируемой в эксплицитной форме Батаем, но определяющей собой два альтернативных пути существования «пост-человека», какими их видел Кожев: «животное» / «сноб». Причем Батай рассматривает эти фигуры как, прежде всего, возможные для него самого экзистенциальные позиции. Так, осознавая неудовлетворительность приводимых им субъективных аргументов, он заявляет, что безличной логике концепции Кожева ему нечего противопоставить, «кроме звериного крика, так кричит зверь, попавший в капкан». Вводя такое анималистическое сравнение, Батай тем самым превосхищает кожевскую идею «конца речи», наступающего после (и в результате) «конца истории». Позже Кожев будет отмечать, что «пост-человек» утратит способность к дискурсивному постижению реальности: фактически как животные, «пост-исторические» существа «реагировали бы посредством условных рефлексов на звуковые или зрительные сигналы, и их, так сказать, “речь” ничем бы не отличалась от “языка” пчёл» [Кожев, 2003].

С другой стороны, Батай указывает ещё на одну имеющуюся у «пост-человека» экзистенциальную возможность. Оказываясь после «конца истории» «бездеятельной», негативность теряет свою силу, при этом, как считает Батай, «бессильная негативность становится произведением искусства». Данное положение можно сравнить с представлением Кожева о японской культуре как выражении «снобизма», проявляющегося в формализованном ритуале. Объективированная в форме искусства, «бессильная негативность», по словам Батая, становится «негативностью без содержания», поскольку после «конца истории» отсутствуют какие бы то ни было возможности для реализации её преобразовательного потенциала; ей остаётся только «самовыражаться» в формах замкнутого на самом себе, «чистого» искусства. То же самое говорит и Кожев, отмечая оторванность ритуализированной японской культуры от исторического действия и отсутствие в ней социально-политического содержания [Кожев, 2003].

Наконец, Батай затрагивает тему потребления как одного из проявлений «безработной негативности». Если Кожев рассматривал этот вопрос в его социально-экономическом аспекте, связывая утверждение «общества потребления» с концом политической истории, то Батай в своём анализе исходит, опять же, из экзистенциального плана, в рамках которого феномен потребления имеет не столько социальную, сколько индивидуальную значимость. По Батаю, вся деятельность человека «негативности без применения» (или «пост-человек») сводится, в конце концов, «к тому, чтобы предоставить свободной стороне своего существования возможность доставлять себе удовольствие: речь идёт о свободном времени и развлечениях» [Батай, 2004]. Вероятно, здесь можно усмотреть отсылку к теоретически обосновываемому Батаем опыту «дионисийства», но, тем не менее, это не меняет общей постановки вопроса. Как видим, в своём «Письме» Кожеву Батай, пусть и в неявном виде, намечил ключевые положения концепции «пост-человека», проблематизировав их через соотнесение с опытом собственного индивидуального существования.

Последний момент, на который мы обратим внимание в проводимом здесь сопоставлении концепций Кожева и Батая, связан с темой соотношения антропологии и речи (дискурса). Дени Олье, автор книги о Коллеже социологии, отмечает, что за несколько недель до своего выступления в Коллеже, Кожев посвятил одну из своих лекций по «Феноменологии духа» размышлениям «о статусе имён собственных в системе» [Олье, 2004]. Далее Олье приводит цитату из «Введения в чтение Гегеля», которую мы дадим в соответствующем переводе из русскоязычного издания: «...каким должен быть Человек и как должна протекать его историческая эволюция, чтобы, на каком-то её витке кто-то, некий человеческий индивид, которому случилось именоваться Гегелем, узрел себя обладателем абсолютного Знания...» [Кожев, 2003]. Не вдаваясь в подробный разбор того ответа, который даёт на этот вопрос сам Кожев (и которым, по сути, является вся его интерпретация «Феноменологии»), отметим только, что тема некой «судьбы», связанной с собственно человеческой (и даже личной) жизнью какого-либо мыслителя (например, Гегеля), Кожева не интересует. По его мнению, сама логика философии (в том виде, как её понимает Кожев) ведёт к возникновению системы «Абсолютного Знания», и роль конкретного философа в этом процессе состоит только в том, чтобы эту логику распознать (тем самым элиминировав случайное – по отношению к системе знания – значение своей личности).

Как мы показали, Батай не соглашается с подобным взглядом. Он считает невозможным рассматривать философское мышление в отрыве от индивидуального существования, при этом полагая свою философскую стратегию выражением как собственной личности, так и пережитого им экзистенциального опыта. В отношении философии Гегеля свою основную задачу он видел в том, чтобы дополнить её тем, «чего Гегель не знал или чем он пренебрег» [Фокин, 1994], а именно ввести в гегелевскую систему элементы иррационализма и опыт предельных состояний человеческого бытия. Тем самым Батай хотел одновременно и проблематизировать концепцию Гегеля, и показать силу содержащегося в ней «заряда» негативности (то есть подтвердить её «истинность»).

Дискурсивное выражение того «внутреннего опыта» (таково название одной из основных работ Батая), который Батай исследовал, не могло ограничиваться рамками «связной, последовательной и осмысленной речи», являвшейся для Кожева и инструментом, и предметом изучения. Закономерным образом, проводимый Батаем подход привёл его к признанию религиозно-мистического молчания («безмолвия») наиболее адекватной формой выражения трансгрессивного и, вместе с тем, сокровенного личного опыта. В связи с этим Кожев отмечал, что «произведения Батая оказываются по ту сторону круга гегелевского дискурса» и предлагал рассматривать их как «вербальное выражение созерцательной Тишины» [Кожев, 1994]. Так или иначе, сам Батай, по замечанию отечественного исследователя С.Л. Фокина, «видя Кожева “величайшим философом современности”, строил своё позднее творчество как комментарий к “Введению в прочтение Гегеля”» [Фокин, 1994].

Далее мы обратимся к фигуре французского мыслителя и писателя Мориса Бланшо (1907-2003), которого с Ж. Батаем связывали отношения своего рода «философской дружбы». Как и Батай, хотя и в меньшей мере, Бланшо испытал влияние философии Гегеля, главным образом, в форме той интерпретации, которую дал ей Кожев. И если Батай, как мы показали, разрабатывал в основном философско-антропологический аспект концепции Гегеля-Кожева, то Бланшо (являвшегося в большей степени писателем, чем философом) в этом плане интересовала проблема дискурса (как литературно оформленного текста) в его отношении к индивидуальному человеческому бытию.

В интересующем нас вопросе основная линия мысли Бланшо связана с разработкой темы негативности, применительно как к дискурсии (или речи) в целом, так и к литературному творчеству в частности. Мы не будем останавливаться на специфически литературных аспектах концепции Бланшо (о наличии которой говорить стоит достаточно условно), связанных, во-первых, с разрабатываемой им стратегией «письма», противопоставленной традиционным типам и методам литературного творчества и повлиявшей на формирование теории и практики постструктурализма, и, во-вторых, с оригинальной жанровой формой «рассказа» (фр. *récit*). В данном случае нас интересует только философская составляющая творчества Бланшо, относящаяся к проблемам, поставленным в философско-антропологической концепции Кожева.

В целом можно сказать, что литературно-философский опыт Бланшо представляет собой попытку дискурсивного выражения негативности, обнаруживающей себя не только в исторической диалектике «борьбы и труда» (описанной в философии Гегеля и Кожева), но и на уровне индивидуального человеческого существования (на чём заострял своё внимание Батай). Причём у Бланшо такое выражение является не просто «феноменологической дескрипцией», сводящейся к обработанной в художественно-литературной форме философской составляющей так называемого «романа идей». Подобное «описание» экзистенциального опыта «человека негативности» можно встретить, например, в романах Ж.-П. Сартра, в своём литературном творчестве адаптировавшего содержание определённых философских понятий в целях их популярного литературного изложения (в этом плане особенно показателен ранний роман Сартра «Тошнота» (1938)). Напротив, Бланшо не просто «пересказывает» некую философскую концепцию (и не делает этого в «доступной» форме), но самим опытом своего «письма» реализует эту концепцию, вводя негативность в пространство работы с языком.

Таким образом, в понимании Бланшо сама литература становится средством разрушения исторически сложившихся и принимаемых как данность (или, по-гегелевски, «налично-данных») отношений между человеком как субъектом дискурса и его экзистенциальным существованием, находящими своё выражение в традиционном представлении о (литературном) творчестве. Уничтожается сама фигура «писателя», как автора некоего текста, который он «присваивает» себе, и вместо конкретного субъекта



устанавливается безличное и отчуждённое от любого авторства «письмо», самостоятельное функционирование которого не зависит от авторской «воли» («воли к власти» над дискурсом).

В связи с этим, уже упоминаемый нами С.Л. Фокин так характеризует представление Бланшо о литературе: «Литература словно смерть... это умерщвление словом всего того, что живет» [Фокин, 1994]. Речь здесь идёт не только о той разрушительной силе негативности, которую заключает в себе дискурс, но и в целом об абстрагирующей функции слова (или понятия), «выделяющей» смысл из живого объекта и «располагающей» (или объективирующей) его в мышлении. Подобное представление о речи как проявлении негативности развивал и Кожев. По его мнению, «концептуальное понимание эмпирической реальности равносильно убийству» [Кожев, 2003].

Однако, при имеющейся преимущества развиваемого Бланшо подхода по отношению к концепции Кожева, по мнению Виктора Лапицкого, русского переводчика и комментатора произведений Бланшо, в понимании последнего негативность не похожа «на негативность у Гегеля или Маркса – на труд, преобразующий природу, на политическую деятельность, преобразующую общество» [Лапицкий, 2007]. Как мы показали, для Батая негативность также была не столько трудом, сколько разрушительной (и саморазрушительной) силой, иррациональной по своей сути, и её продуктивный аспект (выделенный Гегелем и Кожевом) представлялся Батаю лишь одной из возможностей её реализации.

В свою очередь, Бланшо акцентирует внимание не столько на активной и деструктивной стороне негативности, сколько на обратной стороне оказываемого ею разрушительного воздействия. Так, применяя свою писательскую стратегию, Бланшо пытается дискурсивно зафиксировать (онтологическую) пустоту, остающуюся после работы негативности. При этом такая фиксация проводится им не дистанцированно от её предмета, но посредством самого акта «письма», одновременно и описывающего, и содержащего в себе эту пустоту. Приведём слова В. Лапицкого, комментирующего указанную стратегию Бланшо: «...при письме вместо бытия обнаруживаешь его нехватку». Также, в отношении рассматриваемого нами вопроса, Лапицкий отмечает, что в понимании Бланшо «литература... чисто негативна,...она – форма надрыва языка, сама его нестабильность, языковой катаклизм; субъект литературы – не язык в его положительной данности, а никогда ещё не данная пустота...» [Лапицкий, 2007]. Сам Бланшо в эссе «Могущество и слава» (1959, из сборника «Грядущая книга») так определяет собственную задачу как мыслителя: «всегда...мыслить нехватку, которая как раз и есть мысль...» [Бланшо, 2006].

Подобного рода «нехватку» Кожев рассматривал в качестве основания антропогенного «желания признания», видя в ней проявление сущностной негативности человека и фактически единственное его отличие от животного. Реализующееся в ходе истории «заполнение» этой фундаментальной «нехватки» приводит после завершения исторического процесса к полному удовлетворению человека своим политическим, социальным и экономическим положением, и тем самым, по Кожеву, возвращает его снова в животное, «доисторическое» состояние.

В этом пункте предложенная Кожевом концепция «конца истории» оказывается достаточно спорной и вызывает соответствующие возражения, в частности, у Батая (прокомментированные нами ранее). Бланшо также находился под влиянием тематизированной Кожевом идеи «конца истории», и так же, как и Батай, в некоторых своих произведениях рассматривал экзистенциальные следствия (лучше, последствия) этой идеи (в этом плане особенно стоит отметить эссе «Литература и право на смерть», 1949). Основное внимание Бланшо было сосредоточено на «пост-исторической» судьбе речи, и в этом смысле свой собственный литературный опыт он рассматривал как опыт «последнего писателя», что отсылает одновременно и к «пост-человеку» Кожева, и к «последнему человеку» Ницше (хотя В. Лапицкий отмечает, что более корректным является сопоставление с «последним философом» из фрагмента «Эдип» Ницше [Лапицкий, 2007]). Кроме того, одно из произведений Бланшо также называется «Последний человек» (1957).

В эссе «Смерть последнего писателя» (1959, из сборника «Грядущая книга») Бланшо рассматривает некую гипотетическую ситуацию, соотносимую с кожевским «концом истории», в которой метафорой «исчезновения», или «смерти» человека становится смерть некоего писателя, оказывающегося «последним», что означает также исчезновение фигуры автора. «Пост-историческая» эпоха рассматривается здесь Бланшо как некая «эра без речи», в

которой исчерпавшая себя негативность дискурса уступает место «глубочайшему безмолвию» (скорее метафизического, нежели эмпирического характера). «Последний писатель», который «слышит, как в нём затихает умирающая вместе с ним речь», по мысли Бланшо, своей смертью освобождает безличный дискурс от навязчивого присутствия в нём субъекта, пытающегося использовать дискурсивные ресурсы в собственных целях, сторонних суверенной речевой стихии. В результате манифестируемого «смертью последнего писателя» исчезновения фигуры автора сможет «пробудиться истинная речь: речь Книги» [Бланшо, 2006].

Возникающая здесь метафора книги как некоего самостоятельного и отчуждённого от (дискурсивной) деятельности человека универсума речи отсылает (помимо аналогичного литературно-культурологического проекта французского писателя Стефана Малларме) к некоторым пассажирам из лекций Кожева (завершающих курс 1938-1939 учебного года). Интерпретируя последнюю, VIII-ю главу «Феноменологии духа», в которой Гегель подытоживает опыт диалектического развития сознания, Кожев говорит о Мудреце (Гегеле), завершающем историю своей Книгой, содержащей Абсолютное (то есть вечное и неизменное) Знание. («Результатом деятельности Мудреца, то есть всецелого и совершенного Человека, который завершает собой становление человеческой реальности, является Наука. ... Не человек, не Мудрец во плоти и крови, а Книга заменует собой явление Науки в Мир, явление это – и есть абсолютное Знание» [Кожев, 2003]).

Для Бланшо книга также оказывается не просто самодостаточным пространством дискурса, то есть речи как таковой, но завершённым воплощением знания (и в этом плане противостоит Произведению, как всегда открытому и свободному в отношении своего содержания тексту). В эссе с соответствующим названием «Отсутствие книги» (1969, в сборнике «Бесконечная беседа») Бланшо так выражает эту мысль: «Книга как хранилище и средоточие знания со знанием отождествляется. ... книга – это Книга». Таким образом, и Кожев, и Бланшо схожим образом видят «пост-историческую» перспективу существования негативности. Разница между их позициями состоит в том, что Кожев, используя диалектический метод, «перемещает» негативность из области исторического действия в дискурсивное пространство «последней» книги, где она и замыкается на самой себе, в то время как Бланшо, избегая применения столь явных риторических приёмов (каким является диалектика), выстраивает более тонкое отношение между негативностью, книгой и человеком, рассматривая их как вторичные по отношению к самому дискурсу феномены.

Как когда-то это делал Батай, Бланшо снова ставит вопрос о «статусе имён собственных в системе». Но для Бланшо этот вопрос имеет значение не столько в плане его «экзистенциальной» проблематизации (то есть относящейся к индивидуальному человеческому существованию), сколько в его связи с проблемой авторства. Отталкиваясь явно от концепции Кожева, Бланшо также соотносит событие «конца истории» с появлением Абсолютного Знания в форме «последней книги», автором которой является Гегель (который в какой-то степени оказывается тем самым «последним писателем»). Однако специфика предлагаемой Бланшо интерпретации состоит в том, что для него книга является в каком-то смысле априорной по отношению не только к тому знанию, которое в ней содержится, но и к истории как таковой. Как пишет Бланшо, «отношение Книги и имени уже содержится в историческом отношении, связавшем абсолютное знание системы с именем Гегеля: это отношение Книги и Гегеля, отождествляя последнего с книгой и вовлекая его в своё развитие, делает из Гегеля пост-Гегеля, Гегеля-Маркса, потом радикально чуждого Гегелю Маркса...» [Бланшо, 2006]. Тем самым, не книга является производной исторического процесса (в качестве его итога), но сама история обнаруживает себе в книге, направляющей историческое движение (от Гегелю к Марксу и далее). Иными словами, в случае Бланшо можно говорить о своего рода «литературоцентризме» (в котором его обвинял, в частности, А. Бадью), поскольку дискурс выступает у него в качестве некой первичной реальности.

Как и Кожев, считающий случайным тот факт, что историю завершает именно Гегель (то есть какой-то конкретный человек), Бланшо рассматривает авторство Гегеля, и вообще его замысел, или проект книги как не столь существенные моменты. Кроме того, саму интерпретацию Кожева он также не считает необходимой (в то время как Батай в этом вопросе придавал особое значение именно комментарию Кожева [Батай, 2006]). Тот образ завершённого и исчерпывающего знания, который (как кажется) придаёт философии Гегеля Кожев, является для Бланшо уже предзаданным самой книгой (то есть «Феноменологии духа»). Неявно отсылая здесь к кожевской интерпретации, эти мысли он формулирует следующим



образом: «Книга – это целокупность, какой бы ни была форма этой целостности, будет или нет структура этой целостности вполне отличной от той, которую запоздавшее прочтение приписывает Гегелю» [Бланшо, 2006]. Кроме того, развивая тему вторичности автора по отношению к создаваемой (якобы) им книге (как целостному законченному тексту), Бланшо утверждает, что именно сам дискурс в своей собственной логике, или, лучше сказать, в своём внутреннем движении приходит к некоторым специфическим формам, но «отнюдь не современный толкователь, придавая философии Гегеля её связность, излагает её как книгу и тем самым представляет книгу как конечную цель Абсолютного Знания» [там же].

Таким образом, Кожев и (после него) Бланшо развивают в определённом отношении сходные интерпретации темы «конца истории» и наступающей в результате этого конца «смерти человека». Интерпретация Кожева является при этом диалектико-антропологической, поскольку основной акцент он делает на «пост-исторической» эволюции (вернее, «деградации») собственно человека, исчерпывающего в историческом действии творческие потенции и объективирующего негативность в форме завершённого абсолютного текста. В одной из лекций Кожев так резюмирует эту идею: «Умирает не просто такой-то и такой-то человек: умирает Человек как таковой. Конец Истории есть смерть собственно Человека. После этой смерти остаются: 1) живые тела, человеческие по форме, но лишённые Духа, то есть Времени, или творческой силы; и 2) Дух, который существует налично, но в виде неорганической, неживой реальности – в виде Книги» [Кожев, 2003].

С другой стороны, Бланшо предлагает «литературоцентристскую» трактовку «конца истории», в которой он онтологизирует определённые виды дискурсивных практик, наделяя их самостоятельным (по отношению к человеческой деятельности) значением. «Конец истории» в представлении Бланшо оказывается, прежде всего, «концом речи», манифестирующим суверенную негативность дискурса и одновременно отчуждающим её от человека – в событии «последней книги» – актом уничтожения субъекта речи. В связи с этим, «пост-человек» в понимании Кожева и Бланшо предстаёт неким безмолвным читателем, единственным человеческим действием которого является чтение герметичного и самодостаточного, то есть, по сути, не нуждающегося в этом прочтении, текста («Феноменологии духа» Гегеля). Приведём здесь ещё один фрагмент лекции Кожева, в котором подводятся итоги исторической деятельности человека: «История завершилась, делать больше нечего, и единственным занятием Человека остаётся чтение и понимание Книги, описывающей всё то, что было и могло быть сделано... Время, в котором длится Человек-читатель-Книги, – это циклическое (или биологическое) Время Аристотеля, а не линейное, историческое гегелевское Время» [там же].

Как видим, существование «пост-человека» становится фактически животным, поскольку оно навечно замыкается в «доисторическом» (и внеисторическом) пространстве биологических циклов. Кожев, рассматривая данную ситуацию диалектически, производит перестановку в понятийной оппозиции «пространство / время». Будучи «производной» времени, человек, по Кожеву, после «конца истории» из области временного возвращается в пространство, то есть в статичный и самодостаточный (и в этом смысле вечный) мир природы. Схожим образом, но не в отношении исторической диалектики, а в плане функционирования дискурса, определяет, по замечанию В. Лапицкого, свою литературную стратегию Бланшо: «...рвутся временные связи (время – полигон диалектики), заменяемые пространственными скрепами (пространство – вотчина литературы)» [Лапицкий, 2007].

На этом мы завершим наше рассмотрение интерпретации тем «конца истории» и «смерти человека» в творчестве М. Бланшо. Сопоставление его идей с концепцией Кожева мы подытожим последним сравнением интеллектуальных стратегий этих двух мыслителей. Как для Кожева, так и для Бланшо, одним из наиболее существенных аспектов «конца истории» оказывается та трансформация, которую претерпевает дискурс (или сама речь) в результате «смерти человека», одновременно этой смерти сопутствуя. И если философский проект Кожева можно рассматривать как своего рода манифестацию «конца философии», то в творческом наследии Бланшо нашёл своё отражение «конец литературы», означающий, по мнению мыслителя, её неспособность всецело овладеть негативностью дискурса.

Исходя из сказанного, сделаем следующий вывод. Французские мыслители Ж. Батай и М. Бланшо развивают философскую концепцию А. Кожева в большей степени в своём литературном творчестве и эссеистике, чем в форме теоретических работ. Батай проблематизирует экзистенциальный аспект воспринятой через трактовку Кожева позиции Гегеля как философа «абсолютного знания». Тем самым, событие «конца истории»



рассматривается им в перспективе индивидуального существования. Бланшо, в свою очередь, развивает литературоцентристскую интерпретацию идеи «конца истории», понимаемой им как завершение эволюции определённых дискурсивных практик. Таким образом, пример рассмотренных мыслителей позволяет констатировать, что влияние концепции Кожева обнаруживается не только в философии, но и в целом в культуре второй половины 20 века.

Список литературы References

1. Батай Ж. Письмо Х., руководителю семинара по Гегелю // Коллеж социологии. – СПб.: Наука, 2004. – С. 57-62.
2. Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. – М.: Ладомир, 2006. – 742 с.
3. Бланшо М. Смерть последнего писателя // Locus Solus: Антология литературного авангарда XX века. – СПб.: Амфора, 2006. – С. 116-122.
4. Бланшо М. Могущество и слава // Locus Solus: Антология литературного авангарда XX века. – СПб.: Амфора, 2006. – С. 122-129.
5. Бланшо М. Отсутствие книги // Locus Solus: Антология литературного авангарда XX века. – СПб.: Амфора, 2006. – С. 129-146.
6. Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. – СПб.: Наука, 2003. – 792 с.
7. Кожев А. Предисловие к сочинениям Жоржа Батая // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 315.
8. Коллеж социологии 1937-1939 / Сост. Д. Олье. – СПб.: Наука, 2004. – 588 с.
9. Лапицкий В. После-словия. – СПб.: Амфора, 2007. – 375 с.
10. Лапицкий В. Последний писатель [Морис Бланшо] // После-словия. – СПб.: Амфора, 2006. – С. 37-49.
11. Олье Д. Гегельянские концепции. Александр Кожев // Коллеж социологии. – СПб.: Наука, 2004. – С. 49-57.
12. Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века: Сб. статей / Сост., пер., комм. С.Л. Фокина. – СПб.: Мифрил, 1994. – 346 с.