



Тютченко Д.А. Влияние гегельянства на французскую философию XX столетия: течения Александра Кожева и Жана Ипполита // Антиномии. 2023. Т. 23, вып. 3. С. 62-80. https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_3_62

УДК 1(091)

DOI 10.17506/26867206_2023_23_3_62

Влияние гегельянства на французскую философию XX столетия: течения Александра Кожева и Жана Ипполита

Даниил Аркадьевич Тютченко

Дальневосточный федеральный университет

г. Владивосток, Россия

E-mail: nowayborov@gmail.com

Поступила в редакцию 26.05.2023, поступила после рецензирования 14.08.2023, принята к публикации 08.09.2023

В статье предпринимается попытка реконструировать влияние гегельянства на французскую интеллектуальную среду 1930–1960-х гг. в лице ее ведущих представителей. Актуальность исследования обусловлена тем, что французскую философию часто ассоциируют с идеей преодоления Гегеля, не учитывая его влияние, оказанное в том числе и на антигегельянцев. Для решения этой задачи автор обращается к теориям Александра Кожева и Жана Ипполита, а также их роли в становлении четырех известных философов. В первой части статьи рассматривается антропологическая интерпретация Гегеля, которую предложил Александр Кожев, и ее влияние на Жоржа Батая и Жака Лакана. Показывается, что каждый из них развивал собственную антропологию, отталкиваясь от тем, которые находились в центре внимания их учителя: отрицание, желание, борьба за признание. Оба выстраивают свой дискурс вокруг анализа феномена нехватки и силы негативности в человеческом существовании. В то же время они стремятся продвинуться дальше Гегеля и Кожева, отбрасывая идею конца истории. Жорж Батай делает это посредством обращения к данным этнологии, а Жак Лакан развивает собственную концепцию психоанализа. Во второй части статьи анализируется онтологическая интерпретация Гегеля, разработанная Жаном Ипполитом и повлиявшая на Луи Альтюссера и Мишеля Фуко. В своих комментариях к Гегелю Ипполит подверг критике субъективизм Кожева и сместил фокус внимания с человека на историю понятия и язык. Его ученики также стараются преодолеть антропологию и гуманизм в рамках собственных философских проектов – марксизма в случае Луи Альтюссера и власти-знания у Мишеля Фуко. Оба мыслителя отталкиваются от идеи про-



© Тютченко Д.А., 2023

цесса без субъекта и критики эссенциализма, разработанных их учителем. Вместе с тем они используют его концепты, чтобы направить их против детерминизма и телеологизма Гегеля. Автор статьи обращает внимание на то, что именно гегельянство предвосхитило некоторые положения структурализма. Делается вывод, что гегельянство было непосредственным условием появления идеи преодоления Гегеля во Франции.

Ключевые слова: Гегель, французское гегельянство, Александр Кожев, Жан Ипполит, антропология, негативность, желание, конец истории

The Influence of Hegelianism on the French Philosophy of the 20th Century: The Theories by Alexandre Kojève and Jean Hyppolite

Daniil A. Tyutchenko

Far Eastern Federal University
Vladivostok, Russia
E-mail: nowayborov@gmail.com

Received 26.05.2023, revised 14.08.2023, accepted 08.09.2023

Abstract. The article attempts to reconstruct the influence of Hegelianism on the French intellectual milieu of the 1930s–60s represented by its leading figures. The relevance of the study is due to the fact that French philosophy is often associated with the idea of overcoming Hegel, without taking into account his influence, including on anti-Hegelians. To address this issue, the author turns to the theories by Alexandre Kojève and Jean Hyppolite, as well as their role in the formation of four famous philosophers. The first part of the article examines Kojève's anthropological interpretation of Hegel and its influence on Georges Bataille and Jacques Lacan. It demonstrates that each of them developed his own anthropology starting from the themes that were in the focus of their teacher: negation, desire, and the struggle for recognition. They build their discourse around the analysis of the phenomenon of scarcity and the power of negativity in human existence. At the same time, they intend to move beyond Hegel and Kojève, discarding the idea of the end of history. Georges Bataille does this by appealing to the data of ethnology, and Jacques Lacan by developing his own concept of psychoanalysis. The second part of the article deals with the ontological interpretation of Hegel developed by Jean Hyppolite, which influenced Louis Althusser and Michel Foucault. In his commentaries on Hegel, Hyppolite criticized Kojève's subjectivism and shifted the focus from the individual to the history of the concept and language. His followers also try to overcome anthropology and humanism within the framework of their own philosophical projects – Marxism in the case of Louis Althusser and Foucault's theory of power-knowledge. Both thinkers started from the idea of a process without a subject and the critique of essentialism developed by their teacher. Along with this, they also use his concepts to turn them against Hegel's determinism and teleologism. The author of the article draws attention to the fact that it was Hegelianism that anticipated some of the provisions of structuralism. It is concluded that Hegelianism was a prevailing condition for the emergence of the idea of overcoming Hegel in France.

Keywords: Hegel, French Hegelianism, Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, anthropology, negativity, desire, end of history

For citation: Tyutchenko D.A. The Influence of Hegelianism on the French Philosophy of the 20th Century: The Theories by Alexandre Kojève and Jean Hyppolite, *Antinomies*, 2023, vol. 23, iss. 3, pp. 62-80. (In Russ.). https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_3_62

Введение

Не будет преувеличением сказать, что вся история философии после смерти Гегеля так или иначе была попыткой его преодоления. В ряду мыслителей XIX–XX вв., от С. Кьеркегора до Ж. Делёза, трудно найти автора, который не отводил бы Гегелю такое место в своем философском проекте, которое позволило бы продвинуться дальше его замкнутой системы. В определенном смысле Гегель подвергался вытеснению, но именно эта необходимость постоянного критического возвращения к нему сделала его одной из определяющих фигур для современной философии. В этом контексте особенно примечательна роль гегельянства в истории французской мысли. Проблема заключается в том, что во Франции Гегель оказал решающее влияние на авторов, которых принято ассоциировать с антигегельянством или даже «постмодернизмом», который на первый взгляд не может иметь ничего общего с гегелевской систематичностью и универсализмом.

В своей статье мы планируем представить возможную картографию французской философии, способную отразить влияние гегельянства и дискуссий внутри него. Для этого обратимся к наиболее очевидной и общей демаркации, проходящей между интерпретацией Гегеля Александром Кожевом и Жаном Ипполитом. Проблему соотношения их подходов сложно назвать разработанной даже во французской историографии. На русском языке несколько лет назад была опубликована монография И.С. Куриловича на смежную тему (Курилович 2019), однако она помещает этих мыслителей в контекст феноменологии и лишь ситуативно рассматривает их влияние на последующую французскую философию.

Мы, в свою очередь, заострим внимание не столько на фигурах Кожева и Ипполита, сколько на порожденных ими тенденциях внутри французской мысли. Основной тезис настоящей работы состоит в том, что существует определенная «закономерность» (насколько это слово вообще уместно применительно к истории философии) в том, как ученики Кожева с одной стороны и ученики Ипполита с другой подходили к вопросам субъективности, истории и языка даже после отхода от гегельянства. Поэтому гегельянством, наравне со структурализмом, психоанализом и марксизмом, очерчен круг проблем, который занимал Францию во второй половине XX в.

Этот замысел требует пояснений. Во-первых, создаваемая картография не претендует на то, чтобы охватить все французское гегельянство и даже полностью охарактеризовать роль А. Кожева и Ж. Ипполита; значение имеют, скорее, его последствия. Поэтому, чтобы показать утверждаемую «закономерность», мы намеренно ограничимся узким кругом авторов: в качестве «последователей» Кожева остановимся на Жорже Батае и Жаке

Лакане, а из «сторонников» Ипполита – на Мишеле Фуко и Луи Альтюссере. Этот выбор обусловлен контрастом, который делает явным различие подходов Кожева и Ипполита к Гегелю и показывает разницу в их влиянии на примере наиболее известных учеников. К тому же именно в текстах четырех перечисленных философов можно заметить проблему, которую мы намерены рассмотреть в настоящей статье: они одновременно являются наследниками французского гегельянства и стараются преодолеть его.

Во-вторых, данный анализ не является разновидностью «герменевтики подозрения» и не стремится выявить за каждым из рассматриваемых философов скрытое гегельянское содержание. Задача состоит в том, чтобы показать, как ранний «опыт гегельянства» (посещение семинаров Кожева либо обучение под руководством Ипполита) в числе прочих задал определенное направление их дальнейших поисков. Поэтому для нашего исследования не является препятствием тот факт, что, например, Альтюссер многократно заявлял о себе как об антигегельянце (Альтюссер 2006b), а Лакан периодически критиковал Гегеля на своих семинарах (Лакан 2010). За философами, о которых пойдет речь, мелькает не тень Гегеля, а та специфическая интерпретация его философии, в пространстве которой они формировались и от которой достаточно далеко ушли в дальнейшем.

В-третьих, создаваемая нами картография, как и любая другая в истории философии, является в значительной мере условной. Проводимая линия разграничения в действительности оказывается постоянно пересекаемой. Например, Фуко, ученик Ипполита, был одним из тех, кто возвратил интерес к Батаю (Foucault 1994b), последователю Кожева, а Альтюссер состоял в переписке с Лаканом и сформулировал схожее с ним понимание субъекта (Althusser 1993). Между этими течениями нет водораздела, несмотря на разницу в интерпретациях Гегеля, предложенных их учителями.

Таким образом, наша задача – установить генеалогическую связь в обрисованных выше координатах. Релевантный метод для ее решения можно назвать археологическим, в том смысле, который этому слову придал М. Фуко. Это значит, что нас интересуют не мнения рассматриваемых философов, а условия возможности этих мнений (Фуко 1994). Например, показать, как специфическое прочтение Гегеля Ипполитом сделало возможным проект структуралистского марксизма Альтюссера или как лекции Кожева позволили Батаю сформулировать концепцию суверенного субъекта. Это же обязывает рассмотреть не только отношение преемственности с гегельянством, в котором они находятся, но и отношение разрыва, имеющее не меньшее значение.

Александр Кожев и его влияние на Жоржа Батая и Жака Лакана

Сначала обратимся к А. Кожеву, который занял в истории философии столько же трудно определимое место, что и французское гегельянство в целом. Чаще всего его имя можно встретить в конструкциях типа «оказал влияние на...», далее следует длинный список фамилий совершенно разных философов, посещавших его семинары: Ж. Батай, Ж. Лакан, М. Мерло-Понти,

Ж.-П. Сартр, Р. Арон, Р. Кено и др. Между тем подобное перечисление редко дает понять, что за «теоретический долг» перед Кожевом объединяет столь разных философов. Было бы небезынтересно показать, как каждый из них осуществляет рецепцию Гегеля/Кожева в своих работах, но мы, в силу характера настоящей статьи, остановимся на Ж. Батае и Ж. Лакане. Этот выбор обусловлен тем, что именно в их работах наиболее явна проблема, которую мы намерены рассмотреть: они одновременно находятся в непосредственной зависимости от Гегеля и его интерпретаций, но при этом намерены преодолеть его.

Для начала остановимся на нескольких узловых точках кожевской интерпретации Гегеля, вокруг которых выстроен знаменитый лекционный курс 1933–1939 гг. по «Феноменологии духа». Темы, к которым обращается Кожев, не могли не удивить молодых французских интеллектуалов того времени, в том числе Батая, несмотря на то что он был, скорее, выходцем из художественной среды (сюрреализма) и уже тогда имел мало общего с академической философией. Так, в 1932 г., за год до начала курса Кожева, он опубликовал статью «Критика оснований гегелевской диалектики», в которой почти дословно воспроизводит общепринятую на тот момент интерпретацию Гегеля. Он противопоставляет «абстрактную и лишенную реальных оснований» гегелевскую диалектику «реальной», чьим предметом является классовая борьба и конкретный опыт, а не отвлеченные концепции (Bataille 1970). Эта точка зрения Батая, которую ему вскоре пришлось изменить, показывает, насколько необычно выглядели проблемы, к которым обратился Кожев через Гегеля и вместе с ним: желание, негативность, борьба раба и господина, труд, смерть и т.д. Поворот к ним открыл Гегеля совсем с другой стороны, оспорив господствовавшее прежде его упрощенное понимание, возникшее под влиянием французского спиритуализма и философии жизни.

Не будет ошибкой сказать, что Кожев предельно антропологизирует Гегеля. По его мнению, гегелевский дух может быть понят только как человеческий дух в его истории (Кожев 1998). Несмотря на это, его подход имеет мало общего с развивавшейся тогда «позитивной» философской антропологией. С точки зрения Кожева, «сущность» человека полностью негативна или, как минимум, любой возможности позитивной предикации человека предшествует фундаментальное отрицание, в котором он конституирует себя. Два основных модуса этого отрицания, которые трудно отделить друг от друга и чье движение составляет историю, – труд и борьба за признание (Кожев 2003). Человек создает свой собственный мир, трансформируя личную природу с помощью труда – акта негации, который заключается в отрицании существующих условий, в том числе собственного природного начала. Позитивный результат, синтез, немислим без этого негативного акта, который присутствует в каждом сознательном действии по преобразованию реальности. Человек, таким образом, является своеобразным «представителем» отрицания в природе, без которого в ней бы не было действительного движения негативного. Этот тезис послужил основанием для главного упрека Кожева в адрес Гегеля. На его взгляд, экстраполяция диа-

лектического принципа на природу была большой ошибкой: сама природа, вне отношения труда человека к ней, не знает отрицания, а следовательно, и диалектики.

Однако если отрицание оказывается привнесенным в природу извне, то еще острее ведущая роль отрицания должна проявляться имманентно в социальной реальности. В природе отрицание дано как внешняя инстанция – человеческий труд, в социальном мире – как внутренняя в лице смертельной борьбы раба и господина. На этом этапе мы сталкиваемся с двумя сюжетными – желанием и смертью, введенными Кожевом и имеющими определяющее значение для Батая и Лакана.

Во-первых, Кожев развивает ведущую мысль Гегеля о том, что условием диалектики раба и господина (а значит, и человеческого самосознания как такового) выступает опыт приближения к чистому ничто – смерти. Самосознание может стать в-себе и для-себя, то есть добиться признания, только утвердив себя над любыми наличными обстоятельствами в процессе смертельного риска: «...только риском жизнью подтверждается свобода, подтверждается, что для самосознания не бытие, не то, как оно непосредственно выступает, не его погруженность в простор жизни есть сущность, а то, что в нем не имеется ничего, что не было бы для него исчезающим моментом, – то, что оно есть только чистое для-себя-бытие» (Гегель 2002: 98). Кожев отводит этому риску столь центральное значение, что антропологизирует сам феномен смерти. Только человек знает смерть и способен сознательно подвергать себя опасности перед лицом собственной конечности ради борьбы за престиж, тогда как для животного она всегда внезапна и необъяснима. Поэтому именно смерть оказывается продуктивным условием человеческой свободы и истории.

Если рождению самосознания предшествует столкновение в борьбе за признание, значит, субъект еще до всякого рационального выбора охвачен желанием. Неслучайно Кожев обращается к этой теме на первых страницах своего «Введения в чтение Гегеля» в предисловии к первому лекционному курсу: «Только в своем Желании и через посредство Желания, а лучше сказать в качестве такового, учреждается и раскрывается человек – раскрывается себе и другим – как некое Я, как Я, по сути своей отличное от Не-Я и радикально ему противопоставленное. Я (человеческое) – это Я Желания» (Кожев 2003: 12). Парадоксальным образом желание смещается с объекта на желание как таковое. В борьбе за признание человек желает не какое-то налично данное бытие, а хочет сам стать желаемым и признанным другим сознанием/желанием. Можно даже сказать, что человек в антропологии Кожева – это субъект, погруженный в желание желания. Принципиально важно, что это желание, с точки зрения мыслителя, предполагает возможность конечного удовлетворения, воплощенного в государстве всеобщего признания (Кожев 1994). Человек конституирован желанием, из которого возникают исключительно человеческие негативные феномены труда и борьбы, но точно так же исчезает вместе с ними.

Итак, мы в самых общих чертах обозначили узловые точки предложенной Кожевом интерпретации Гегеля. Теперь следует рассмотреть, как этот

круг проблем и их решений повлиял на Батая и Лакана и в каком смысле их можно считать его последователями.

Во многих текстах Батай вскользь касается своего не до конца ясного отношения к гегельянству, но лучше всего ему удалось выразить его в «Виновном»: «Не будь Гегеля, мне бы пришлось сначала стать Гегелем, а средств у меня недостаточно» (Батай 2016: 352). Эта формулировка на первый взгляд может показаться апологетической; действительно, у нее есть такая сторона. Гегель, прочитанный через призму Кожева, стал для Батая своеобразной опорой в истории философии, в которой, за исключением Ницше, ему не к кому было обратиться. Как показывает Ф. Сабо, исследователь из Университета Лилль 3, гегелевское понимание негативного как основы любого процесса совпало с тем интеллектуальным и художественным проектом, к которому Батай пришел еще в молодости (Sabot 2012). Именно проявление человеческой негативности в религии, искусстве, политике, экономике и других сферах он рассматривает как наиболее важные и общие антропологические характеристики. Неудивительно, что для Батая такую значимость приобрели слова Гегеля о том, что дух достигает своей истины, лишь оказавшись в абсолютной разорванности (Гегель 2002: 23).

Сильнее всего влияние этого тезиса заметно в кульминации теоретических поисков Батая – понятии суверенности и ее главном тезисе: суверенность – это ничто (Батай 2006: 487). Суверен приобретает свое абсолютное значение только в сакральном акте траты, где значение имеет не сама вещь, а ее уничтожение – потребление без какой-либо внешней по отношению к данному процессу цели. Этот опыт чистого ничто, которым является суверенность, напрямую связан с темой смерти как условием свободы и самосознания, открытой Кожевом через Гегеля. Батай подчеркивает, что суверен – это тот, кто живет так, будто смерти нет (Батай 2006: 330). Его статус подтверждается риском, негативным действием, тогда как все его позитивные атрибуты (вроде власти или обладания роскошью) являются глубоко вторичными и даже препятствуют ей. Иными словами, суверенность, выражаясь гегелевским языком, и есть это познание истины негативного движения.

В то же время между подходами Батая и Гегеля/Кожева есть существенная разница. Неслучайно Кожев назвал работы своего ученика «выходящими из круга гегельянства» и задался вопросом, «содержится ли в них вообще какой-либо дискурс» (Кожев 1994: 315). Гегель был нужен Батаю для того, чтобы в итоге пойти дальше него – именно такой смысл имеют процитированные ранее слова из «Виновного». Заслуга немецкого классика в данном случае состоит в том, что своей системой, отведя в ней одно из центральных мест негативности и смерти, он высветил предел любого рационального дискурса. Парадоксально, но по этой причине Батай в итоге оказывается одновременно его последователем и оппонентом. Гегель, с его точки зрения, дошел до крайности, но остановился перед ней, чтобы создать систему (Батай 2016: 352). Главное возражение Батая состоит в том, что философский и научный дискурс становится бессильным, как только негативность (а значит, в конечном итоге и смерть) полагается как основание процесса

и сущность человека. Поэтому Ж. Деррида метко охарактеризовал гегельянство Батая как «невоздержанное» (Деррида 2000: 318). В его произведениях, как литературных, так и философских, негативность перестает «совершать работу» – отрицание больше не рассматривается, как у Гегеля, в перспективе синтеза и конечного позитивного результата. Это значит, что абсолютное знание и конец истории, которым так много внимания уделил Кожев, перестают рассматриваться как возможные. Наоборот, в суверенности нет ничего от конца негативности, она и есть чистая негация, то есть в конечном счете ничто. Для Батая, в силу этого неустранимого негативного остатка, история не заканчивается даже там, где больше нечего совершать.

Это представление Батая о негативности обязано Гегелю в еще одном важном пункте, на который редко обращают внимание. Как ни странно, антропология Батая во много коренится в гегелевской эпистемологии. Гегель, рассматривая в соответствии с замыслом «Феноменологии духа» ступени рефлексии, начинает с «чувственной достоверности», то есть простого эмпирического восприятия (Гегель 2002: 54). Оно отличается тем, что объекты на этом этапе еще не дифференцированы (для этого необходимы общие понятия и язык), поэтому «чистая» достоверность чувственного восприятия, которая, как кажется, должна быть самой конкретной и наполненной, в итоге оборачивается своей противоположностью – абстракцией без содержания, то есть ничто. Важно, что Гегель приписывает это свойство не только первичной форме человеческой рефлексии, но и естественному животному состоянию: «Противочеловеческое, животное состояние не выходит за пределы чувств, и взаимное общение в нем возможно только посредством чувства» (Гегель 2002: 44).

Батай производит идентичную операцию, но подвергает результат инверсии. Согласно его теории религии, ритуал, в особенности жертвоприношение, существует для того, чтобы вернуть человека в эту первичную стихию непрерывности, о которой напоминает его животное происхождение (Батай 2006: 421). Становясь рациональным и трудящимся существом, человек приобретает сознание, которое отделяет субъект от объекта, а объекты друг от друга – именно это характеризует мир профанного, «рабский» мир производства и накопления. Если для Гегеля этот этап преодолевается по мере перехода от чувственного восприятия к рассудку, то Батай стремится показать, что человек всегда существует между этими двумя полюсами – прерывным и непрерывным, профанным и сакральным, создавая религиозные практики, чтобы вновь обрести опыт чистого ничто. Важно, что это переживание непрерывности, внутреннего опыта, не может быть репрезентировано никаким рациональным дискурсом – в полной мере эта задача неосуществима даже для поэзии (Батай 2016).

Итак, Батай не просто продолжает антропологию Гегеля и Кожева, но старается довести ее до предела, за которым любое рациональное письмо утрачивает свой смысл. В итоге мы имеем дело с парадоксальным гегельянством: без системы, синтеза и рациональности, но с «бесполезной» негативностью, суверенностью и жертвоприношением.

Схожую проблему синхронного отношения разрыва и преемственности с Гегелем и Кожевом можно обнаружить у Лакана. Он, будучи не очень щедрым на признание человеком, в восьмой книге «Семинаров» говорит, что Кожев сыграл решающую роль в его формировании как аналитика (Лакан 2019: 71), акцент следует поставить именно на последнем слове. Но, как и в случае Батая, такое признание является скорее проблемой, чем ее решением; особенно если учесть, что одновременно с этим в нескольких контекстах он заявлял, что «Лакан против Гегеля» (Лакан 2004: 230). Нашу задачу, однако, облегчает то, что от нас требуется рассмотреть не проблему отношения Лакана к Гегелю как таковую, а лишь прояснить, какую роль сыграл Кожев и его интерпретация Гегеля в становлении лакановского психоанализа.

Действительно, нетрудно заметить, что ключевой концепт Лакана – желание (*le désir*) – имеет не только психоаналитическое, но и гегельянское происхождение. Как уже было сказано, желание и его антропологический статус стали одной из главных тем семинара, который посещал Лакан. Н. Апицелла, исследователь из парижской Высшей школы социальных наук, показывает, что влияние Кожева особенно очевидно в ранних статьях Лакана (Apicella 2016). Он обращает внимание на два датированных концом 1930-х гг. текста – «Сущность семьи» и «Семейные комплексы в формировании индивида». В них психоаналитик создает теорию семейных отношений, которая так или иначе воспроизводит несколько сюжетов философии Кожева. Лакан начинает с того, что утверждает строгий дуализм природного и культурного: семья, по его мнению, является одной из форм преодоления природы – способ защиты от «неподвижности инстинктов», в котором человек имеет дело уже не с безмолвной природой, а коммуникативной средой, другими субъектами.

Но это отрицание природы рождает новое отрицание – комплекс, в основе которого лежит желание. Семья рассматривается как первый, наиболее элементарный и важный, акт в драме борьбы за признание. Вот что об этом говорит сам психоаналитик: «Реальность, которая создается этой диалектической игрой, сохраняет структурную деформацию экзистенциальной драмы, которая ею обусловлена и которую можно назвать драмой индивида» (Lacan 2001: 72-73). Можно сказать, что Лакан переносит кожевский сюжет борьбы раба и господина в пространство семьи, но это не просто экстраполяция, а психоаналитическое переосмысление: сознание вступает в борьбу за признание не в абстрактной истории, а во вполне конкретной семейной ситуации. Иными словами, нет никакого смысла говорить о политике и истории, пока мы не изучили структуру семьи и провоцируемые ею комплексы. Разумеется, природа этих комплексов эдипальна. Лакан рассматривает их как результат первичной натальной травмы отделения от матери, а вся их структура выстроена вокруг ревностной борьбы между братьями в попытке восстановить связь с объектом желания, получить признание своего нарциссического желания матерью (Lacan 2001: 40). Однако нам важно не психоаналитическое содержание, а то, как Лакан преобразует концепт Кожева. Для Гегеля и его французского интерпретатора борьба за

признание является необходимым условием возникновения самосознания, следовательно, порождаемая ею история рассматривается как антагонистическое движение двух самосознаний. Лакан отталкивается от этой схемы, но в действительности разрушает ее, вводя инстанцию бессознательного. Диалектика борьбы субъектов, охваченных желанием, не может быть сведена к их осознанной потребности получить признание со стороны другого сознания – в структуре семейного комплекса ей всегда предшествует травма, которая запускает механизм желания, но никогда не осознается до конца.

Отвергая это гегельянское положение, Лакан тем не менее развивает другое. Как уже было отмечено, Кожев в ходе своих семинаров определил человеческое желание как не имеющее объекта, то есть направленное на себя, а не на овладение каким-либо предметом. Именно такое представление о желании пытается закрепить Лакан, критикуя Гегеля. И если в обсуждаемом выше раннем тексте он только подступает к этому, то, например, в десятой книге «Семинаров» уже четко формулирует: «Когда мы читаем у Гегеля о зависимости моего желания от желающего, которого представляет собой Другой, у нас не возникает повода для сомнений, что речь всегда идет о Другом как сознании. Другой – это тот, кто меня видит... Для Лакана же, который является психоаналитиком, Другой налицо как бессознательное, конструированное как таковое» (Лакан 2010: 32). Что происходит с концептом желания, когда Лакан «подшивает» его к бессознательному? Желание оказывается окончательно отвязанным от любого объекта и переносится в сферу символического в соответствии с одним из основных тезисов лакановского психоанализа о тождестве структуры языка и структуры бессознательного. Иными словами, желание всегда направлено не на другого человека (*autre*), а на Другого с большой буквы (*Autre*) – символический порядок.

Однако лакановское понимание желания все же связано с определенным представлением об объекте, и в этом его можно считать *mutatis mutandis* развитием положения антропологии Кожева о человеке как существе, конституированном нехваткой. Речь идет о понятии *objet petit a*, с помощью которого Лакан обозначил реальную субстанцию желания. Объект, который отождествляется с наслаждением, но не может быть сигнифицирован в силу травматичности любой встречи с ним (Жижек 1999: 101). Именно это позволяет Лакану связать желание с символическим порядком: поскольку субъект никогда не может завладеть реальным объектом своего желания, он вынужден «делегировать» его Другому, предположив, что он обладает им. Объект, с его парадоксальным негативным статусом, становится синонимом нехватки, вокруг которого выстроена система означающих. Таким образом, лакановская теория объекта соответствует основному тезису Кожева о том, что объект желания – это ничто (Кожев 2003: 214). Все это не могло не привести к немного ранее сформулированному Батаем – отрицанию возможности окончательного удовлетворения субъекта и прекращения «работы негативного» (Лакан 2021: 547).

Итак, мы, пусть и в очень сжатой форме, реконструировали основные положения гегельянства Кожева и рассмотрели их влияние на Батая и Лакана.

Оба мыслителя, как и их учитель, помещают в центр понятие негативно-го и связанного с ним желания. Можно даже сказать, что каждый из них по-своему радикализирует антропологию Кожева: Батай – через анализ жертвоприношения и суверенности как феноменов чистой негативности, а Лакан – посредством исследования фундаментальной нехватки, структурирующей бессознательное. По этой причине, как уже было сказано, они элиминируют столь важную для Кожева идею конца истории как всеобщего признания. Это и позволяет отнести двух французских мыслителей к постгегельянству. Они уже не ассоциируют себя напрямую с наследием немецкого философа, но отталкиваются от многих его положений, которые заострил в ходе своих семинаров Кожев.

Жан Ипполит и его влияние на Луи Альтюссера и Мишеля Фуко

Теперь рассмотрим в значительной мере противоположную интерпретацию Гегеля, которую предложил Жан Ипполит, и ее влияние на его учеников. Мы обратим внимание на тот период творчества, когда под его руководством в Высшей нормальной школе учились Луи Альтюссер и Мишель Фуко, то есть 1950-е и 1960-е гг. Выбор для рассмотрения этих двух философов также связан с тем, что на их примере заметно противоречивое место гегельянства в истории французской философии: в своих теоретических построениях они отправляются от Гегеля и его интерпретации Ипполитом, но одновременно намерены выйти за эти рамки посредством обращения к структурализму.

К этому времени относится знаковая работа Ипполита «Логика и существование», частично написанная в полемике с Кожевом, под руководством которого он учился в 1930-е гг. В ней Ипполит, пусть и не называя имен, прямо высказывается против рассмотренной нами ранее антропологической интерпретации Гегеля. Обратим внимание на один из фрагментов: «Спекулятивная философия, та, которая обнаруживается в абсолютном знании, также будет исчезновением всякой трансцендентности, возвращением в “достоверность самого себя”, но самого себя как всеобщей самости, самости содержания, а не только человеческой самости. Тем более она не будет антропоморфизмом или гуманизмом. Она будет философией Абсолюта, который существует как Идея лишь в языке» (Ипполит 2006: 65). Эти слова удачно резюмируют интерпретацию Гегеля, предложенную Ипполитом, и его главное возражение против Кожева. Если для второго все описанное Гегелем диалектическое движение – это история человека, его борьбы, труда, самосознания, то Ипполит противопоставляет этому прочтение «Феноменологии духа» и «Логики» с точки зрения философии языка. Стоит также отметить, что критическое выступление Ипполита против интерпретации своего учителя связано не только с Гегелем, но и с М. Хайдеггером, поскольку на его интеллектуальную жизнь огромное влияние оказало «Письмо о гуманизме», в частности, представленное в нем размежевание с экзистенциализмом и акцент на философии языка (Bianco 2013).

С помощью языка человек раскрывает смысл бытия, то есть осуществляет движение духа в истории, но само это движение не может быть сведено только к человеческой субъективности. К данному тезису Ипполита приводит отождествление знания и языка, поскольку язык не может рассматриваться как простое средство, созданное человеком. Можно сказать, в языке человек превосходит сам себя, раскрывая движение чистого понятия. Закономерно, что для Ипполита главной темой гегелевской философии становится логика, напрямую связанная с проблемой языка, о которой Кожев упоминает крайне редко. Логика оказывается той сферой, где понятие движется вне эмпирической человеческой истории, пребывая лишь в истории языка, имманентном ей процессе развертывания (Ипполит 2006: 211). В этом смысле движение понятия, являющееся предметом логики, выходит за рамки человеческой субъективности, оставаясь при этом в пределах языка и открываемого им знания. Язык в данном случае представляет не просто средство или знак, который указывает на смысл, но сам располагается вне: Абсолют и есть язык, поскольку он существует только в процессе своего выражения.

Можно сказать, что Ипполит возвращается к фундаментальному гегелевскому положению о становлении субстанции субъектом и развивает, если упрощать, онтологию в противовес антропологии Кожева. Это вовсе не значит, что он намерен исключить человека из гегелевской системы или утвердить дуализм между ним и Абсолютом. Наоборот, смысл бытия может быть раскрыт исключительно в речи, которой из всего живого обладает только человек, но раскрывается в этом акте само понятие, а не субъективность (Huppolite 1946). Отрицание, конечно, есть и в «материальной» истории, но в ней оно всегда опосредовано чувственно, тогда как непосредственно оно может быть дано только в логике: «Гегелевская философия, несмотря на свою философию истории, сохраняет внутренне присущее ей отрицание в самом сердце всякого полагания; в реальной истории имеется действительное отрицание, но Идея включает в себя это отрицание, так как оно является онтологическим» (Ипполит 2006: 298). Следовательно, знание и его история не могут быть поняты, исходя из антропологической перспективы. Даже этого краткого обзора достаточно, чтобы заметить, насколько тезисы Ипполита о языке и человеке созвучны со структурализмом и хронологически предвосхищают большинство его философских интерпретаций.

Можно ли говорить о влиянии представленной интерпретации Гегеля на марксистскую философию Альтюссера, учитывая, что он неоднократно называл себя антигегельянцем? В этой связи особенно примечательны два факта из его ранней биографии. Период интеллектуального становления мыслителя пришелся на время, когда Гегель был настолько популярен во Франции, что диссертация Альтюссера 1947 г. была целиком посвящена гегелевскому понятию содержания (Althusser 1994a). Но это не помешало ему спустя всего три года выступить с яростной критикой любых попыток французской философии «реанимировать» Гегеля. В статье «Возвращение к Гегелю» он так отзывается об этой тенденции: «Этот великий поворот к Гегелю – всего лишь разочарованное обращение к Марксу в специфической

форме, которую принимает ревизионизм в условиях финального кризиса империализма» (Althusser 1994b: 256). Такое отношение заметно и в более зрелых работах Альтюссера. Например, в статье «Противоречие и сверхдетерминация» он противопоставляет гегельянскую и марксистскую концепции истории, утверждая, что в основе понимания Гегеля лежит «простой принцип», который сводит многообразие противоречий к единственной детерминирующей причине (Альтюссер 2006b: 156).

Это, однако, не должно помешать проследить определенную связь между подходами Ипполита и Альтюссера, на которую обращал внимание сам французский марксист. На посвященном Гегелю семинаре, проходившем под руководством Ипполита в феврале 1968 г., Альтюссер явно смягчил отношение к бывшему учителю и попытался указать на точки соприкосновения в прочтении Гегеля и Маркса (Альтюссер 2005). Дело в том, и в этом как раз прослеживается глубокое влияние Ипполита, что у них был «общий враг» – гуманизм. Если Ипполит, как мы могли видеть, выступил против гуманистической интерпретации Гегеля в 1950-е гг., то Альтюссер пытался проделать то же самое в рамках марксизма десятилетие спустя. Особенно это заметно в одной из его основных работ – «За Маркса», где он формулирует принцип теоретического антигуманизма: «Отвергая сущность человека в качестве теоретического основания, Маркс отвергает всю эту органическую систему постулатов. Он изгоняет философские категории субъекта, эмпиризма, идеальной сущности и т.д. изо всех областей, в которых они до той поры господствовали» (Альтюссер 2006а: 324). Таким образом, замысел Альтюссера совпадает с тем, что до него утверждал Ипполит. Если второй старался показать, что антропологическая философия не способна понять природу гегелевского «абсолютного знания», то первый утверждает то же самое применительно к «сложной структуре общества», открытой Марксом.

Неслучайность этого совпадения подтверждает сам Альтюссер, перенося разговор в область философии истории на упомянутом семинаре: «Гегель дал нам нечто такое, чего Фейербах в своем увлечении Человеком и Конкретным был абсолютно неспособен понять, – концепцию истории как процесса. Бесспорный факт, что такой важнейшей философской категорией, как процесс, Маркс обязан Гегелю. Маркс обязан Гегелю и еще кое-чем, чего Фейербах даже не заметил. Он обязан ему концептом процесса без субъекта» (Альтюссер 2005: 114). Интерпретация Гегеля, которую здесь использует Альтюссер, восходит именно к Ипполиту и никак не может быть выведена из Кожева, согласно которому субъектом истории является человек. Исходя из этого, Альтюссер пытается понять марксистскую концепцию истории: в ней, как и в схеме Гегеля/Ипполита, нет субъекта в том смысле, что человек не создает законов истории. Это должно опровергнуть подход гуманистического марксизма, согласно которому в истории разыгрывается драма отчуждения человека. История для Гегеля в интерпретации Ипполита – это история бытия, а не человека; история для Маркса в прочтении Альтюссера является историей производственных отношений и заключенных в них противоречий, а не человеческого субъекта.

Можно ли обнаружить что-то похожее в случае Фуко? В отличие от Альтюссера он гораздо активнее подчеркивал свою связь с Ипполитом. Например, в некрологе, написанном после смерти учителя в 1968 г., Фуко отметил, что «на его лекциях студенты слышали голос философии» (Foucault 1994a: 779). Эти слова подтверждают наш исходный тезис о том, что гегельянство сыграло важную роль в постановке философских проблем того времени. Как можно охарактеризовать их применительно к работам Фуко? Как и в случае Ипполита, главная тема его ученика – преодоление гуманизма и антропоцентризма и следующее из этого понимание истории (Фуко 1994). Можно даже сказать, что он осуществляет тот же переход от антропологии к онтологии, только используя для этого совершенно другой метод. Ипполит пытается сделать это с помощью анализа истории бытия как чистого понятия, данного в логике, тогда как Фуко интересуется историей дискурсов и практик, которые предшествуют антропологии и делают ее возможной. В свете этого можно понять замысел даже его первых книг: рассмотреть историю культуры как историю дискурсивных формаций, в процессе смены которых возникает, лишь как один из эффектов структуры, современный концепт человека.

Именно проблема истории становится камнем преткновения в критике субъекта, начатой Ипполитом и продолженной Фуко, поскольку в гегельянской перспективе невозможно мыслить историю без детерминизма и телеологии. Ипполит даже назвал ее «неразрешимой проблемой» Гегеля (Ипполит 2006: 59). Дело в том, что в основе гегелевского взгляда на историю лежит понятие «отчуждение» – вся логика исторического процесса определена «отпадением» Духа от самого себя и возвращением к себе же. Фуко, напротив, пытается обосновать подход к истории, который не предполагает никакого эссенциализма, идет ли речь о Духе или «сущности человека», как в гуманизме. А поскольку в этом начинании он испытал решающее влияние Ипполита, то представляет его как гегельянца, пытающегося преодолеть Гегеля (Foucault 1994a).

Итальянский философ Дж. Бьянко показывает, как философия истории приводит их к еще одной неожиданной точке соприкосновения – исследованию проблемы безумия (Bianco 2013). Он обращает внимание на то, что в определенный момент Ипполит начинает активно интересоваться психоанализом и темой психических расстройств. Под влиянием Хайдеггера Ипполит пытается понять онтологическое измерение феномена безумия: «Безумие со всей своей глубиной ставит перед нами вопрос о человеческой сущности и нашем отношении к бытию», – цитирует исследователь (Bianco 2013: 116). Понятое таким образом безумие перестает быть исключительно субъективным психическим феноменом или даже крахом субъективации. Это, в свою очередь, переносит проблему с периферии в центр антропологии. Нетрудно заметить, что именно так поступает Фуко, который обратился к данной проблеме даже раньше, уже в начале 1950-х гг. Анализ безумия для него – это не столько антропологическая проблема, сколько условие возможности создания антропологии (Фуко 2010). Оно не просто исторично, но обуславливает историю как ее внешнее пространство, по отношению

к которому определяет себя культура. Можно сказать, что оба французских философа «онтологизируют» безумие в противовес его узкой психиатрической интерпретации. Этот пример призван показать, что имело место не только влияние Ипполита на Фуко, но и наоборот. Если Фуко и отвергает гегельянство, то в определенном смысле делает это изнутри, благодаря темам, которые были затронуты его учителем в ходе комментирования «Феноменологии духа» и «Науки логики».

Дж. Агамбен, в свою очередь, обращает внимание на еще один аспект влияния Ипполита на своего ученика. В лекции, посвященной столь важному для Фуко понятию диспозитива, он выдвигает гипотезу, что оно берет свое начало в одном из текстов Ипполита – «Введении в философию Гегеля» (Агамбен 2012). Итальянский философ показывает, что в этой книге есть примечательная глава, где автор комментирует гегелевскую философию религии и его теорию отношения между естественным и позитивным. Если естественным в религии является все, что соответствует природе разума, то позитивное описывает историческую надстройку над этим рациональным фундаментом: обряды, институты, практики, закрепленные догматы и т.д. По словам Агамбена, Фуко, который первоначально использовал вместо понятия «диспозитив» слово «позитивность», воспринял его именно от Гегеля в интерпретации Ипполита. При этом он распространяет его далеко за пределы теории религии и делает своеобразной матрицей исторического процесса. Каждой эпохе соответствует определенный диспозитив, суммирующий все властные стратегии и связанные с ними системы знания (Агамбен 2012: 19).

Если тезис Агамбена верен, мы можем наблюдать ту же ситуацию: Фуко и Альтюссер используют философское наследие Гегеля, чтобы продвинуться дальше и переставить акценты внутри теории исторического процесса, получив на выходе нечто совершенно иное. Как раз в этом смысле их уместно назвать постгегельянцеми. Их намерение заключалось скорее в том, чтобы с помощью Гегеля (в том числе и через критику) острее поставить современные проблемы, чем просто отбросить его как символ устаревшего тотализующего мышления и систематичности. В этом смысле перед их поколением стояла непростая задача – в условиях развития феноменологии и марксизма сохранить потенциал гегелевского учения, которое во Франции того времени часто спешили объявить устаревшим.

Заключение

Мы рассмотрели два основных подхода к Гегелю, существовавших во Франции в XX столетии и основательно повлиявших на ее интеллектуальную среду 1930–1960 гг. Первый можно назвать антропологическим (Кожев), второй – онтологическим (Ипполит), при всей условности данных терминов. Вместе с тем мы постарались показать, как прочтение Гегеля Кожевом и Ипполитом отразилось на мыслителях, которых не принято относить к гегельянству. В случае Батая и Лакана, посещавших семинар Кожева в 1930-е гг., «опыт гегельянства» отразился на их антропологических

поисках. Каждый из них в своей манере развивает подход, предложенный учителем, пытаясь создать такую теорию, которая могла бы учесть определяющую роль негативности в человеческой природе. Батай делает это с помощью обращения к религиоведению и этнологии, Лакан – посредством психоаналитической интерпретации желания. Одновременно с этим они выходят далеко за пределы гегелевской философии, пусть и сохраняя генеалогическую связь с ней в виде основных концептов смерти, отрицания и нехватки.

Ипполит, в свою очередь, предложил интерпретацию Гегеля, которая должна была преодолеть антропологический подход Кожева. В его трактовке гегелевская история является историей бытия, раскрываемой человеком, а не самой человеческой субъективностью. Влияние философии Ипполита также заметно в творчестве его учеников – Альтюссера и Фуко. Первый видит в теории своего учителя единственный способ обнаружить точку соприкосновения между марксизмом и гегельянством, ею является теория истории как «процесса без субъекта», законы которого не создаются человеком, а, наоборот, конституируют его. Это позволяет говорить о влиянии Гегеля, прочитанного через Ипполита, даже несмотря на тот факт, что Альтюссер не раз объявлял себя антигегельянцем. Фуко же, испытав влияние обоих, еще активнее помещает проблему антропологии и «преодоления человека» в исторический контекст. Анализируя историю дискурсов, практик и таких феноменов, как безумие и сексуальность, он фактически реализует проект, который Ипполит пытался осуществить на материале гегелевской логики.

Таким образом, все четыре рассмотренных нами автора пытаются преодолеть Гегеля, но, чтобы продвинуться дальше, отталкиваются от тех интерпретаций, которые были усвоены ими в молодости. Именно в этом смысле их можно назвать постгегельянами. Проведенное исследование позволяет сделать вывод, что гегельянство и дискуссии внутри него стали непосредственным условием появления философских проектов, намеревающихся преодолеть Гегеля. Это значит, что послевоенная французская философия, несмотря на критику немецкого классика, в значительной мере оставалась зависимой от него, вновь и вновь обращаясь к проработке его наследия. Конечно, Гегель выступает там с разных и часто неожиданных сторон – сначала как мыслитель, открывший тему смерти со всеми вытекающими (в прочтении Кожева, Батая и Лакана), затем как предтеча современной философии языка и теории истории (в понимании Ипполита, Альтюссера и Фуко), но все же остается Гегелем.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Агамбен Дж. 2012. Что такое диспозитив? // Агамбен Дж. Что современно? Киев : Дух и литера. С. 13-45.

Альтюссер Л. 2005. О связи между Марксом и Гегелем // Альтюссер Л. Ленин и философия. Москва : Ад Маргинем. С. 83-122.

Альтюссер Л. 2006а. Марксизм и гуманизм // Альтюссер Л. За Маркса. Москва : Праксис. С. 311-343.

Альтюссер Л. 2006b. Противоречие и сверхдетерминация // Альтюссер Л. За Маркса. Москва : Праксис. С. 127-187.

Батай Ж. 2006. Суверенность // Батай Ж. Проклятая часть. Москва : Ладомир. С. 313-491.

Батай Ж. 2016. Виновный // Батай Ж. Сумма атеологии. Москва : Ладомир. С. 265-385.

Гегель Г. 2002. Феноменология духа. Москва : Наука. 495 с.

Деррида Ж. 2000. Письмо и различие. Санкт-Петербург : Академический проект. 432 с.

Жижек С. 1999. Возвышенный объект идеологии. Москва : Художественный журнал. 235 с.

Ипполит Ж. 2006. Логика и существование. Санкт-Петербург : Владимир Даль. 319 с.

Кожев А. 1994. Предисловие к произведениям Жоржа Батая // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / под ред. С.Л. Фокина. Санкт-Петербург : Мифрил. С. 315-316.

Кожев А. 1998. Идея смерти в философии Гегеля. Москва : Логос. 208 с.

Кожев А. 2003. Введение в чтение Гегеля. Санкт-Петербург : Наука. 791 с.

Кожев А. 2004. Гегельянские концепции // Коллеж социологии. 1937–1939 / под ред. В.Ю. Быстрова. Санкт-Петербург : Наука. С. 49-63.

Курилович И.С. 2019. Французское неогегельянство. Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии. Москва : РГГУ. 224 с.

Лакан Ж. 2004. Семинары. Кн. 11. Четыре основные понятия психоанализа (1964). Москва : Логос : Гнозис. 304 с.

Лакан Ж. 2010. Семинары. Кн. 10. Тревога (1962–1963). Москва : Логос : Гнозис. 424 с.

Лакан Ж. 2019. Семинары. Кн. 8. Перенос (1960–1961). Москва : Логос : Гнозис. 432 с.

Лакан Ж. 2021. Семинары. Кн. 6. Желание и его интерпретация (1958–1959). Москва : Логос : Гнозис. 560 с.

Фуко М. 1994. Слова и вещи. Санкт-Петербург : А-сэд. 406 с.

Фуко М. 1996. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону власти, знания и сексуальности. Москва : Касталь. С. 47-97.

Фуко М. 2010. История безумия в классическую эпоху. Москва : АСТ. 698 с.

Althusser L. 1993. *Écrits sur la psychanalyse: Freud et Lacan*. Paris : Stock. 309 p.

Althusser L. 1994a. Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel // Althusser L. *Écrits philosophiques et politiques*. Tome 1. Paris : Stock. P. 59-239.

Althusser L. 1994b. Le retour à Hegel // *Écrits philosophiques et politiques*. Tome 1. Paris : Stock. P. 243-261.

Apicella N. 2016. Kojève, Lacan – introduction au système du désir // *La cause du désir*. No. 93. P. 161-173. DOI 10.3917/lcdd.093.0161

Bataille G. 1970. La critique des fondements de la dialectique hégélienne // Bataille G. *Oeuvres complètes*. Tome 1. Paris : Gallimard. P. 277-291.

Bianco G. 2013. La dialectique bavarde et le cercle anthropologique: Michel Foucault et Jean Hyppolite // *Jean Hyppolite, entre structure et existence / dir. G. Bianco*. Paris : Presses de l'École normale supérieure. P. 107-133.

Foucault M. 1994a. Jean Hyppolite, 1907–1968 // *Foucault M. Dits et écrits*. Tome 1. Paris : Gallimard. P. 779-786.

Foucault M. 1994b. Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille) // *Foucault M. Dits et écrits*. Tome 1. Paris : Gallimard. P. 233-250.

Hyppolite J. 1946. Genès et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Tome 1. Paris : Mouton. 308 p.

Lacan J. 2001. Les complexes familiaux dans la formation de l'individu // Lacan J. Autres écrits. Paris : Éditions du Seuil. P. 23-85.

Sabot P. 2012. Bataille, entre Kojève et Queneau: le désir et l'histoire // Le Portique, revue de philosophie et de sciences humaines. No. 29. P. 10-23. DOI 10.4000/leportique.2594

References

Agamben G. What is a Dispositive? *Agamben G. What is the Contemporary?* Kiev, Duh i litera, 2012, pp. 13-45. (In Russ.).

Althusser L. Contradiction and Overdetermination, *Althusser L. For Marx*, Moscow, Praxis, 2006, pp. 127-187. (In Russ.).

Althusser L. *Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel* [Content in the Thought of G.W.F. Hegel], *Écrits philosophiques et politiques. Tome 1* [Philosophical and Political Writings. Vol. 1], Paris, Stock, 1994, pp. 59-239. (In French).

Althusser L. *Écrits sur la psychanalyse: Freud et Lacan* [Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan], Paris, Stock, 1993, 309 p. (In French).

Althusser L. *Le retour à Hegel* [The Return to Hegel], *Écrits philosophiques et politiques. Tome 1* [Philosophical and Political Writings. Vol. 1], Paris, Stock, 1994, pp. 243-261. (In French).

Althusser L. Marxism and Humanism, *Althusser L. For Marx*, Moscow, Praxis, 2006, pp. 311-343. (In Russ.).

Althusser L. On the Connection Between Marx and Hegel, *Althusser L. Lenin and Philosophy*, Moscow, Ad Marginem, 2005, pp. 83-122. (In Russ.).

Apicella N. Kojève, Lacan – introduction in a system of desire, *La cause du désir* [The Cause of Desire], 2016, no. 93, pp. 161-173. (In French). DOI 10.3917/acdd.093.0161

Bataille G. Guilty, *Bataille G. Summa Atheologica*, Moscow, Lodomir, 2016, pp. 265-385. (In Russ.).

Bataille G. La critique des fondements de la dialectique hégélienne [The Criticism of the Foundations of the Hegelian Dialectic], *Bataille G. Oeuvres complètes. Tome 1* [Complete Works. Vol. 1], Paris, Gallimard, 1970, pp. 277-291. (In French).

Bataille G. Sovereignty, *Bataille G. The Accursed Share*, Moscow, Lodomir, 2006, pp. 313-491. (In Russ.).

Bianco G. La dialectique bavarde et le cercle anthropologique: Michel Foucault et Jean Hyppolite [‘Verbose Dialectics’ and the Anthropological Circle: Michel Foucault and Jean Hyppolite], *Bianco G. (ed.) Jean Hyppolite, entre structure et existence* [Jean Hyppolite, Between Structure and Existence], Paris, Presses de l'École normale supérieure, 2013, pp. 107-133. (In French).

Derrida J. *Writing and Difference*, Saint Petersburg, Akademicheskii proekt, 2000, 432 p. (In Russ.).

Foucault M. *A History of Insanity in the Age of Reason*, Moscow, AST, 2010, 698 p. (In Russ.).

Foucault M. Jean Hyppolite, 1907–1968, *Foucault M. Dits et écrits. Tome 1* [Speeches and Writings. Vol. 1], Paris, Gallimard, 1994, pp. 779-786. (In French).

Foucault M. Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille) [A Preface to Transgression (in Homage to Georges Bataille)], *Foucault M. Dits et écrits. Tome 1* [Speeches and Writings. Vol. 1], Paris, Gallimard, 1994, pp. 233-250. (In French).

Foucault M. The Order of Discourse, *Foucault M. The Will to Truth: Beyond Power, Knowledge, and Sexuality*, Moscow, Kastal, 1996, 448 p. (In Russ.).

- Foucault M. *The Order of Things*, Saint Petersburg, A-cad, 1994, 406 p. (In Russ.).
- Hegel G. *The Phenomenology of Spirit*, Moscow, Nauka, 2002, 495 p. (In Russ.).
- Hyppolite J. *Genès et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Tome 1* [Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit. Vol. 1], Paris, Mouton, 1946, 308 p. (In French).
- Hyppolite J. *Logic and Existence*, Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2006, 319 p. (In Russ.).
- Kojève A. Hegelian Concepts, Bystrov V.Yu. (ed.) *College of Sociology. 1937–1939*, Saint Petersburg, Nauka, 2004, pp. 49–63. (In Russ.).
- Kojève A. *Idea of Death in the Philosophy of Hegel*, Moscow, Logos, 1998, 208 p. (In Russ.).
- Kojève A. *Introduction to the Reading of Hegel*, Saint Petersburg, Nauka, 2003, 791 p. (In Russ.).
- Kojève A. Preface to the Works of Georges Bataille, Fokin S.L. (ed.) *Tanatografy of Eros: Georges Bataille and Mid-20th Century French Philosophy*, Saint Petersburg, Mifril, 1994, pp. 315–316. (In Russ.).
- Kurilovich I.S. *French neo-Hegelianism. J. Wahl, A. Koyré, A. Kojève, and J. Hyppolite in Search of a Unified Phenomenology*, Moscow, RGGU, 2019, 224 p. (In Russ.).
- Lacan J. Les complexes familiaux dans la formation de l'individu [Family Complexes in the Formation of the Individual], *Lacan J. Autres écrits* [Other Writings], Paris, Éditions du Seuil, 2001, pp. 23–85. (In French).
- Lacan J. *The Seminars. Book 10. Anxiety (1962–1963)*. Moscow, Logos & Gnosis, 2010, 424 p. (In Russ.).
- Lacan J. *The Seminars. Book 11. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (1964)*, Moscow, Logos & Gnosis, 2004, 304 p. (In Russ.).
- Lacan J. *The Seminars. Book 6. Desire and Its Interpretation (1958–1959)*, Moscow, Logos & Gnosis, 2021, 560 p. (In Russ.).
- Lacan J. *The Seminars. Book 8. Transference (1960–1961)*, Moscow, Logos & Gnosis, 2019, 432 p. (In Russ.).
- Sabot P. Bataille, Between Kojève and Queneau: Desire and History, *Le Portique, revue de philosophie et de sciences humaines* [Le Portique, Journal of Philosophy and Human Sciences], 2012, no. 29, pp. 10–23. (In French). DOI 10.4000/leportique.2594
- Žižek S. The Sublime Object of Ideology, Moscow, *Khudozhestvenny'i zhurnal*, 1999, 235 p. (In Russ.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Даниил Аркадьевич Тютченко

студент департамента философии и религиоведения Дальневосточного федерального университета, г. Владивосток, Россия;
ORCID: 0000-0001-7960-5974;
ResearcherID: IAO-5870-2023;
SPIN-код: 6449-6631;
E-mail: nowayborov@gmail.com

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Daniil A. Tyutchenko

Student, Department of Philosophy and Religious Studies, Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia;
ORCID: 0000-0001-7960-5974;
ResearcherID: IAO-5870-2023;
SPIN-code: 6449-6631;
E-mail: nowayborov@gmail.com