

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

И.В. Диль

РАЗВИТИЕ ТЕМЫ ПРОТИВОСТОЯНИЯ РАБА/ГОСПОДИНА КАК ДВИЖУЩЕЙ СИЛЫ ИСТОРИИ У ГЕГЕЛЯ, КОЖЕВА И ЛАКАНА

Диль Игорь Владимирович – студент 1 курса магистратуры философского факультета. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ломоносовский пр., д. 27, корп. 4; e-mail: sigerousgo@mail.ru

Диалектика господства и рабства представлена не только в ее истоке – «Феноменологии духа» Гегеля, – но также в рецепции последующими авторами: Александром Кожевым и Жаком Лаканом. Александр Кожев делает упор на разрешение антагонизма между рабом и господином в Империи, обществе Гражданина, которым завершается история. Лакан предлагает рассматривать эти теоретические конструкции как с позиции «смерти господина», так и в ситуации «изощенного господства», которым обладает раб и благодаря которому совершается имманентный разрыв в структуре господского абсолютного знания. Одним из истоков понятия классовой борьбы в классическом марксизме является именно гегелевская диалектика господства и рабства, которая тем не менее переосмысливается на более революционный, практико-ориентированный лад, в отличие от спекулятивной гегелевской конструкции, направленной на то, чтобы провести определенного рода дескрипцию становления самосознания в более широком смысле. Также Маркс заимствует гегелевскую терминологию из «Науки логики» с целью описания структуры класса как исследовательского объекта (сознание, не пришедшее к самосознанию, класс-в-себе) и как действующего, активного, революционного субъекта (сознание, вступившее в борьбу за признание – и обретшее тем самым самосознание, класс-для-себя). Сравнительный анализ этих концепций позволяет как проследить исток марксистского учения о классе и классовой борьбе, так и открыть перспективу определенного синтеза между марксистским и «постгегелевским» прочтением диалектики господства и рабства.

Ключевые слова: Гегель, Кожев, Лакан, Маркс, диалектика, господин, раб, класс-в-себе, класс-для-себя

Для цитирования: *Диль И.В.* Развитие темы противостояния раба/господина как движущей силы истории у Гегеля, Кожева, Лакана // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 2. С. 51–64.

В данной работе мы сравним различные интерпретации диалектики раба и господина (классическая гегелевская диалектика раба и господина из «Феноменологии духа», диалектика раба и господина у Кожева, а также ее снятие в обществе граждан, смерть господина и изощенное господство

у Лакана) и постараемся обнаружить как частичный структурный изоморфизм, так и различия между диалектикой раба и господина и марксистской теорией классовой борьбы.

Гегелевская диалектика раба и господина

Диалектике раба и господина (а точнее – господства и рабства) посвящен небольшой фрагмент из раздела «Самосознание» в работе Гегеля «Феноменология духа», а также фрагмент из раздела «Признающее самосознание» третьего тома «Энциклопедии философских наук». Этот фрагмент сильно повлиял как на Кожева (а через него и на Лакана, который пытается осмыслить политическую констелляцию сил в мире через концепт «смерти господина»¹), так и, как мы постараемся показать в данной работе, на Маркса. Согласно Гегелю, «самосознание есть в себе и для себя потому и благодаря тому, что оно есть в себе и для себя некоторого другого [самосознания], т.е. оно есть только как нечто признанное»². Самосознание, таким образом, не существует как голое в-себе самосознание. Самосознание соотносено с другим самосознанием, оно теряет себя в другом, но лишь для того, чтобы через отрицание другого самосознания вернуться к самому себе, удержаться у самого себя и тем самым стать самосознанием для-себя. Самосознание бесконечно противоположно той определенности, в которой оно установлено: оно не является вещью, т.е. той позитивностью, чья всеобщность и определенность является самотождественной; определенность самосознания есть негативность, некоторое пустое место, постоянно сопротивляющееся позитивной идентификации. И это сопротивление определенной идентичности достигается не только через отрицание вещи, но и через отрицание другого самосознания, которое также стремится некоторым образом ограничить бесконечную негативность самосознания. Тем самым имеет место процесс удвоения самосознания, в ходе которого самосознание рефлексивно все так же пребывает как у самого себя, так и для себя, в соотносительности с другим, а потому самосознание пребывает в процессе духовного единства в его удвоении, а анализ понятия этого духовного единства в его удвоении «представляет собой для нас движение *признавания*»³. Суть борьбы за признание заключается в том, что самосознание в другом видит не некоторую сущность, а прежде всего самого себя. Для самосознания важнее свое бытие, чем бытие другого самосознания, а потому борьба за признание есть борьба за утверждение самосознания в собственном для-себя бытии, которое происходит через отрицание другого, а значит, через борьбу, столкновение с ним. Но в то же время самосознание не может полностью уничтожить другое самосознание, поскольку в таком случае оно оказалось бы односторонним, не смогло бы посредством рефлексии вернуться к самому себе, обретя для-себя-бытие и, собственно, признание; в случае уничтожения другого самосознания самосознание перестало бы быть собственно самосознанием. Поэтому самосознания «признают себя признающими друг

¹ По этому поводу см.: Лакан Ж. Семинары. Кн. XVII: Изнанка психоанализа (1969–70). М., 2008.

² Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1: Феноменология духа. 3-е изд. СПб., 2015. С. 99.

³ Там же.

друга»⁴. Но в то же время два самосознания предстают как неравные, противоположные друг другу, и потому одно есть только признаваемое, а другое – только признающее.

Тем не менее отметим, что сам Гегель не говорит о таком «столкновении» с Другим в эмпирической наличности; Другой, скорее, открывается как трансцендентальная структура, предполагаемая в любом субъективном акте: анализируя вожделеющее самосознание как скоррелированное с предметным миром, мы должны прийти к тому, что самосознание не является самостоятельным, субстанциальным самосознанием, оно обнаруживает свою соотнесенность с Другим самосознанием как более фундаментальную корреляцию, чем корреляция самосознания и объекта как простого предмета желания, ведь в объекте как *ином* для самосознания самим самосознанием положено оно же само как иное.

Самосознание проявляет себя в качестве чистой негации предметного модуса, чтобы показать себя как не связанное ни с каким определенным личным бытием, а значит, и как не связанным с жизнью. И это есть двойное действие: как действие другого и как действие, исходящее от самого себя. Поскольку это есть действие другого, каждый идет на смерть другого. Самосознание подтверждает себя и другого в борьбе не на жизнь, а на смерть. Готовность пожертвовать собственной жизнью, презрение к смерти и, возможно, даже желание-смерти приводит самосознание к его для-себя-бытию. «Индивид, который не рисковал жизнью, может быть, конечно, признан *личностью*, но истины этой признанности как некоторого самостоятельного самосознания он не достиг»⁵. Так рождаются господин и раб: господин есть «сознание самостоятельное, для которого для-себя-бытие есть сущность»⁶, раб есть «сознание несамостоятельное, для которого жизнь или бытие для некоторого другого есть сущность»⁷.

Господин относится к рабу через посредство самостоятельного бытия. Господин властвует над рабом, удерживает его, поскольку раб «не сумел перебороть свой страх (животный страх смерти)»⁸. При этом господин относится к рабу негативно, опосредуя свое господство через бытие раба; т.е. господин не является господином в-себе, господство – это не некоторая сущность, которая закреплена за господином навеки. Господин является господином для-себя, т.е. ему необходимо соотношение с рабом для того, чтобы утвердить свое господство и свою самостоятельность (и то же самое верно для раба). Правда, эта структура является трехчленной: помимо господина и раба здесь имеется *вещь*: господин соотносится с вещью через посредство раба. Но раб также соотнесен с вещью и в этой цепочке является некоторым «средним термином», опосредствующим звеном между господином и вещью. Господин не признает самостоятельности вещи, через опосредствование вещи рабом господин приходит к чистой негации вещи, т.е. к *потреблению*⁹. Раб также негативно относится к вещи, но он относится к ней непосредственно и признает ее самостоятельность; раб не потребляет вещь, а *обрабатывает* ее. То есть труд – это конститутивная для раба

⁴ Там же. С. 100.

⁵ Там же. С. 102.

⁶ Там же. С. 103.

⁷ Там же.

⁸ Кожев А. Понятие власти. М., 2006. С. 29.

⁹ Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1: Феноменология духа. С. 103.

характеристика: он производит, обрабатывает, создает, а не только потребляет, в отличие от господина. Помимо того, что раб создает нечто в бытии, он создает в своей деятельности также и господина. В этом труде заключается эмансипаторный и революционный потенциал раба. Важно отметить, что «несущественное сознание», т.е. рабское сознание, есть тот предмет, который составляет истину достоверности самого господина. «Поэтому истина самостоятельного сознания есть рабское сознание»¹⁰.

В чем же состоит мудрость, истина и знание раба? – Раб приходит к самому себе *благодаря труду*. Труд есть заторможенное вожделение, а потому в труде предмет не просто потребляется (как это происходит со стороны господина), но *образует*. Так работающее сознание приходит к созерцанию самостоятельного бытия как себя самого. Казалось бы, труд наделен только чужим смыслом, т.е. смыслом господина. Но сознание раба становится своим собственным именно в труде; в труде оно наделяется собственным смыслом. «Собственный смысл есть своенравие, свобода, которая остается еще внутри рабства»¹¹.

Итак, мы можем сказать, что господин стал господином и получил для-себя-бытие в борьбе за признание, рискуя своей жизнью и не имея страха смерти. Но после обретения признания господин не умер, хотя смерть была бы максимальной реализацией негативности и демонстрацией отказа от личного бытия. Господин вынужден быть включенным в сущее, в вещное бытие, а потому он становится простым потребителем – и его больше не интересует борьба, он уже получил признание, ему незачем бороться. Его устраивает существующее, спокойное положение дел, при котором господин продолжает быть господином. Господин более не может творить и двигать историю. Совершенно иную ситуацию мы имеем в случае с рабом: раб пред-находит себя как несамостоятельного, как зависимого от господина. Но в труде, в предметной преобразовательной деятельности он совершает позитивное преобразование вещи, которую при этом не потребляет сам: ее потребляет господин. Здесь раб затормаживает вожделение, приостанавливает желание и открывает для-себя-бытие своего самосознания, поскольку становится способным увидеть, что он творит не только вещный продукт, но что в своем труде он творит также и господина. Раб стал рабом из-за страха смерти, но это не тот страх, который полностью парализовал его (поскольку тогда раб попросту не смог бы заниматься трудом); этот страх становится внешним, отнесенным к господину. Труд открывает рабу видение собственной свободы – и в этой свободе раб становится творцом истории. Лишь раб может создать тот мир, в котором он перестанет быть рабом, в котором он свергнет господина, не становясь при этом сам господином. Развитие этой темы как попытку разрешения и синтеза диалектики раба и господина в Гражданине мы находим в творчестве Александра Кожева.

Но прежде чем перейти к философии истории Кожева, отметим, что в определенном отношении «Феноменология духа» является аналитикой трансцендентальных структур сознания, а потому диалектика господства и рабства у самого Гегеля – не некое фактологическое утверждение о свершившемся историческом событии. Тем не менее саморазвитие и самораскрытие духа, поскольку является в самом себе историчным, имеет свои

¹⁰ Там же. С. 104.

¹¹ Там же. С. 106.

проявления в «реальной» истории: господство и рабство являются моментами, которые исторически уже сняты. Гегель отмечает, что «Рим должен был пережить строгое управление царей, которое сломило естественное себязлюбие римлян, так что на этой основе могла возникнуть та достойная удивления римская доблесть любви к отечеству, которая готова на всякие жертвы»¹². То есть переход к всеобщему самосознанию, следующему за диалектикой господства и рабства, был осуществлен исторически на примере Рима тогда, когда Рим стал республикой. Но эта «тирания царей» была необходима, чтобы родились соответствующие ценности и был совершен переход к «подлинной свободе». Одно из прочтений диалектики господства и рабства как структуры сознания, которая всегда пребывает в самосознании, принадлежит Фредрику Джеймисону: «Чувственное восприятие всегда с нами, и, что исторически более значимо, всегда с нами и диалектика господина и раба: ничто не исключает постоянного присутствия последней из кажущихся более поздними глав о полисе, абсолютизме или революционной демократии»¹³. Таким образом, утверждение о том, что диалектика раба и господина еще не снята и ей лишь предстоит быть снятой, представляет собой скорее точку зрения Кожева, а не самого Гегеля.

Снятие диалектики раба и господина в философии Александра Кожева

Основной труд Кожева – «Введение в чтение Гегеля» – является конспектом его лекций, посвященных комментарию к гегелевской «Феноменологии духа». Сам Кожев позиционировал свои лекции как комментаторскую работу, но многие идеи, излагаемые Кожевным, не столько прочитываются в гегелевском тексте, сколько привносятся в него самим Кожевным. «Истолкование Гегеля было для Кожева поводом изложить собственную доктрину, которую можно назвать “неогегельянской”, поскольку ряд важнейших идей восходят к великому немцу, но сама доктрина от гегелевской явно отличается»¹⁴. Помимо этого курса лекций Кожев излагает диалектику раба и господина также в работе «Очерк феноменологии права».

Фундаментом человеческой борьбы за признание является специфически человеческое желание – *антропогенное желание*, т.е. «желание, направленное на другое желание»¹⁵. Реализация животного желания является приведением присутствия в отсутствие, животное желание есть желание реального бытия, и, хотя оно выступает как отсутствие присутствующего, оно ориентировано на присутствие. Желать желание – значит желать нечто отсутствующее, пустое в заполненном реальностью пространстве. Реализация желания желать есть заполнение одной пустоты другой пустотой. Можно сказать, что реализацией желания желать является желание желать, т.е. оно является как своей причиной, так и своим следствием (именно из этой концепции желания в дальнейшем вырастет лакановская теория желания:

¹² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М., 1977. С. 246.

¹³ Jameson F. The Hegel Variations: On the Phenomenology of the Spirit. London; New York, 2010. P. 16.

¹⁴ Руткевич А.М. Философия истории Александра Кожева. М., 2015. С. 5.

¹⁵ Кожев А. Очерк Феноменологии права // Кожев А. Атеизм и другие работы. М., 2006. С. 295.

objet petit a, или объект-причина желания, имеет круговой характер: оно не может заполниться, окончательно реализоваться, поскольку желание всегда есть желание Другого, а значит, желание в собственном смысле как желание бессознательного субъекта не есть какое-то определенное желание, направленное на некоторое позитивное наличное бытие; желание поэтому соотносится с *нехваткой*). Человек пребывает в мире, но он его ничтожит; специфически человеческая экзистенция есть само-отрицание¹⁶. Желание желания есть желание признания. Чтобы реализовать себя как человеческое существо, человек должен рисковать жизнью в борьбе за признание. Победитель, которого признал побежденный, есть Господин; не признанный побежденный (признающий победителя) именуется Рабом¹⁷. Но, как замечает Кожев, действительность Господина есть чистейшая иллюзия: его не устраивает признание со стороны Раба, поскольку Раб для господина выступает как животное, которое не смогло реализовать желание признания, но точно так же желание признания не реализовано у Господина, поскольку нет того, кто признал бы Господина, будучи равным ему по статусу. Это означает, что Господином можно лишь умереть в борьбе, но жить в господстве нельзя. «Иными словами, Господин появляется в истории лишь с тем, чтобы исчезнуть. Он нужен в ней только для того, чтобы в ней появился Раб»¹⁸. Господин не может захотеть стать Рабом, он закован своим положением. Раб же может захотеть стать Господином, возжелав признания. Но на деле, если Раб преуспее, возобновив борьбу, он не станет Господином, поскольку Господин никогда уже не признает Раба, тогда как Раб признает Господина. Раб в этой возобновленной борьбе становится не Господином, но *Гражданином*. Лишь Гражданин может полностью и окончательно утвердиться в признании и реализовать суть человеческого бытия, поскольку в гражданском обществе Гражданин признан тем, кого он сам признает. Это гражданское общество, которое достигается посредством революции, есть общество свободных людей. В этом обществе противостояние Раба и Господина снято, в нем признается индивидуальность и свобода каждого отдельного Гражданина. Поэтому такое общество, согласно Кожеву, является *концом истории*: нет более необходимости бороться за признание, а значит, изменять сложившееся положение вещей, нет нужды в исторических изменениях. Конец истории реализуется в едином, универсальном и гомогенном государстве, которое Кожев называет Империей: «...раз в конце истории существует лишь универсальное гомогенное государство, то цель истории – постепенная замена политики государств (друг-враг) правом Империи (друг-друг), где достигается полнота свободы и признания»¹⁹.

Но период Империи предваряется периодом Революции. Во время Революции «возобновляется борьба за признание, которая освобождает всех от прежних взаимозависимостей. Приходит время “абсолютной свободы”»²⁰. Революция есть освобождение от данного мира, от сложившегося положения вещей, но еще нет творчества нового *действительного* мира. Революционное правительство «висит в пустоте», поскольку ему никто не подчиняется,

¹⁶ Там же. С. 298.

¹⁷ Там же. С. 301.

¹⁸ Там же. С. 302.

¹⁹ *Курилович И.С.* Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля – Гуссерля – Хайдеггера. М., 2019. С. 161.

²⁰ *Руткевич А.М.* Философия истории Александра Кожева. С. 32.

а само оно не способно осуществить ничего положительного. Революционная свобода – это ситуация, при которой все являются нонконформистами, поскольку положение дел таково, что нет основы, на которую можно было бы опереться, чтобы стать «конформистом». «Абсолютная свобода неизбежно порождает Террор»²¹. Каждый революционер в интересах революции стремится стать диктатором, и в этой борьбе частных волей революционеров упраздняется руссоистская «всеобщая воля» как воля Целого. Именно поэтому революционное правительство, будучи правительством партии, вынуждено прибегать к Террору, так как правление партии не есть правление Целого. Чтобы достичь *действительной свободы*, необходимо уничтожить абсолютную свободу. Революционеры способны разрушить прошлое, но они не способны на созидание нового. Потому Революция завершается империей Наполеона.

Здесь следует отметить, что под Революцией Кожев понимает прежде всего Великую французскую революцию. Все следующие за ней революции выступают как итерация Французской революции. Например, Октябрьская революция будет структурно изоморфна Французской революции: в обоих случаях имеются «романтики революции», которые во время заката революции и перехода к бонапартизму говорят о том, что революция была предана (в ситуации с Октябрьской революцией таким «романтиком» будет Троцкий, написавший в 1936 г. книгу «Преданная революция»); также Революция, согласно Кожеву, всегда развивается по французскому сценарию: за эпохой террора всегда следует 18 брюмера и приходит свой Наполеон (Сталин является Наполеоном на советский манер). И, поскольку Империя позволяет осуществиться *действительной свободе*, Кожев оценивает возвышение Бонапарта исключительно позитивно. Не случайно «Кожев именовал себя “сталинистом”»²².

Итак, согласно Кожеву, Империей снимается диалектика Господина и Раба, которая знаменуется приходом Гражданина и концом истории. Но «“конец истории” пока что наступил лишь в одном смысле: завершилась история философской мысли, ибо с Гегелем она достигла своей вершины, стала Мудростью. Труды и кровавые битвы пока продолжаются, они будут длиться до тех пор, пока на Земле не останется одно “универсальное и гомогенное государство”, населенное то ли достигшими всемогущества “сверхлюдьми”, то ли оскотинившимися потребителями, то ли играющими формами эстетики. Заниматься философией уже сейчас бессмысленно, если это занятие не сводится к изложению гегелевской системы»²³.

Изощренное господство и смерть господина в теории Лакана

Как мы отмечали выше, на теорию Лакана повлияло понятие желания, сформулированное Кожевным. Но также на Лакана повлияла интерпретация диалектики раба и господина, которую предлагал Кожев. Тем не менее для Лакана смерть господина не обнаруживается в снятии этой диалектики

²¹ Там же. С. 33.

²² Там же. С. 37.

²³ Там же. С. 41–42.

в конце истории – гражданском обществе. Напротив, через «смерть господина» Лакан, как мы также отмечали выше, пытается сформулировать теорию для осмысления феномена современного капитализма и современного государства тотальной бюрократии: революционеры пытались убить господина – и у них это получилось. Но господин, парадоксальным образом, не умер – и остался жить, будучи разве что обезглавленным. Современное общество есть общество рабов, некоторые из которых время от времени занимают место господина, не становясь при этом господами и оставаясь рабами. Господин, таким образом, превратился в некоторое пустое место в структуре, по которому проскальзывают индивиды-рабы. Президент, избираемый на определенный срок, не становится господином, он лишь временно занимает это место и исполняет господские полномочия, к которым его это место обязывает. По истечении президентского срока он вновь возвращается к своему «рабскому» состоянию. В такой перспективе демократия оказывается не некоторым инструментом, дарующим мнимое «освобождение», а как раз-таки наиболее эффективным инструментом для осуществления господской власти в ситуации смерти господина. Снять диалектику раба и господина оказывается не так просто, и в Империи она не снимается, а просто меняет свой характер на «безголовое господство». Тогда революция должна быть направлена не против конкретных людей (что в целом соответствует марксистскому пониманию революции), а против наличной структурной констелляции, которую, однако, не так просто изменить, поскольку революция может оказаться лишь одним из способов перераспределения акефального господства.

Лакан также говорит об «*изощренном господстве*». Знающие (а значит, и господствующие) стремятся к тому, чтобы завершить дискурс; а завершенным дискурсом является абсолютное знание. «Завершенный дискурс, воплощение абсолютного знания – это орудие власти, скипетр и держава тех, кто знает»²⁴. Замкнутый дискурс становится достоянием господствующих, а остальным, рабам, «остаются лишь танцы, джаз и прочие развлечения»²⁵. В чем же заключается изощренное господство? – В том, что оно оказывается на стороне раба – в мастерстве, которое тот наращивает, чтобы направить его против своего господина. «И длиться этому взаимному отчуждению суждено до конца. Посудите сами, какое дело до изощренного дискурса тем, кто развлекается джазом в кафе на углу? Только представьте себе, как хотелось бы господам от всей души к ним присоединиться! Они же, напротив, считают себя несчастными, ничтожествами и думают: *как счастлив господин, наслаждаясь своим господством!* – в то время как тот, разумеется, вполне отчаялся хоть в чем-то достичь удовлетворения. Именно сюда, мне кажется, к этой последней черте и приводит нас Гегель»²⁶.

Мы можем видеть, что в трактовке изощренного господства Лакан близок к Гегелю: замкнутый дискурс абсолютного знания принадлежит господину, но раб также обладает изощренным господством, возможностью достижения своего собственного знания из ситуации не-знания. Положение раба вызывает разрыв, короткое замыкание в господском дискурсе знающих;

²⁴ Лакан Ж. Семинары. Кн. II: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954–55). 3-е изд. М., 2021. С. 105.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. С. 105–106.

предположительно, посредством как теории, так и практики (рассматриваемых в их единстве) раб может избавиться от своего рабского состояния и добиться признания.

Классовая борьба

В «Манифесте коммунистической партии» Маркс и Энгельс выдвигают знаменитый тезис о классовой борьбе как движущей силе истории: «История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов. Свободный и раб, патриций и плебей, помещик и крепостной, мастер и подмастерье, короче, угнетающий и угнетаемый находились в вечном антагонизме друг к другу, вели непрерывную, то скрытую, то явную борьбу, всегда кончавшуюся революционным переустройством всего общественного здания или общей гибелью борющихся классов»²⁷. Во всех исторических обществах (т.е. в постпервобытных обществах) изменение самих этих обществ обуславливается движением классовой борьбы. При этом классовая борьба не всегда является «открытой», т.е. сознательной со стороны как эксплуатируемых, так и со стороны эксплуатирующих классов. Классовая борьба может принимать скрытые формы, она может маскироваться, например, под религиозные столкновения: «И во времена так называемых религиозных войн XVI столетия речь шла прежде всего о весьма определенных материальных классовых интересах; эти войны так же были борьбой классов, как и более поздние внутренние конфликты в Англии и Франции. Если эта классовая борьба протекала тогда под знаком религии, если интересы, нужды и требования отдельных классов скрывались под религиозной оболочкой, то это нисколько не меняет дела и легко объясняется условиями времени»²⁸. В работе «Крестьянская война в Германии» Энгельс применяет метод исторического материализма для анализа Реформации в Германии и последовавшей за ней крестьянской войны. Энгельс показывает, что под маской религиозных разногласий скрывался объективный интерес различных классов: консервативно-католический лагерь защищал интересы имперской власти и наиболее богатых слоев дворянства; бюргерско-умеренный лагерь составляли последователи Мартина Лютера (этот лагерь защищал интересы беднейшего дворянства и бюргеров); революционная партия Томаса Мюнцера выступала представителем и защитником интересов плебеев и крестьянства. Энгельс показывает, что политическая программа Мюнцера была близка к коммунистической программе преобразований. Правда, Мюнцер не смог одержать победу, поскольку производительные силы не достигли достаточного уровня развития для того, чтобы эту программу стало возможно претворить в жизнь. В выигрыше после революции 1525 г. остались, согласно Энгельсу, только князья.

Для классовой борьбы, как мы увидели выше, важны объективные предпосылки в виде развития производительных сил. В связи с этим еще одна объяснительная схема, используемая в марксизме, – схема соответствия/

²⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4. М., 1955. С. 424.

²⁸ Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 7. М., 1956. С. 360.

несоответствия производительных сил и производственных отношений, составляющих экономический базис. В работе «К критике политической экономии» Маркс объясняет возникновение революционной ситуации так: «На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или – что является только юридическим выражением последних – с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции»²⁹. Классовая борьба является объективным процессом исторического развития. Класс как класс-в-себе рождается ходом экономического развития. Но такой класс, такой пролетариат определяется в качестве класса лишь некоторым внешним образом, по отношению к капиталу. Он еще не осознал своего классового интереса, а потому его борьба может приобретать лишь случайные и спонтанные формы: стачки, протесты, забастовки, выражение недовольства своим положением, условиями и оплатой труда и так далее (сюда же можно отнести луддизм как реакцию на индустриализацию, вызвавшую ухудшение экономического и социального положения пролетариата как нового класса). Из спонтанных взрывов социально-экономического недовольства класс-в-себе должен, осознав свои классовые интересы, перейти в класс-для-себя: «Экономические условия превратили сначала массу народонаселения в рабочих. Господство капитала создало для этой массы одинаковое положение и общие интересы. Таким образом, эта масса является уже классом по отношению к капиталу, но еще не для себя самой. В борьбе, намеченной нами лишь в некоторых ее фазах, эта масса сплывается, она конституируется как класс для себя. Защищаемые ею интересы становятся классовыми интересами. Но борьба класса против класса есть борьба политическая»³⁰. На уровне этого высказывания мы можем заметить структурный изоморфизм между классовой теорией, излагаемой Марксом, и гегелевской диалектикой раба и господина: пролетарий в-себе является несамостоятельным, как и раб; благодаря своей трудовой деятельности, благодаря положению в системе общественных отношений раб, как и пролетарий, открывает свою независимость, свою свободу, свою самостоятельность; осознав себя как самостоятельное «самосознание», раб обретает знание, обретает для-себя-бытие, становится классом-для-себя и открывает для себя возможность политической, революционной борьбы, в ходе которой пролетариат достигнет бесклассового общества, т.е. общества, в котором диалектика раба и господина снята, – это будет общество Человека.

Но все же стоит отметить, что терминология «класса-в-себе» и «класса-для-себя» относится к «гегельянскому» этапу творчества Маркса и характеризуется определенным заимствованием гегелевского аппарата. Так, Луи Альтюссер называет отказ Маркса от гегелевской терминологии и проблематики эпистемологическим разрывом (заимствуя этот термин у Гастона Башляра)³¹: Маркс порывает с собственным «идеологическим» – гегельян-

²⁹ Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 13. М., 1959. С. 7.

³⁰ Маркс К. Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4. М., 1955. С. 183.

³¹ Альтюссер Л. За Маркса. М., 2006. С. 50.

ским – этапом, на котором помимо гегелевской терминологии Маркс опирался, к примеру, на «природу человека», к которой человек может вернуться, преодолев отчуждение труда, имеющее место в капиталистическом мире. Точкой эпистемологического разрыва в творчестве Маркса Альтюссер называет «Тезисы о Фейербахе» и «Немецкую идеологию», т.е. тексты середины 1840-х гг. После этих работ происходит уход от использования гегельянской терминологии к терминологии более «позитивной». Хотя выше мы увидели, что в «Нищете философии», работе 1847 г., Маркс все еще пользуется делением на пролетариат-в-себе и для-себя, но можно сказать, что окончательно Маркс порывает с этой терминологией после публикации в 1848 г. «Манифеста коммунистической партии». В то же время, согласно, например, П.Н. Кондрашову, тезис о двух этапах в творчестве Маркса является «мифом»: между «сциентинской» и «гуманистической» трактовками этапов творчества Маркса Кондрашов предлагает занять третью, «синтетическую» позицию: никакой фундаментальной разницы между молодым и зрелым Марксом нет, в Марксовом творчестве имеет место развитие³². Поэтому отказ от использования терминологии класса-в-себе и класса-для-себя не влечет за собой отказ от связанной с этими терминами проблематики: речь у зрелого Маркса идет уже о классовой борьбе, но необходимость политических действий в рамках классовой борьбы ведет к необходимости осознания пролетариатом себя как класса, чтобы требовать не отдельных послаблений без изменения структуры самого общества, а революционным путем изменить структуру общества, государства и в конечном счете личности. С этой точки зрения радикального эпистемологического разрыва не было, Маркса на протяжении всего периода творчества интересовали приблизительно одни и те же вопросы, решение и обсуждение которых просто принимало иные формы: зрелый Маркс практически не пользуется терминологией отчуждения, но говорит, к примеру, о формационном переходе к коммунизму, в рамках которого, предположительно, отчуждение и должно быть преодолено.

Диалектика раба/господина и классовая борьба: сходства и различия

Выше мы уже увидели, что классовая борьба и диалектика раба и господина сходны на уровне используемой терминологии, а также на концептуальном уровне: обретение осознанности при переходе от класса-в-себе в класс-для-себя практически такое же, как обретение рабом самосознания. Также для диалектики раба и господина, как и для классовой борьбы, крайне важна трудовая деятельность, в которую вовлечен раб или пролетарий. В обеих концепциях творцом истории является угнетенный, желающий изменить свое угнетенное, рабское положение (или добиться признания). Тем не менее диалектика раба и господина (во всяком случае, в трактовке Кожева, поскольку Гегель не уделяет ей такого пристального внимания) отличается от классовой борьбы трактовкой истории и результатом снятия этого антагонистического противостояния: так, для Кожева снятие диалектики раба

³² Коряковцев А.А., Кондрашов П.Н., Любутин К.Н., Вискунов С.В. Маркс утраченный и Маркс обретенный. Книга о философии Маркса и о том, как и почему в России ее потеряли и обрели вновь. М.; Екатеринбург, 2021. С. 59.

и господина в обществе граждан завершает историю и вообще негативизм человеческой экзистенции: с наступлением Империи не будет борьбы, межчеловеческих столкновений, а значит, не будет никакого толчка, который мог бы привести к коренным историческим изменениям. Разрешение же классового антагонизма не приводит к «концу истории», а лишь завершает предысторию человечества, позволяя начать творить историю сознательно, перейдя из царства необходимости в царство свободы: «...буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества»³³. Также коммунистическая формация, эпоха подлинной человеческой истории, является бесклассовым, а значит, и безгосударственным обществом, в котором упразднена частная собственность, тогда как в трактовке Кожева Империя выступает как гомогенное и единое государство, в котором сохраняется частная собственность. То есть империя – это все еще государство, это не принципиально новый принцип организации общества, которого стремится достичь марксизм.

Возможно, ближе к марксизму (и даже, скорее, к неомарксизму) стоит Лакан с его концепцией «смерти господина», через которую можно попытаться осмыслить тот факт, что в наши дни радикальные изменения так трудны (если вообще возможны).

Мы рассмотрели как диалектику раба и господина в различных формах и аспектах ее развития, так и понятие классовой борьбы. Мы увидели, что Маркс напрямую заимствует гегелевскую терминологию, говоря о классе-в-себе и классе-для-себя, что демонстрирует влияние гегелевской диалектики раба и господина на концепцию классовой борьбы. Тем не менее мы заметили, что более поздние интерпретации этой диалектики отличаются от Марксовой рецепции, хотя и имеют определенные структурные сходства. Можно попытаться определенным образом синтезировать лакановскую интерпретацию диалектики раба и господина как с классической, так и с неклассической классовой теорией, чтобы получить новые теоретические способы видения актуальной социальной и политической ситуации.

Список литературы

- Альтюссер Л.* За Маркса / Пер. с фр. А.В. Денежкина. М.: Праксис, 2006.
- Гегель Г.В.Ф.* Система наук. Ч. 1: Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Шпета. 3-е изд. СПб.: Наука, 2015.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа / Пер. с нем. М.: Мысль, 1977.
- Кожев А.* Очерк Феноменологии права / Пер. с фр. А.М. Руткевича // *Кожев А.* Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 295–322.
- Кожев А.* Понятие власти / Пер. с фр. А.М. Руткевича. М.: Праксис, 2006.
- Коряковцев А.А., Кондрашов П.Н., Любутин К.Н., Вискунов С.В.* Маркс утраченный и Маркс обретенный. Книга о философии Маркса и о том, как и почему в России ее потеряли и обрели вновь. М.; Екатеринбург: ИФиП УрО РАН, 2021.
- Курилович И.С.* Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля – Гуссерля – Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019.

³³ *Маркс К.* К критике политической экономии. С. 8.

- Лакан Ж. Семинары. Кн. II: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954–55) / Пер. с фр. А. Черноглазова. 3-е изд. М.: Гнозис; Логос, 2021.
- Лакан Ж. Семинары. Кн. XVII: Изнанка психоанализа (1969–70) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2008.
- Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 13. М.: Госполитиздат, 1959. С. 1–167.
- Маркс К. Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4. М.: Госполитиздат, 1955. С. 65–185.
- Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4. М.: Госполитиздат, 1955. С. 419–459.
- Руткевич А.М. Философия истории Александра Кожева. М.: Изд. дом. Высшей школы экономики, 2015.
- Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 7. М.: Госполитиздат, 1956. С. 343–437.
- Jameson F. *The Hegel Variations: On the Phenomenology of the Spirit*. London; New York: Verso, 2010.

The slave/master opposition as the driving force of history by Hegel, Kojève, Lacan

Igor V. Dill

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky Av., Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: sigerousgo@mail.ru

The subject of this paper is the comparison of the master-slave dialectic with the Marxist concept of class struggle. The master-slave dialectic is presented not only in its source – Hegel’s *Phenomenology of Spirit* – but also in its reception by later authors: Alexander Kojève and Jacques Lacan. Alexandre Kojève focuses on the resolution of the antagonism between slave and master in Empire, the society of the Citizen, by which history ends. Lacan proposes considering this theoretical construct from the position of the “death of the master” and in the situation of the “sophisticated domination” (which the slave possesses and through which an immanent break is made in the structure of the master’s absolute knowledge). One of the sources of the concept of class struggle in classical Marxism is the Hegelian master-slave dialectic, which is reconceptualized in a more revolutionary, practice-oriented way. Concept of class struggle opposes to the speculative Hegelian construction, which is trying to describe self-consciousness in a more abstract way. Marx also borrows Hegelian terminology from *The Science of Logic*, because he wants to describe the structure of class as a research object (consciousness that has not come to self-consciousness, the class-in-itself) and as an active, revolutionary subject (consciousness that has entered the struggle for recognition – and thereby has gained self-consciousness, the class-in-itself). A comparative analysis of these concepts allows us to see the sources of the Marxist doctrine of class and class struggle and to open the way of a synthesis between the Marxist and “post-Hegelian” reading of the master-slave dialectic.

Keywords: Hegel, Kojève, Lacan, Marx, dialectic, master, slave, class-in-itself, class-for-itself

For citation: Dill, I.V. “Razvitie temy protivopostavleniya raba/gospodina kak dvizhu-shchei sily istorii u Gegelya, Kozheva, Lakana” [The slave/master opposition as the driving force of history by Hegel, Kojève, Lacan], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 2, pp. 51–64. (In Russian)

References

- Althusser, L. *Za Marksa* [For Marx], trans. by A.V. Denezhkin. Moscow: Praxis Publ., 2006. (In Russian)
- Engels, F. “Krest’yanskaya voina v Germanii” [The Peasant War in Germany], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Collected works], 2nd ed., Vol. 7. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1956, pp. 343–437. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Jenciklopedija filosofskih nauk, T. 3: Filosofija dukha* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences, Vol. 3: Philosophy of Spirit]. Moscow: Mysl’ Publ., 1977. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Sistema nauk, Ch. 1: Fenomenologiya dukha* [System of Science, Pt. 1: The Phenomenology of Spirit], trans. by G.G. Speth, 3rd ed. St. Petersburg: Nauka Publ., 2015. (In Russian)
- Jameson, F. *The Hegel Variations: On the Phenomenology of the Spirit*. London; New York: Verso, 2010.
- Kojève, A. “Ocherk Fenomenologii prava” [Outline of a Phenomenology of Right], trans. by A.M. Rutkevich, in: A. Kojève, *Ateizm i drugie raboty* [Atheism and other works and others]. Moscow: Praxis Publ., 2006, pp. 295–322. (In Russian)
- Kojève, A. *Ponyatie vlasti* [The Notion of Authority], trans. by A.M. Rutkevich. Moscow: Praxis Publ., 2006. (In Russian)
- Korjakovcev, A.A., Kondrashov, P.N., Ljubutin, K.N. & Viskunov, S.V. *Marks utrachennyj i Marks obretnennyj. Kniga o filosofii Marksa i o tom, kak i pochemu v Rossii ee poterjali i obreli vnov’* [Marx Lost and Marx Found. A book about Marx’s philosophy and how and why in Russia it was lost and found again]. Moscow; Yekaterinburg: IPh&L UB RUS Publ., 2021. (In Russian)
- Kurilovich, I.S. *Frantsuzskoe neogegel’yanstvo: Zh. Val’, A. Koire, A. Kozhev i Zh. Ippolit v poiskakh edinoi fenomenologii Gegelya – Gusserlya – Khaideggera* [French Neo-Hegelianism: J. Wahl, A. Koyré and J. Hyppolite in search of a united Hegel – Husserl – Heidegger phenomenology]. Moscow: RGGU Publ., 2019. (In Russian)
- Lacan, J. *Seminary, Kniga II: ‘Ya’ v teorii Freida i v tekhnike psikhoanaliza (1954–55)* [Seminars, Book II: The Ego in Freud’s Theory and in the Technique of Psychoanalysis (1954–55)], trans. by A. Chernoglazov, 3rd ed. Moscow: Gnozis Publ.; Logos Publ., 2021. (In Russian)
- Lacan, J. *Seminary, Kniga XVII: Iznanka psikhoanaliza (1969–70)* [Seminars, Book XVII: Other Side of Psychoanalysis (1969–70)], trans. by A. Chernoglazov. Moscow: Gnozis Publ.; Logos Publ., 2008. (In Russian)
- Marx, K. “K kritike politicheskoi ekonomii” [A Contribution to the Critique of Political Economy], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Collected works], 2nd ed., Vol. 13. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1959, pp. 1–167. (In Russian)
- Marx, K. “Nishcheta filosofii. Otvet na ‘Filosofiyu nishchety’ g-na Prudona” [The Poverty of Philosophy. Answer to the ‘Philosophy of Poverty’ by M. Proudhon], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Collected works], 2nd ed., Vol. 4. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955, pp. 65–185. (In Russian)
- Marx, K. & Engels, F. “Manifest kommunisticheskoi partii” [The Communist Manifesto], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Collected works], 2nd ed., Vol. 4. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955, pp. 419–459. (In Russian)
- Rutkevich, A.M. *Filosofiya istorii Aleksandra Kozheva* [Philosophy of history by A. Kojève]. Moscow: Vysshaya shkola ekonomiki Publ., 2015. (In Russian)