

Для цитирования: Егоров, П. А. Эстетический опыт в политической философии А. Кожева: к осмыслению практики и теории тотального государства / П. А. Егоров // Социум и власть. — 2023. — № 4 (98). — С. 21—36. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-4-21-36. — EDN BWBBJI.

УДК 165.3

EDN BWBBJI

DOI 10.22394/1996-0522-2023-4-21-36

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ А. КОЖЕВА: К ОСМЫСЛЕНИЮ ПРАКТИКИ И ТЕОРИИ ТОТАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

Егоров Павел Александрович,
Санкт-Петербургский гуманитарный уни-
верситет профсоюзов,
старший преподаватель
кафедры конфликтологии.
Санкт-Петербург, Россия.
OCRID: 0000-0002-9477-1310
E-mail: conflictologegorov@gmail.com

Аннотация

Введение. Статья посвящена анализу эстетического аспекта философии А. Кожева, способности его философии, рассмотренной с эстетической точки зрения, проявить ряд актуальных проблем современной политической и культурной среды.

Цель. Определить гносеологическую установку философии А. Кожева, способную прояснить то, каким образом его философия проблематизирует актуальную культурно-политическую действительность.

Методы. В качестве методов исследования были использованы герменевтика, сравнительный анализ и деконструкция. Сравнительный анализ позволяет демаркировать собственную линию рассуждений А. Кожева, в контексте эстетических и гносеологических теорий, а также собственно гегельянской тематики. Герменевтика является центральным методом в настоящей работе, так как философия А. Кожева требует истолкования как эстетическая теория. Деконструкция, формализованная

до статуса метода по П. де Ману, позволяет обнаружить несостыковки, принцип взаимной проблематизации философии Кожева и актуальной политической и гносеологической повестки.

Научная новизна исследования. Стандартным способом трактовки творчества А. Кожева является его оценка как интерпретатора Г. Гегеля. В статье предпринята попытка проанализировать некоторое отдельное от разъяснения текста Г. Гегеля значение философии А. Кожева. Новизна состоит не только в том, что философия А. Кожева определяется как идущее дальше технической герменевтики (ясное изложение) теоретизирование, но и как специфическое представление такого теоретизирования, как гносеоэстетической теории. Последнее — довольно редкая интерпретация философии А. Кожева. Это позволяет расширить традиционное предположение о том, что постгегелевская гносеоэстетика достояние крайне ограниченного числа авторов (например, Б. Кроче). Более того, подобная трактовка теорий А. Кожева является новым элементом в формирующейся тенденции рассмотрения политической проблематики в рамках гносеоэстетики.

Результаты. Специфический режим интерпретации Г. Гегеля, который осуществляет А. Кожев, превращает философию первого в своеобразный эстетический проект. В этом проекте на передний план выходит категория эстетического опыта, указывающая на пустой, формальный характер любого дискурса. В этой связи всякая претензия на знание действительности, на верное представление о предмете заменяется идеей творческого создания предмета дискурса. Последовательное рассмотрение этой идеи и является симптоматикой философии А. Кожева. Такая философия является отражением тех исторических изменений, которые породили культуру «эстетической рациональности»: пустую и формальную. В философии А. Кожева можно увидеть, как подобная культура Конца истории является, вопреки гегельянским представлениям, не эпохой заката борьбы, а эпохой её странной трансформации, симптомом возрастания политического насилия.

Выводы. Философия А. Кожева рассмотрена не как утопический политический проект, а как проблематизация современной культурной и политической сферы. Под последним понимается указание на несостоятельность онтологических дискурсов Истины, обнаружение в самой сути

дискурсивных практик пустого, формального, а от того интересующего в первую очередь эстетику, принципа. Современная эпоха Конца истории и конца эпохи убедительной речи даёт представление о главном политическом парадоксе (как минимум для философии А. Кожева, и как максимум для современной политической среды). Эпоха разочарования в дискурсе должна стать эпохой отказа от борьбы за дискурсы, но становится эпохой максимизации насилия, так как именно в ситуации разочарования дискурсы остаётся поддерживать лишь силой. От неубедительной речи мы переходим к убедительному насилию, однако понять истоки и специфику такого перехода возможно лишь рассмотрев философию А. Кожева в свете такой дисциплины, как эстетика.

Ключевые слова:
А. Кожев,
философия смерти,
эстетический опыт,
политическое насилие

Актуальность

Когда речь заходит о роли А. Кожева в философии XX века, то обычно указывают на его статус «интерпретатора Гегеля»¹ [10, с. 106]. Действительно, лекции А. Кожева по анализу и режиму понимания философской системы Г. Гегеля сформировали представления Ж. Батая, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж.-П. Сартра, Р. Арона и других представителей французской философии, которые, в свою очередь, определили дух последней для всего остального XX в. Однако как бы ни была высока значимость философии А. Кожева в подобной трактовке, зачастую это приводит к несколько превратному толкованию. Дело в том, что из интерпретации гегелевской системы А. Кожев делает ряд довольно радикальных выводов, которые порождают своего рода разрыв, зазор, некоторое минимальное несоответствие между идеями Г. Гегеля и тем как сам А. Кожев стремится их организовать в ясный политический проект. Мимо этого разрыва очень легко пройти, потому что в изложении А. Кожева его собственные мысли — всё тот же самый текст Г. Гегеля.

Примером подобного понимания изложения А. Кожева может являться замечательная статья Б. Гройса «Романтическая бюрократия. Постисторическая мудрость Александра Кожева» [7]. В ней автор ставит цель выяснить условия постисторического существования человека, а, как известно, концепт «Конца истории» крайне интересовал А. Кожева: вокруг этого концепта выстраивалась политическая философия последнего. Описывая те условия постисторического существования, те сложности и противоречия, что встают на пути А. Кожева, Б. Гройс указывает на множество затруднений, которые связаны с наследованием А. Кожевом философии Г. Гегеля. Собственно, статья представляет собой довольно вы-

¹ «Неомарксистское и парахайдеггериянское прочтение Феноменологии духа, которое предлагает Кожев... оказало формирующее и во многом определяющее воздействие на поколения французских интеллектуалов...»

разительное и последовательное, хоть и краткое, представление системы А. Кожева как интерпретации Г. Гегеля со всеми её сильными и слабыми сторонами, удачными, и не совсем, ходами. Однако такое изложение является лишь вариантом рассмотрения философии А. Кожева. Проблема этого варианта состоит в том, что кожевское гегельянство берётся как бы «в скобки». Да, А. Кожева интересуют постисторические условия существования, но каковы условия самого Конца истории? В статье Б. Гройса этому отводится не так много места. И хотя «сжатого введения» в философию А. Кожева достаточно для целей Б. Гройса, представляется, что может быть упущено нечто более важное. В изложении Б. Гройса, кожевская философия — это утопический проект постнационального тотального государства. Результирующая оценка этого проекта производится по тому, насколько такая утопия реализуема, а процессуальная оценка — насколько система А. Кожева смогла разобраться с затруднениями гегелевского изложения. Но это слабые формы представления кожевской философии. Слабые потому, что не различают вариативные и обязательные элементы. Какие-то положения, изложенные А. Кожевным обязательные, а какие-то легко можно изъять, заменить или улучшить. Но главная слабость состоит в том, что творчество А. Кожева рассматривается как «готовый продукт», как фиксированный проект, утопический или нет, соответствующий действительности или нет. Такой подход, как представляется, не проблематизирует философию А. Кожева. Он может очень много сказать о нём (о А. Кожеве, и в этом смысле статья Б. Гройса замечательная), но очень мало о нас, об актуальной действительности.

Мы предлагаем иное рассмотрение философии А. Кожева. Важно понять в чём проявляется симптоматичность его идей. Раз, с точки зрения Г. Гегеля, философская рефлексия возникает в определённых исторических условиях, а не просто волевым усилием [16, с. 43], то

каковы эти условия? Однако это также предполагает, что мы ответили на другой вопрос: в чём важность выявления подобных условий, зачем их выявлять? Забегая вперёд, сразу скажем, что условия кожевской философии находятся в эстетической плоскости. Современная культурная ситуация некоторыми авторами описывается как «эстетическая рациональность» [21, с. 20—45] (то есть не рациональность, основанная на разумном отображении онтологической действительности, а основанная на субъективном суждении, и порождаемой этим плюральности и конфликте равнозначных интерпретаций). Эстетика, зачастую оказывается единственной дисциплиной, способной ответить на множество вопросов и разъяснить множество проблем настоящего времени. При этом и само понятие «эстетика» и границы самой дисциплины трактуются довольно широко, что не идёт на пользу её ясности. В этом смысле, между А. Кожевом и эстетической рациональностью возникает следующее взаимное отношение. Философия А. Кожева позволяет понять в более строгом ключе то, о чём вообще идёт речь при употреблении рубрики «эстетическое». Эстетика же позволяет вычленивать те условия и те обязательные элементы философии А. Кожева, которые являются симптоматичными к нашей культуре и, в не последнюю очередь, к её политической сфере, раз уж эта сфера была основным предметом данной философии. Так в чём же эта симптоматичность и что же она позволяет нам увидеть?

Философия Смерти как путь к Эстетизации

В философском наследии А. Кожева есть один небольшой текст, который колоссально облегчает сепарацию обязательных и необязательных элементов его философии. Этот текст называется «Идея Смерти в философии Гегеля». В самом его начале А. Кожев обращает внимание на то, что Г. Гегель понимал свою философию как «абсолютную» [17, с. 135], т. е. сводимую к некоторому

набору положений, не подлежащих сомнению, и являющихся итогом европейской рефлексии как таковой (от себя добавим: классической рефлексии, т. е. метафизического поиска основания мира). Собственно, в этом тексте и представлена та линия рассуждений, которая характеризует гегелевскую систему (т. е. систематическое изложение феноменологии Духа, предпринятое Г. Гегелем) как абсолютную, тот набор положений, которые являются, как об этом было сказано выше, обязательными. Каковы же эти положения?

А. Кожев обращает внимание на то, что практически вся философия Г. Гегеля может быть воспроизведена из одного единственного тезиса с небольшим набором уточнений. Тезис этот гласит, что Дух необходимо понимать не как субстанцию, а как субъект. Уточнения же, следующие: субъект есть ограниченный во времени и пространстве Рассудок, при этом Рассудок сознаёт свою ограниченность, т. е. смертность; рассудок осуществляется в дискурсе как акт, поэтому, в субстанциональном смысле духа-субъекта нет, он понимается как Субъект-Ничто, как артикуляционный эффект языковой деятельности. В акте осознания, субъект постигает весь мир, но всякий раз обращаясь к истоку самой способности осознавать предметный мир он наталкивается лишь на саму способность к сознанию (процесс), не обнаруживая самого себя (сущность). Субъект дан самому себе лишь как пустота. Именно поэтому гегелевско-кожевский субъект — это Субъект-Ничто [17, с. 131-156].

В этом смысле, развитие Духа является историчным, Абсолютный дух не существует неким образом сразу¹, но разворачивается в дискурсе, то есть имеет принципиально историческую природу, не осуществляется никаким образом иначе, кроме как в акте исторического творчества субъекта. Творчество же такого субъекта характеризуется свободой, так как Рассудок противопоставляется Природе. Человек

есть сама способность сказать жизни «нет», отрицать налично данное, отрицать своё собственное природное существование, и, отрицая, создавать существование, не сводимое к нормальному и естественному течению природных процессов. Такое существование и будет царством дискурса, или, иными словами, Культурой. Свобода человека проявляется в отношении Природы как способность именовать вещи и их дискурсивно осмыслять без всякого на то основания (свобода фантазии). Свобода есть также и свобода от внешних обстоятельств существования, от гнёта необходимости, пусть даже такая свобода и осуществляется как добровольная и осознанная смерть [17, с. 187—192].

Именно этот второй аспект свободы и создаёт специфику исторического развёртывания дискурса: борьбу. Субъект утверждает себя в борьбе, ища в этой борьбе не удовлетворения природных склонностей в пище и половом влечении, а утверждая себя как нечто существующее. Важным уточнением для этой системы является то, что Рассудок, сознающий свою конечность и ограниченность, стремится расширить собственные пределы, утвердив себя в борьбе за признание². Нерешаемым же затруднением такой борьбы является то, что субъект каждый раз втягивается в борьбу за признание лишь из-за того, что его внутренняя пустота нестерпима, он не в состоянии смириться с тем, что он Субъект-Ничто³ [25, с. 16—27]. Поэтому субъект постулирует себя как некое сущее (субстанция души), а все проекты и идеи своего творчества, как нечто существующее на основании истины, соответствия и т. д., т. е. речь идёт о Логоцентрическом представлении о тех дискурсах по поводу и посредством которых осуществляется борьба. Из-за того, что борьба призвана снять проблему внутренней пустоты, она апеллирует лишь к другим таким же

¹ Это явно не Бог, и вообще для А. Кожева характерен радикальный атеизм

² Говоря лакановским языком: Субъект желает желания Другого.

³ Речь идёт о том ужасе, который испытывает Субъект в осознании своего отношения к Ничто.

сущностям, терпящим эту внутреннюю пустоту¹. Отсюда следует, что борьба осуществляется между субъектами по вопросу господства и подчинения, что в гегелевской философии находило отображение в диалектике Господина и Раба. Однако эта бинарная пара не может существовать, так как Раб не признаётся человеком, а о каком тогда признании Господина может идти речь? Кроме того, Раб обретает признание от своего труда, как борьбы с Природой, но не по своей воле, а по воле Господина и по причине животного страха перед смертью (надо работать, чтобы жить), при этом страх смерти — есть специфическая черта субъекта, как существа, трансцендирующего себя во времени. Поэтому, с одной стороны, система Господин-Раб не работает, а с другой, разворачиваясь в Истории, он не исчезает моментально, а лишь по прошествии длительного времени приводит к синтетическому снятию в лице Гражданина [17, с. 193—196].

Вот основные положения, которые являются обязательными, по мнению А. Кожева в гегелевской системе. Они и занимают центральное место. Столь нескромной характеристике как «абсолютная» философия обязана именно им. Конечно, в процессе ознакомления может возникнуть сомнение в «несомненности» абсолютной философии, но это сомнение попадает в ряд умело составленных А. Кожевом ловушек.

Во-первых, сразу можно отвести все возражения, которые завязаны на более ранних работах² А. Кожева, таких как «Декарт и Будда» (1920) или же «Атеизм» (1931) [14]. В них, можно сказать, ещё лишь выкристаллизовывается кожевская интерпретация Г. Гегеля, поэтому эти работы наполнены странными ходами, такими как аргументы в пользу атеизма на примере спора с Р. Декар-

том³ и т. д. Здесь виден ещё незрелый А. Кожев, и попытка апеллировать к таким текстам заведомо неудовлетворительна, однако встретить можно и её [18, с. 33—47].

Во-вторых, А. Кожеву серьёзно играет на руку простая и ясная позиция, сводимая к малому набору тезисов. Рассудок, мысля предмет не может мыслить исток мышления, потому как мыслить мышление требует мышление мышления и т. д. до бесконечности. В итоге саморефлексия всегда сталкивается с феноменологическим представлением о Ничто (как у М. Хайдеггера [25]) ведь исток мышления отдаляется. При этом сам акт мышления обнаруживающий себя как Ничто (схожие рассуждения представлены у М. Шелера [27, с. 153]) предельно строго сформулирован: Либо существо конечное, мыслящее и смертное, либо существо не конечное (длится неограниченно долго), но тогда оно тотально сущее, не членимое, а следовательно, неопредмечиваемое и не опредмечивающее, а следовательно, не мыслящее (мыслить можно сугубо предметно), а следовательно, его и нет, так как его нельзя артикулировать. В этом отношении ставка А. Кожева безукоризненна, либо мы есть, но Бога нет. Либо Бог есть, но нас нет. В любом случае человек имеет дело с пустотой. Важно отметить, что эта мысль, встречающаяся и у названных выше иных авторов, является для кожевской философии обязательной, что не случайно. Это исторический итог рефлексии европейской философии о категории самости.

Что же касается диалектики Раба и Господина, то это, хоть и представленное в тексте об «абсолютной» философии, рассуждение носит случайный характер. Вернее, случайно и вполне заменяема форма борьбы между Господином и Рабом, однако же утверждение себя в конфликте с другими (война) или природой (труд) не случайно. Различные

³ Явное нарушение кожевской же идеи о радикальном отличии Природы и Человека, в то время как для Р. Декарта рассудочные (через мышление Природы, а не Свободы) аргументы всё ещё имеют силу.

¹ Пассивность природы не даёт того же эффекта от её подавления, как подавление активной воли Другого. Поэтому даже борьба с Природой требует признания со стороны другого Человека — дискурсивного свидетельства, единственно имеющего силу в дискурсивной вселенной сознания.

² «Идея смерти в философии Гегеля» датирована 1947 годом.

случайные формы реализации этого неслучайного условия существования человека можно найти у Р. Жира [13, с. 409] или, например, Ж. Батая [2, с. 77]. И если с диалектикой Господина и Раба легко можно поспорить, то развёртывание человека в борьбе опять же отсылает к описанной ставке: либо человек есть отрицание Природы, либо человека нет вовсе. Оба варианта А. Кожева устраивают, оба они имеют одинаковый смысл [8, с. 49—50]. В конечном итоге можно усомниться в чём-то, но в Ничто усомниться нельзя. Это Ничто является обязательным условием либо выбора в пользу человека, либо в пользу Бога, но несомненным является логическая автоматика кожевской системы равно приложимая и к первому, и ко второму. В конечном счёте, любое рассмотрение таких предельных понятий как Человек или Бог связано с Ничто, ведь Абсолют с необходимостью содержит своё собственное отрицание.

Именно этот набор тезисов об ограниченности и конечности духа автоматически, как на это указывает сам А. Кожев, делает всю эту систему радикально атеистической¹. Если Рассудок вообще хоть как-то существует, то только в своей ограниченности и конечности, то есть в смертности, или, в связи с его дискурсивным развёртыванием, только как Субъект-Ничто. Постулировать возможность существования Бога лишь как Субъекта-Ничто и есть, формально, атеизм². Поэтому А. Кожев и называет систему Г. Гегеля «Философией Смерти» [17, с. 146—147]. Смерть играет здесь главную роль в понимании функционирования гегелевской философии. Важнейшим же выводом из этого является то, что Метафизическим основанием мира является не некий внеположный Логос, а Ничто. Основание мира — это пустота. Поэтому никакая Великая Идея не обладает «подлинным» содержанием. Если что-то превышает всего, то это что-то может быть только Ничто, пото-

му как превыше Всего только Ничего. Осознание пустоты оснований мира происходит не сразу, хотя, как кажется, могло произойти и многим раньше, уже в христианстве [22, с. 214], или даже в античности³ [23, с. 255—259]. Но осознание Пустоты — это исторический факт, знаменующий собой собственно Конец Истории, окончание борьбы и приход к пониманию радикальной бессмысленности таковой. И как историческому факту ему требовалось вызреть во всех тех перипетиях исторического процесса, что вершились в Европе до середины XX века.

Именно в этот момент и заявляет о себе эстетика. А. Кожев указывает на эстетику как на систему, подвешенную в пустоте, неявно отсылая к кантовской идее о том, что эстетика существует как «целесообразность без цели», сама эстетика — первый звоночек Философии Смерти, ведь если Бога нет, то откуда красота? А если Бог есть, то конечно же красота от него, и эстетика как дисциплина выводящее чувство прекрасного и возвышенного из сферы субъективных способностей вообще не нужна [14, с. 21—55]. Этот формализм целесообразности без цели даёт возможность взглянуть на эстетику как на дисциплину деонтологизации. До тех пор, пока онтология представляется надёжной сферой рассуждений, эстетика не нужна. Картезианское сомнение заложит основы деонтологизации, а кантовский критический переворот станет как раз тем условием, своего рода, отказа от онтологии, или, как минимум, потери нашего наивного отношения к онтологии как к сфере рассудочного познания.

Таким образом, для А. Кожева любая форма является формой без содержания, а эстетическое отношение есть лишь полное осознание и принятие этого факта. Иными словами, Философия Смерти воспроизводит эстетическое представление автоматически, эстети-

¹ «Радикально» подчёркивает здесь то обстоятельство, что пустующее место Бога не может быть занято никаким суррогатом божественного.

² Бог без рассудка уже не Бог, а Природа.

³ В этом смысле примечательно рассуждение Сократа в диалоге с Алкивиадом, где к понятию души он приходит с помощью последовательного отрицания сущего.

зация присуща ей с той же неуклонной необходимостью, что и атеизм.

Эстетизация, формализация и эстетический опыт

Фундаментальная важность эстетики для А. Кожева проявляется как итог его философского проекта, как постулирование примата эстетического в условиях радикальной деонтологизации, вызванной Философией Смерти. Для А. Кожева эстетика является важной темой именно в том измерении, в котором приходится говорить об эстетическом опыте. А. Кожев не приводит эстетику к виду философии искусства, хотя ряд его собственно эстетических работ и посвящены живописи, в частности живописи В. Кандинского. Именно текст «Конкретная (объективная) живопись Кандинского» [15, с. 258—294] и содержит в себе это состояние выведения эстетики в сферу свободную от философии искусства, хоть и апеллирующую к последнему как к примеру.

Первое, на что стоит обратить внимание при анализе этой статьи, так это на то, что А. Кожев сразу же определяет искусство дискурсивным образом по отношению к Ничто [15, с. 259]. Сфера искусства противопоставляется утилитарности. Многие вещи могут быть прекрасными (для нас), у них есть ещё что-то (для нас, какая-то конкретная польза для конкретной цели, например, на красивом автомобиле можно кататься¹). У искусства же *нет ничего*, кроме того, чтобы быть прекрасным. Это сразу же даёт понять, что искусство становится таковым лишь в сфере субъективного опыта (то есть в спонтанном Со-Бытии Субъекта-Ничто и Мира как внешнего представления). Мы не говорим в данном случае об оценке, потому как картины могут нравиться или не нравиться, но если даже в безобразных

картинах обнаруживают собственно картину, то, безотносительно субъективной оценки, она переживается как субъективный опыт прекрасного, пусть и неудачного [15, с. 261]. Далее А. Кожев описывает различие субъективного и объективного искусства на примере живописи. Субъективное искусство — это, собственно, выразительное искусство, где субъект свободно фиксирует некоторую природную, в значении внешне существующую, данность, и выражает её на холсте. Например, картина на которой изображено прекрасное дерево. Объективная же живопись, это, например, живопись В. Кандинского, которая не выражает реальные объекты, а формирует изображение без референта к действительности (чистые цвета или геометрические фигуры). По этой причине данная живопись и является объективной, так как субъект не фиксируется произвольно на некотором аспекте сущего. Из этого рассуждения А. Кожев делает довольно любопытный вывод: изобразительное искусство абстрактно, по той причине, что художник выражает некоторый абстрактный образ дерева, а не конкретно дерево (в последнем случае дерево, стоило бы поставить на место картины, что, конечно же означает уничтожение дискурсивности²) [6, с. 23]. Конкретное же искусство, наоборот, не выражает некую абстракцию, а выражает прекрасное без отсылки к внешней действительности, т. е. выражает без природы выражаемого (т. е. чистое Творчество). Именно таковое искусство и будет тотальным, так как не зависит от абстрактной субъективной воли, а соотносится с конкретным и объективным положением дел, пусть даже такое положение дел и является дискурсивным, т. е. субъективным, но это, как ни странно, объективность внутри субъективного представления, не отсылающая ни к чему иному, кроме как к самому себе.

На первый взгляд, эта работа А. Кожева носит весьма скромный характер

¹ Важно отдавать себе отчёт в том, что аспект искусства может быть сепарирован. Какой бы полезным не был автомобиль — его красота существует как бы сверх того, как нечто необязательное. В конечном счёте, картина может выполнять функцию загораживания дырки в стене.

² Хотя не всё так просто, ведь и представление о дереве как о прекрасном дереве уже есть дискурсивная операция.

и занимает побочное положение в его философии. Происходит странное переворачивания представлений об абстрактной/конкретной живописи. В лучшем случае статья иллюстрирует актуальные на момент её написания (1936 год) тенденции в искусстве, в худшем, является формой пиара родственника (В. Кандинский — дядя А. Кожева). В то же время, статья приобретает центральное значение для философии А. Кожева если проанализировать её под иным углом.

Эстетика для А. Кожева — это сфера чистого формализма, выражения без природы выражаемого, деонтологизированная сфера. Там, где речь идёт о выразительной живописи А. Кожев подчёркивает, что речь идёт ещё не о чисто эстетическом, что эстетическое мыслится абстрактно и субъективно, что живопись здесь может смешиваться с иной формой благоволения, а именно быть просто фиксатором красоты реального дерева. Но даже в такой абстрактной живописи сфера эстетического предстаёт в полной мере пустой, в сфере отрицания конкретики дерева. Различие между абстрактной и конкретной живописью не столь принципиально, если обратить внимание на сам принцип их разделения и отделение сферы искусства от иных сфер — отрицания налично данного. В этой связи А. Кожев говорит о музее абсолютного искусства [15, с. 264], где всё, что определяется как картина, а не случайное (естественно-природное) стечение обстоятельств, уже есть искусство. Иными словами, в основе эстетики лежит не аксиологическое условие (нравится), а гносеологическая установка (узнаю), или, иными словами, приматом эстетики является не эстетическая оценка, а эстетический опыт. Здесь, волей-неволей, реализуется классическое, буквально первое, представление об эстетике как «низшей форме гносеологии» [4, с. 454—455]. Эстетика оказывается для А. Кожева гносеологической формулой анализа условий отношения человека к миру.

По этой причине в центре «кожевской эстетики» стоит эстетический

опыт: такое отношение Субъекта-Ничто и Бытия, которое раскрывается в дискурсивном выражении, но так как такое отношение всегда является отрицанием, то это выражение без *природы* выражаемого (но не без выражаемого в принципе), т. е. Творчество. Иными словами, выражая дерево я выражаю формальную составляющую, имеющую смысл лишь в самом акте выражения, то есть прекрасное, без относительно к дереву, в дискурсивном отрицании дерева. Позади искусства не стоит ничего, его основание — это Пустота. Поэтому А. Кожев так интересовался японской культурой, которая, по европейским меркам, в связи со своей ритуальностью, является пустой формой [1].

Именно в перспективе эстетического опыта необходимо трактовать и идею Конца Истории, на которую обычно и обращают внимание при работе с кожевской интерпретацией Г. Гегеля. Эта гегелевская идея встречает самую разнообразную критику. Первым крупным возражением была идея Ф. Ницше о вечном возвращении, где каждое повторение истории есть автоматически новая история, потому как это повторение + знание о повторении и т.д. То есть историю закончить невозможно [9, с. 64—85]. Существуют и иные формы возражений, начиная от теоретических [11] и кончая эмпирическими. Однако от Конца Истории нельзя отмахнуться так легко как кажется. Конец Истории — это обнаружение того, что всякий человеческий опыт не есть опыт Бытия, но лишь опыт Творчества. Не онтологический, а эстетический опыт. Вместо онтологической Истины как чего-то сущего мы обнаруживаем лишь феноменологическую пустоту субъекта. Культура становится пустой. Само рождение дисциплины «эстетика» — симптом подобной пустоты. В конце истории может существовать только эстетическое Искусство, как, впрочем, и только такая эстетическая Культура, которая не претендует ни на какое схватывание содержания, а уж тем более на какую-то правоту или же превосходство, относительно иных пустых форм. Все формы

находятся на одной дистанции от Истины-Ничто. Ведь и Истина, не существует как субстанция, но только как субъект. Эта эстетическая идея и является обязательным элементом кожевской философии — она играет роль гносеологического базиса его рассуждений. Но оценить всю суть этой эстетической идеи можно только в сфере применения, которая и составляет основную форму философствования А. Кожева — политическая философия.

Тотальное государство эстетики

А. Кожев, возводя искусство в ранг вещи-в-себе-к-пользе, указывает на автономность эстетического как такового. Эта автономность указывает и на дискурсивность выражения, как на автономное предприятие, на тотальность пустого формализма как на единственно возможную тотальность. Безусловно, такое положение дел приведёт к конфликту с одним из доминирующих принципов политики начала прошлого века: с тоталитаризмом.

В первую очередь, это личный конфликт самого А. Кожева. Советская Власть, строя тотальное государство не может вынести А. Кожева (да и его дядю В. Кандинского, да и множество иных оппозиционеров и несогласных) с их искусством «в-себе-и-для-себя», с их идеями не для советского государства. Оно не служит установлению коммунизма (избегает тотальности, мобилизации для нужд рабочих и крестьян), а значит оно бесполезно. Но для А. Кожева, как и для его дяди, бесполезное не равно вредное. Для тотальной же системы бесполезное есть балласт, а балласт вещь вредная, тормозящее движение к светлому будущему [3, с. 77-81]. Вся эта неприязнь усугубляется ещё и тем, что А. Кожев работает с гегельянской позицией, причём, в отличии от множества иных оппонентов марксизма, с безапелляционно гегельянской позицией, не терпящий компромиссов ради ухода от острых углов этих учений. Могло ли найтись в нарождающемся СССР место для такого философа?

Здесь-то и происходит переход к практическим следствиям эстетизации. Для Советской власти Истина понимается в субстанциональном ключе, это что-то, притом мыслимая как нечто такое, чьи характеристики известны, хотя бы апофатическим (через логическое отрицание) образом. Поэтому Советская Власть высылает ненужную ей интеллигенцию, ведь она не вписывается в новые условия существования. Однако это сразу же высвечивает невозможность Советского проекта как тотального. Абсолют с неизбежностью содержит и своё собственное отрицание. Советская же власть не может выдержать оппозиционную интеллигенцию идейно, а не по причине её какого-то неправового поведения (например, если бы такая интеллигенция занималась разбоем, диверсиями и т.д.). Невозможность классического тоталитаризма добиться своего происходит в силу того, что тоталитаризм, претендуя на, собственно, тотальность, делает это субстантивно-позитивным образом, содержательно. Партия стремится привести к содержанию марксизма государство, или же убрать то, что к этому содержанию не приводится (пусть даже такая партия, и, соответственно, такое государство и провозглашает, что для него марксизм не «догма, но руководство к действию»).

Как бы в пику подобной неудаче проекта тоталитарного государства, А. Кожев выдвигает идею «тотального государства» [7]. Тотальное государство может быть осуществлено лишь как пустая форма, неудержимая в том, что какой бы антитезис вы ему не выдвинули, оно везде узнает самое себя, ведь такое государство может быть тотальным, только как априорный абсолют, поглощающий всё, ведь абсолюту присуще даже собственное отрицание. Тотальное государство есть государство пустое (= формальное), а значит оно эстетическое. Это единственная возможность полной реализации тоталитаризма, и, в то же время, недостижимый для него идеал. Недостижимый в своей отвратительности для всякой претензии на субстантивную,

содержательную Истину. Именно поэтому, будучи, в сущности, белоэмигрантом, А. Кожев был сталинистом. В фигуре И. В. Сталина он видел (в той мере, в которой это вообще реально делать находясь во Франции, в эмиграции) фигуру тирана-философа, действующего из тотализирующей политической идеи (марксизм-ленинизм), но отрицающей субстантивацию оснований (ропуск Коминтерна; Большой Террор, первыми жертвами которого стали самые идейные коммунисты, сближение с православной церковью в годы Великой Отечественной войны). По мнению А. Кожева, только такое государство и могло бы быть Государством Конца Истории. Тотальным государством эстетического [7].

А. Кожев указывает на то обстоятельство, что Конец истории характеризуется эпохой «конца убедительной речи». Субъект, отрицая наличное данное, создаёт пространство дискурса, в коем он обладает «абсолютной властью». Идея переубеждения, подчинения Истине, строилась на, по сути, античном концепте Модельного знания [11], идеи подразумевающей, что позади дискурса есть субстантивная истина, а не Истина-Ничто. Историческое осознание Ничто позади Дискурса лишает речь даже иллюзии убедительности (неубедительной она была всегда, ведь Субъект неотделим от своей свободы добровольного согласия или же добровольной гибели, если иной Субъект настаивает на своей правде до конца) [17, с. 150]. Отсюда и вытекает необходимость Тотального государства эстетики, ведь выходит так, что многообразие дискурсов не сводится к некоему единому основанию, иному, кроме как отсутствию всяких оснований, а значит логическое выражение позиций может служить лишь принципу всеобщей сообщаемости, принципу выразительности, но никогда не может служить принципу доказательности и репрезентации, потому как репрезентовать, строго говоря, нечего. Эстетическое правило о том, что о суждениях вкуса нельзя спорить, но можно

только диспутировать [14, с. 184—185] (т. е. нельзя доказывать/опровергать, но только выражать, представлять на суд публики) распространяется на весь Дискурс в целом. Многообразие же дискурсов определено не заблуждениями и не частичными соответствиями к Логосу, но многообразием эстетического опыта, многообразием субъективного узнавания вещей в сенсорных данных, сами же эти вещи оказываются сугубо интимным знанием субъекта. Интимность этого знания описывается меткой христианской формулировкой: «кто хочет словом разъяснить чувство и действие Божьего света людям, не ведающим его, подобен человеку, который захотел бы словами передать сладость мёда тем, кто его не ел» [22, с. 115]. Тотальное государство, будучи таковым без внутренней сути, пустым государством, способно объединить любые дискурсы, не отрицая никакие из них. Тотальное государство — это государство всеобщего принятия, в ясном сознании того, что всё находится на одинаковой дистанции от Ничто. Такое государство противопоставляется национальному государству (А. Кожев вообще был противником последнего) как государство Наднациональное [7]. Как пишет об этом Б. Гройс, А. Кожев был не только теоретиком подобного государства, но и его практиком, что нашло выражение в его дипломатической работе внештатного консультанта министерства экономики Франции. А. Кожев был одним из участников составления Римского договора, который, в дальнейшем, приведёт к созданию Европейского Союза [7].

Таким образом, замыслом А. Кожева была такая политическая философия, которая реализуется в свете эстетического опыта. При этом сама эстетика у А. Кожева сводится к гносеологической операции узнавания, к эстетическому опыту выражения сырых сенсорных данных в формулировке искусства, безотносительно к какой бы то ни было пользе (это видно на примере анализа творчества его дяди). В то же время эта ранняя статья А. Кожева лишь прояс-

няет эстетическую специфику его философии. Сам же он переносит эстетический опыт из сферы искусства в сферу политики, так как и сама политика не несёт пользы, ведь польза — это производное от животного-природной стороны человека, тогда как жажда признания, лежащая в основе политики, заставляет отрицать налично данное, идти против пользы. В этом отношении любое человеческое творчество есть, в некотором смысле, искусство, так как оно везде пронизано отрицанием полезного, и лишь сферу искусства как таковую мы можем выделить как сферу не только отрицающую, но и отринувшую пользу, в то время как все прочие сферы отрицают, но не могут (пока что?) отринуть пользу. Это означает, что нам уже ясен ответ на вопрос о том, какая связь между Ничто и эстетикой: любое предметное рассуждение в свете Ничто становится эстетическим. Это особенно хорошо видно в моменте, где А. Кожев рассуждает об «абсолютной власти в дискурсе» и о «конце эпохи убедительной речи». Убедиться можно только из внутреннего опыта, поэтому любая формально-логическая процедура может лишь объединять опыты на равных условиях, не имея никакой возможности их сравнения с внеположным основанием (что довольно сильно напоминает принципы патафизики, изложенные А. Жарри [12, с. 261—349]). Любой опыт оказывается эстетическим.

Заключение

Итак, в чём же проявляется симптоматичность философии А. Кожева для нашей эпохи? Что нам необходимо увидеть на примере его философии? Ответ прост: всякая человеческая практика Истины оказывается практикой Творчества. Когда в том или ином дискурсе (лучше всего это видно в политической сфере, но и другие сферы не исключение, например, научная сфера, как на то указал П. Фейерабенд [24, с. 20—23]) настаивают на онтологическом знании, на знании того, как правильно, как истинно и т.д., то мы имеем

дело не с достоверностью, а с претензией на престиж, не с Нечто истинным, а с истиной-Ничто. Практика такой истины радикально насильственна. Из этого сразу становится ясным для чего нужно тотальное эстетическое государство. Такое государство, по мнению А. Кожева, является единственной альтернативой всеобщей кровавой бойне, где каждый претендует на свою правоту, без возможности её аргументировать. Конец эпохи убедительной речи — это открытие эпохи принуждающего оружия. В этом и стояла задача А. Кожева, хорошо проанализированная Б. Гройсом. И если такой проект можно оценивать как утопический и спорный, то это кое-что говорит о современном положении дел.

Хорошим примером этого тезиса может быть уже упоминавшаяся борьба с оппозицией в Советской России, в частности, «философский пароход» (т.е. высылка философов-оппонентов Советской власти за границу по решению руководства СССР в 1922 г.). В этом контексте любопытна фраза Л. Д. Троцкого: «Мы этих людей выслали потому, что расстрелять их не было повода, а терпеть было невозможно» [26, с. 265—268]. В этом состоит двойственная позиция русской эмигрантской философии по отношению к большевизму: занимая иную политическую позицию, она высказывает истину большевиков, не будучи ими, так как, выражаясь в духе Ж. Лакана [19, с. 75—78], существование чего-либо всегда связано с сокрытием своей собственной Истины.

Философскую оппозиционную интеллигенцию нельзя привести к некой формуле внешнего по отношению к любому дискурсу основания, с помощью которой её можно было бы уличить в неправоте. Также таковую интеллигенцию нельзя переубедить (в большевизм) или же разубедить (вывести из их дискурса), по причине того, что никакая внешняя (к дискурсу вообще) сила их не касается. Строго говоря, сугубо дискурсивная оппозиционность с трудом позволяет их подвести даже под уголовно-политическую статью контрреволюционной

деятельности, потому как такая оппозиция не деятельна, а именно что дискурсивна. Весь грех этой интеллигенции состоит лишь в том, что её дискурс не является большевистским. Ни больше, ни меньше. Не будучи ни тезисом, ни антитезисом большевизма, этот дискурс приоткрывает завесу дискурса последнего, исподволь демонстрируя пустоту его основания, невозможность претендовать на тотальность и в то же время обосновывать себя так, будто большевизм соответствует некой субстантивной Истине. Конечно же, такой дискурс, нетотализируемый, балластный, вредительский своей бесполезностью и должен быть изъят из общественного поля.

Однако же и большевизм высказывает Истину дискурса философской оппозиции, демонстрируя, что та сила отталкивания, та несводимость, порожденная разностью дискурсов, удерживается скрытой претензией на собственную тотальность. Философия представителей белоэмигрантской интеллигенции ведёт свою борьбу за собственный престиж, на своём собственном уровне, и верность этим воззрениям точно такой же политический жест, как и жест большевиков. Им двоим в равной мере не хватает знания о собственных основаниях, чтобы понять, что этот жест был, в сущности, эстетическим. Философский пароход и Большевизм — это две стороны одной медали русской философии в частности, и, на их примере, Дискурса вообще. Каждая из этих сторон знает Истину другой, но скрывает свою, и эта зеркальность окупается тем, что Истина у них одна на двоих. Отсюда и эта странная фигура А. Кожева, белоэмигранта-сталиниста. Это лишний раз напоминает нам, что не существует какого-то конкретного «Властного дискурса», но наоборот, любой дискурс может занять место Власти, и более того, любой дискурс структурно к этому стремится (каким бы освободительным или же оппозиционно-плюральным он не казался).

В современности же этот принцип действует ещё более явно. Множество современных идеологий являются

лишь эстетическими проектами, лишь некими «гармоничными» формами представления жизни. В работе Г. И. Мусихина «Очерки теории идеологии» дана прямая связь между эстетикой и политическими идеологиями и движениями современности [20, с. 17]. Эстетика является наиболее удобной дисциплиной для их анализа именно по причине пустоты любой идеологии (чуть ли не в форме «ложного сознания»), и в то же время её неизбывности (кроме идеологий ничего нет, поэтому это не ложное сознание просто в силу того, что оно единственное). Однако в работе Г. И. Мусихина есть одна любопытная оговорка: «Кантовская рационалистическая мораль всегда смущала сторонников политического прогресса «лояльным» отношением к абсолютизму» [20, с. 24]. В политической философии И. Канта субъективное усмотрение целесообразности (описываемое эстетикой), или же то, что является механизмом идеологии на индивидуальном уровне (по Г. И. Мусихину) должно быть компенсировано формальной системой. Смущение проистекает из того, что эстетика — дух буржуазного освобождения суждений должна быть мгновенно подавлена некой пустой, ритуализованной бюрократией. Почему? Просто потому, что многообразие эстетических, а следовательно, не подлежащих спору (то есть аргументировано не доказуемых) суждений приводит к конфликтам. В эпоху конца убедительной речи убеждает насилие (если мы не можем апеллировать к онтологической реальности, остаётся лишь настаивать на своём в борьбе, вопреки мнению другого). В этом отношении, важно помнить указание К. Шмитта о том, что отказ от политики является политическим жестом, хоть и последним. Прерывание содержательного дискурса дискурсом пустым и формальным — есть последняя претензия, есть последнее содержание [28, с. 8—15].

Всё это и порождает тот клубок противоречий, что пытался распутать А. Кожев. Конец Истории демонстрирует Истину Ничто, но от неё можно за-

крыться просто настаиванием на своём дискурсе, однако последовательное настаивание есть настаивание в сознании пустоты дискурса. Пустой дискурс, циничный разум, должен был бы быть избавлен от идеологии, но избежится от неё — избавиться от мышления как такового. Конец истории — это конец борьбы, но в мире, где каждый настаивает на своём без возможности переубедиться — борьба накаляется до предела.

Было бы наивно оценивать философию А. Кожева, его интерпретацию Г. Гегеля лишь по неудаче распутать этот клубок. И было бы в корне неверно считать, что неудача А. Кожева в этом — свидетельство того, что этого клубка нет вовсе. В этом смысле, самая большая опасность для пустой эстетизации, это её радикальная непереносимость классическим разумом (субстантивным и детерминистичным). А. Кожев одна из тех фигур, которые, как известно, знает слишком невыносимые вещи (он знает, что Истина Мира — это Пустота). Любая теория, обнаруживающая принцип Смерти внутри себя, растворяется под его действием, приобретает странную пустую форму [5, 274—275]. Такая теория теряет то, что делает, в некотором смысле, теорию теорией: возможность различия между достоверностью и заблуждением, ведь эта диспозиция смята нейтральностью эстетического опыта

Симптоматичность философии А. Кожева в этом наборе противоречий. Современная эпоха — это эпоха возрастающего насилия. Конец Истории не является концом борьбы. Современные общественные движения инклюзивности (включение во всё приемлющую пустую форму), фундаментализма (настаивание на своём дискурсе в условиях неубедительной речи), рационального расчёта и престижа — всё это находит своё отображение в кожевском тексте.

Неспособность А. Кожева распутать эти противоречия — отображение нашего собственного бессилия. Говорят, что несоответствие фактов гегелевской философии было бедой для самих фак-

тов. В случае философии А. Кожева — это наша беда.

1. Барт, Р. Империя знаков / Р. Барт. — М. : Праксис, 2004. — 144 с.

2. Батай, Ж. Проклятая часть: са-
кральная социология / Ж. Батай. — М. :
Ладомир, 2006. — 742 с.

3. Бауман, З. Актуальность холо-
коста / З. Бауман. — М. : Издательство
«Европа», 2010. — 316 с.

4. Баумгартен, А. Эстетика / А. Баум-
гартен / История эстетики. Памятники
мировой эстетической мысли. Т. 2. М. :
Изд-во Академии художеств СССР, 1964.
С. 454-455.

5. Бодрийяр, Ж. Символический об-
мен и Смерть / Ж. Бодрийяр. — М. : «До-
бросвет» 2000 — 387 с.

6. Гегель, Г. Ф. В. Лекции по Эстети-
ке. К. 1. / Г. Ф. В. Гегель. — М. : Госу-
дарственное социально-экономическое
издательство, 1938. — 472 с.

7. Гройс, Б. Романтическая бюро-
кратия. Постисторическая мудрость
Александра Кожева / Б. Гройс. — URL:
https://redmuseum.church/groys_kojeve
(дата обращения: 08.07.2023).

8. Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Де-
лёз. — М. : Академ. Проект, 2011. — 472 с.

9. Делёз, Ж. Ницше и философия/
Ж. Делёз. — М. : Ад Маргинем, 2003. —
394 с.

10. Деррида, Ж. Призраки Маркса /
Ж. Деррида. — М. : Logosaltera : Левая
карта, 2006. — 256 с.

11. Егоров, П. А. Проблема исполь-
зования категории противоречия в
конфликтологии / П. А. Егоров // Кон-
фликтология, Ежеквартальный научно-
практический журнал. 2023. — Т. 18,
№ 1. С. 51—69.

12. Жарри, А. «Убью король» и другие
произведения: пьесы, романы, эссе /
А. Жарри. — М. : Б.С.Г.-ПРЕСС, 2002. —
603 с.

13. Жирар, Р. Насилие и священное/
Р. Жирар. — М. : Новое литературное
обозрение, 2010. — 448 с.

14. Кант, И. Сочинения : в 8 т. Т. 5 /
И. Кант. — М. : Чоро, 1994. — 414 с.

15. Кожев, А. Атеизм и другие рабо-

ты / А. Кожев. — М. : Праксис, 2006. — 512 с.

16. Кожев, А. В. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 год в Высшей практической школе / А. В. Кожев. — СПб. : Наука, 2003. — 792 с.

17. Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля / А. Кожев. — М. : Логос : Прогресс-Традиция, 1998. — 208 с.

18. Курилович, И. С. Мышление бесконечного как эпистемологическая проблема философской системы А. Кожева / И. С. Курилович // Философский журнал. — 2019. — Т. 12, № 3. — С. 33—47.

19. Лакан, Ж. Изнанка психоанализа. Семинар 17 (1969/1970) / Ж. Лакан. — М. : Гнозис : Логос, 2008. — 272 с.

20. Мусихин, Г. И. Очерки теории идеологии / Г. И. Мусихин. — М. : Изд. дом Высш. шк. экономики, 2013. — 288 с.

21. Никонова, С. Б. Эстетическая рациональность и новое мифологическое мышление / С. Б. Никонова. — М. : Согласие, 2012. — 416 с.

22. Палама, Г. Триады в защиту священо-безмолствующих / Григорий Палама. — М. : Канон, 1995. — 384 с.

23. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 1 / Платон. — М. : Мысль, 1990. — 860 с.

24. Фейерабенд, П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / П. Фейерабенд. — М. : АСТ : АСТ МОСКВА : Хранитель, 2007. — 413 с.

25. Хайдеггер, М. Что такое метафизика? / Мартин Хайдеггер. Статьи и выступления. — М. : Республика, 1993. — С. 16—27.

26. Хрестоматия по истории России: 1917—1940 / под ред. проф. М. Е. Главатского. — М. : Аспект Пресс, 1994. — 352 с.

27. Шелер, М. Избранные произведения / М. Шелер. — М. : Гнозис, 1994. — 490 с.

28. Шмитт, К. Политическая теология : сборник / К. Шмитт. — М. : КАНОН-пресс-Ц, 2000. — 336 с.

References

1. Bart R. (2004) Imperija znakov [Empire of signs]. Moscow, Praksis, 144 p. [in Rus]. 2. Bataj Zh. (2006) Prokljataja chast': sakral'naja sociologija [The cursed part: sacral sociology]. Moscow, Ladomir, 742 p. [in Rus].

3. Bauman Z. (2010) Aktual'nost' holokosta [Relevance of the Holocaust]. Moscow, Izdatel'stvo «Evropa», 316 p. [in Rus].

4. Baumgarten A. (1964) Jestetika [Aesthetics]. *Istorija jestetiki. Pamjatniki mirovoj jesteticheskoj mysli*. T. 2. Moscow, Izdatel'stvo Akademii hudozhestv SSSR, pp. 454-455 [in Rus].

5. Bodrijar Zh. (2000) Simvolicheskij obmen i Smert' [Symbolic exchange and Death]. Moscow, "Dobrosvet", 387 p. [in Rus].

6. Gegel' G. F. V. (1938) Lekcii po Jestetike. K. 1. [Lectures on Aesthetics, Vol. 1]. Moscow, Gosudarstvennoe social'no-jekonomicheskoe izdatel'stvo. 472 p. [in Rus].

7. Grojs B. Romanticheskaja bjurokrati-ja. Postistoricheskaja mudrost' Aleksandra Kozheva [Romantic bureaucracy. Post-historical wisdom of Alexander Kozhev] [Romantic bureaucracy. Post-historical wisdom of Alexander Kozhev], available at: https://redmuseum.church/grojs_kojeve (accessed 08.07.2023) [in Rus].

8. Deljoz Zh. (2011) Logika smysla [Logic of meaning]. Moscow, Akademicheskij Proekt, 472 p. [in Rus].

9. Deljoz Zh. (2003) Nicshe i filosofija [Nietzsche and philosophy]. Moscow, Ad Marginem, 394 p. [in Rus].

10. Derrida Zh. (2006) Prizraki Marksa [Ghosts of Marx]. Moscow, Logosaltera, Levaja karta, 256 p. [in Rus].

11. Egorov P. A. (2023) Problema ispol'zovanija kategorii protivorechija v konfliktologii [The problem of using the category of contradiction in conflictology]. *Konfliktologija*, v. 18, no. 1, pp. 51-69 [in Rus].

12. Zharri A. (2002) "Ubu korol'" i drugie proizvedenija: p'esy, romany, jesse ["Ubu King" and other works: plays, novels, essays]. Moscow, B.S.G.-PRESS. 603 p. [in Rus].

13. Zhirar R. (2010) *Nasilie i svjashhenoe* [Violence and the sacred]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 448 p. [in Rus].
14. Kant I. (1994) *Sochinenija: v 8 t. T. 5* [Works in 8 volumes. Vol. 5]. Moscow, Choro, 414 p. [in Rus].
15. Kozhev A. (2006) *Ateizm i drugie raboty* [Atheism and other works]. Moscow, Praxis, 512 p. [in Rus].
16. Kozhev A. V. (2003) *Vvedenie v chtenie Gegelja: Lekcii po Fenomenologii duha, chitavshiesja s 1933 po 1939 god v Vysshej prakticheskoj shkole* [Introduction to reading Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit, read from 1933 to 1939 at the Higher Practical School]. Saint Petersburg, Nauka, 792 p. [in Rus].
17. Kozhev A. (1998) *Ideja smerti v filosofii Gegelja* [The idea of death in Hegel's philosophy]. Moscow, Logos, Progress-Tradicija, 208 p. [in Rus].
18. Kurilovich I. S. (2019) *Myshlenie beskonechnogo kak jepistemologicheskaja problema filosofskoj sistemy A. Kozheva* [Thinking of the Infinite as an Epistemological Problem of A. Kozhev's Philosophical System]. *Filosofskij zhurnal*, v. 12, no. 3, pp. 33-47 [in Rus].
19. Lakan Zh. (2008) *Iznanka psihoanaliza. Seminar 17 (1969/1970)* [The wrong side of psychoanalysis. Seminar 17 (1969/1970)]. Moscow, Gnozis, Logos, 272 p. [in Rus].
20. Musihin G. I. (2013) *Ocherki teorii ideologii* [Essays on the theory of ideology]. Moscow, Izd. dom Vyshej shkoly jeconomiki, 288 p. [in Rus].
21. Nikonova S. B. (2012) *Jesteticheskaja racional'nost' i novoe mifologicheskoe myshlenie* [Aesthetic rationality and new mythological thinking]. Moscow, Soglasie, 416 p. [in Rus].
22. Palama G. (1995) *Triady v zashhitu svjashhenno-bezmolstvujushhih* [Triads in defense of the sacred silent]. Moscow, Kanon, 384 p. [in Rus].
23. Platon (1990) *Sobranie sochinenij v 4 t. T. 1* [Collected Works in 4 volumes. Vol. 1]. Moscow, Mysl', 860 p. [in Rus].
24. Fejerabend P. (2007) *Protiv metoda. Oчерk anarhistskoj teorii poznanija* [Against the method. Essay on the anarchist theory of knowledge]. Moscow, AST:AST MOSKVA: HRANITEL'', 413 p. [in Rus].
25. Hajdegger M. (1993) *Chto takoe metafizika?* [What is metaphysics?]. *Martin Hajdegger. Stat'i i vystuplenija*. Moscow, Respublika, pp. 16-27 [in Rus].
26. Hrestomatija po istorii Rossii: 1917-1940 (1994) [Reader on the history of Russia: 1917-1940]. Moscow, Aspekt Press, 352 p. [in Rus].
27. Sheler M. (1994) *Izbrannye proizvedenija* [Selected works]. Moscow, Izdatel'stvo "Gnozis", 490 p. [in Rus].
28. Shmitt K. (2000) *Politicheskaja teologija. Sbornik* [Political theology. Collection]. Moscow, KANON-press-C, 336 p. [in Rus].

*Статья поступила в редакцию
18.10.2023*

For citing: Egorov, P. A. Aesthetic experience in the political philosophy of A. Kojève: towards understanding the practice and theory of the total state / P. A. Egorov // Sotsium i vlast/Society and Power. — 2023. — № 4 (98). — P. 21—36. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-4-00-00. — EDN BWBBJI.

UDC 165.3

EDN BWBBJI

DOI 10.22394/1996-0522-2023-4-21-36

AESTHETIC EXPERIENCE IN THE POLITICAL PHILOSOPHY OF A. KOJÈVE: TOWARDS UNDERSTANDING THE PRACTICE AND THEORY OF THE TOTAL STATE

Pavel A. Egorov,

St. Petersburg University of the Humanities
and Social Sciences,
Senior Lecturer, Department of Conflict Studies
Russia, Saint-Petersburg
OCRID: 0000-0002-9477-1310
E-mail: conflictologegorov@gmail.com

Abstract

Introduction. The article is focused on analyzing the aesthetic aspect of A. Kojève's philosophy, the ability of his philosophy, from an aesthetic point of view, to clarify a number of key problems of the modern political and cultural environment. The purpose of the study is to determine the epistemological attitude of A. Kojève's philosophy able to clarify the way in which his philosophy problematizes the current cultural and political reality.

Methods. Hermeneutics, comparative analysis and deconstruction are used as research methods.

Comparative analysis allows us to demarcate A. Kojève's own line of reasoning, in the context of aesthetic and epistemological theories, as well as Hegelian themes themselves. Hermeneutics is the central method in the work, since the philosophy of A. Kojève requires interpretation as an aesthetic theory. Deconstruction, formalized to the status of a method according to P. de Man, allows us to detect inconsistencies, the principle of mutual problematization of Kojève's philosophy and the current political and epistemological agenda.

Scientific novelty of the research. The standard way of interpreting the work of A. Kojève is to evaluate him as an interpreter of G. Hegel. The author analyzes some meaning of A. Kojève's philosophy, separate from G. Hegel's explanation of the text. The novelty lies not only in the fact that A. Kojève's philosophy is defined as theorizing that goes beyond technical hermeneutics (clear presentation),

but also as a specific representation of such theorizing as epistemological aesthetic theory. The latter is a rather rare interpretation of the philosophy of A. Kojève. This allows us to expand the traditional assumption that post-Hegelian epistemesthetics is the property of an extremely limited number of authors (for example, B. Croce). Moreover, such an interpretation of A. Kojève's theories is a new element in the emerging trend of considering political issues within the framework of epistemological aesthetics.

Results. The specific mode of interpreting G. Hegel, which is carried out by A. Kojève, turns the philosophy of the former into a unique aesthetic project. In this project, the category of aesthetic experience comes to the foreground, indicating the empty, formal nature of any discourse. In this regard, any claim to knowledge of reality, to a correct idea of the subject is replaced by the idea of creating the subject of discourse. Consistent treatment of this idea is symptomatic of the philosophy of A. Kojève. This philosophy is a reflection of those historical changes that gave rise to the culture of "aesthetic rationality": empty and formal. In A. Kojève's philosophy, one can see how such a culture of the End of History is, contrary to Hegelian ideas, not the era of the struggle decline, but the era of its strange transformation, a symptom of increasing political violence.

Conclusions. A. Kojève's philosophy is considered not as a utopian political project, but as a problematization of the modern cultural and political sphere. The latter is understood as an indication of the inconsistency of ontological discourses of Truth, the discovery in the very essence of discursive practices of an empty, formal principle, and therefore primarily of interest to aesthetics. The modern era of the End of History and the end of the era of persuasive speech gives an idea of the main political paradox (at least for the philosophy of A. Kojève, and at most for the modern political environment). The era of disappointment in discourse should become an era of refusal to fight for discourses, but it becomes an era of maximizing violence, since it is in a situation of disappointment that discourses can only be supported by force. We move from unconvincing speech to convincing violence, but it is possible to understand the origins and specifics of this transition only by considering A. Kojève's philosophy in the light of such a discipline as aesthetics.

Keywords:

A. Kojève,
philosophy of death,
aesthetic experience,
political violence