

УДК 1(091)

К ВОПРОСУ О ПРЕЕМСТВЕННОСТИ МЕЖДУ НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВОМ Ж. ИППОЛИТА И ИНТЕРПРЕТАЦИЕЙ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» В ФИЛОСОФИИ Ж. ВАЛЯ

О. А. Лунев-Коробский

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
sickrrett@gmail.com

Аннотация. В статье решается проблема аутентичности интерпретации гегелевского понятия «несчастное сознание» в философии Ж. Ипполита. Исследование строится на рассмотрении двух аспектов данного вопроса. Первый связан с анализом отнесения философии Ипполита к «французскому неогегельянству». Показано, что рассмотрение философии Ипполита преимущественно через взаимосвязь с предшествующими интерпретациями гегелевской мысли во Франции является неполным. Второй аспект связан с определением степени влияния работы Ж. Валь о «несчастном сознании» на неогегельянство Ипполита. Содержательная реконструкция философского проекта Ипполита и сравнительный анализ с предшествующей интерпретацией Валь показали, что у Ипполита элементы валевого прочтения философии Гегеля содержатся лишь в качестве частных решений, которые не определяют проект Ипполита в целом. В частности, понятие «несчастное сознание» играет в философии Ипполита вторичную роль в контексте более общей установки на актуализирующее прочтение гегелевских идей. Интерпретация философии Гегеля, осуществленная Ипполитом, раскрывается как сравнительно самостоятельный проект, если не рассматривать его во взаимосвязи с «французским неогегельянством». Более того, содержание этой самостоятельной части во многом определило дальнейшее развитие структурализма во Франции.

Ключевые слова: Жан Ипполит, Гегель, «французское неогегельянство», Жан Валь, «несчастное сознание», структурализм.

Для цитирования: Лунев-Коробский, О. А. (2024). К вопросу о преемственности между неогегельянством Ж. Ипполита и интерпретацией «Феноменологии духа» в философии Ж. Валь. *Respublica Literaria*. Т. 5. № 3. С. 28-48. DOI: 10.47850/RL.2024.5.3.28-48

ON THE QUESTION OF CONTINUITY BETWEEN THE NEO-HEGELIANISM OF J. HYPPOLITE AND THE INTERPRETATION OF “THE PHENOMENOLOGY OF SPIRIT” IN THE PHILOSOPHY OF J. WAHL

O. A. Lunev-Korobskii

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
sickrrett@gmail.com

Abstract. The article addresses the problem of authenticity of the interpretation of Hegel’s notion of “unhappy consciousness” in the philosophy of J. Hyppolite. The study is based on examining two aspects of this issue. The first one concerns the expediency of anchoring Hyppolite’s ideas exclusively within the context of “French Neo-Hegelianism”. It is shown that it is insufficient to define Hyppolite’s ideas primarily via its relations to previous interpretations of Hegel’s thought in France. The second one is related to determining what influence J. Wahl’s work on “unhappy consciousness” exercised on Hyppolite’s Neo-Hegelianism. Based on substantial reconstruction, along with comparative analysis, it is shown that Hyppolite’s writings contain elements of Wahl’s interpretation of Hegel’s

philosophy as partial solutions only that do not define Hyppolite's project as a whole. In particular, the notion of "unhappy consciousness" in Hyppolite's philosophy plays an auxiliary role within the mindset of an actualizing reading of Hegel's ideas. The richness of the content of Hyppolite's Neo-Hegelianism is conceived more comprehensively if viewed without exclusive reference to "French Neo-Hegelianism". Moreover, Hyppolite's philosophy basically stands as an authentic project, which determined the subsequent development of structuralism in many respects.

Keywords: Jean Hyppolite, Hegel, "French Neo-Hegelianism", Jean Wahl, "unhappy consciousness", structuralism.

For citation: Lunev-Korobskii, O. A. (2024). On the Question of Continuity between the Neo-Hegelianism of J. Hyppolite and the Interpretation of "The phenomenology of Spirit" in the Philosophy of J. Wahl. *Respublica Literaria*. Vol. 5. No. 3. Pp. 28-48. DOI: 10.47850/RL.2024.5.3.28-48

Философия Жана Ипполита и «французское неогегельянство»

В русскоязычной литературе идеи Жана Ипполита (1907–1968 гг.) принято рассматривать в контексте «французского неогегельянства», к числу представителей которого относят также Жана Валя, Александра Кожева и Александра Койре. Их философию в обобщенном виде характеризуют как переосмысление гегелевской системы в контексте французского экзистенциализма и феноменологии. На мой взгляд, столь однозначное решение вопроса о месте Ипполита в истории французской философии XX в. является спорным, поскольку при таком подходе не учитываются значимые аспекты его философии. Их можно резюмировать в двух пунктах, которые приведены и прокомментированы ниже.

Во-первых, основанием для рассмотрения философии Ипполита в качестве варианта «французского неогегельянства» служит взаимосвязь его творчества с судьбой философского наследия Гегеля во Франции. Ипполит – автор первого перевода «Феноменологии духа» на французский язык, а также двухтомного комментария к ней. Кроме этого, погружение Ипполита в философию Гегеля было спровоцировано прочтением работы Валя «Несчастное сознание в философии Гегеля» [Валь, 2006], а также гегелеведческих статей Койре¹. Другими словами, «французские неогегельянцы» в лице Валя и Койре определили направление философских исканий Ипполита².

¹ См. слова Ипполита из специального выпуска *Hegel-Studien* под ред. Х.-Г. Гадамера (1964): «Надо сказать, что первым настоящим потрясением стала работа Жана Валя, и чтение *Несчастливого сознания в философии Гегеля* было своего рода откровением <...> чтение [статьи Койре] "Гегель в Йене" также было для меня (вкупе со своевременными переводами текстов) не менее основополагающим, чем *Несчастное сознание*» [Цит. по: Neckman, 1974, pp. XIX-XX].

² Хронологически семинары Кожева в Высшей практической школе (1933–1939) начались после выхода книги Валя (1929), но к тому моменту, когда Ипполит издал свой перевод «Феноменологии духа» (1941) и диссертацию о «генезисе и структуре» этой работы Гегеля (1946), кожевовское прочтение гегелевской философии обрело во Франции огромную популярность, которая закрепилась изданием курса лекций Кожева под редакцией Р. Кено (1947). Гегелеведческие статьи Койре, которые появились до семинаров Кожева и до работ Ипполита, повлияли на видение идей Гегеля как в трудах первого, так и второго. Соответственно, детализация перекрестного влияния «французских неогегельянцев» является важной задачей в контексте исследований философии Валя, Ипполита, Кожева и Койре. По последним оценкам, Ипполит «избегал» посещения семинаров Кожева, однако «не мог не знать» их содержания [Курилович, 2019, с. 176]. Если с Валем и Койре все достаточно ясно, поскольку Ипполит признавал, что работы последних повлияли на его прочтение

Однако вне русскоязычной исследовательской среды словосочетание «французское неогегельянство» практически не встречается. Ипполита и его философию характеризуют как «антиметафизическую интерпретацию гегельянства» [Rinaldi, 2016, p. 91], как представителя «французского гегелеведения» [Plotnitsky, 1993, p. 27] или как «французского гегельянца» [Sinnerbrink, 2007, p. 125; Russon, 2016, p. 284].

В зарубежных исследованиях последних 20 лет показано, что ограничение философии Ипполита рамками «французского неогегельянства» является по меньшей мере упрощенным. Р. Форд в работе «Experience and Empiricism» рассматривает философию Ипполита в контексте «продолжительных дебатов в рамках французской академической философии» с особым вниманием к дебютной книге Ж. Делеза «Эмпиризм и субъективность». Форд трактует работу Делеза как «условное расширение плюралистского экзистенциализма Жана Валя и критического ответа на гегельянский рационализм Жана Ипполита» [Ford, 2023, p. 3].

Еще один пример, подтверждающий некорректность однозначного отнесения философии Ипполита к «французскому неогегельянству», представлен в работе Г. Гаттинга «Thinking the Impossible». Автор выстраивает смысловой ряд, где Ипполит включен в ретроспективу французской мысли в одном ряду с А. Бадью, Ж. Деррида, Э. Левинасом, Ж.-Л. Марионом и М. Фуко. Основанием служит тот факт, что философская деятельность Ипполита стала «основной точкой погружения [main access] в философию Гегеля для студентов, философское становление которых пришлось на 1960-е гг.» [Gutting, 2011, p. 24].

Во-вторых, традиционно признается, что на восприятие и интерпретации гегелевской системы в работах Ипполита существенно повлиял валецкий подход к пониманию «Феноменологии духа». А понятие «несчастное сознание», играющее основную роль в интерпретации Валя, стало таковым и для Ипполита.

Однако при этом анализ работ Ипполита и реконструкция его идей осуществляются исключительно в контексте «французского неогегельянства». В результате особенности его философии оцениваются и рассматриваются не как самостоятельное явление, а в сравнении с идеями Валя, Кожева и Койре. Поэтому предпочтение отдается тем идеям философии Ипполита, которые согласуются с подходами данных авторов, а содержательные расхождения не анализируются.

Интеллектуальная биография Ипполита также рассматривается преимущественно во взаимосвязи с судьбами представителей «французского неогегельянства». Предполагается, что роль Ипполита во французской философии XX в. исчерпывается данным контекстом, а вопросы о гипотетическом влиянии Ипполита на последующую философию остаются без должного внимания³.

В связи со всем вышесказанным возникает *первый* из двух вопросов, решаемых в данной статье: насколько целесообразно ограничивать философию Ипполита контекстом «французского неогегельянства»?

Для ответа на этот вопрос, *во-первых*, осуществлен анализ русскоязычных исследований философии Ипполита. Это позволило выявить те характеристики его философии, на основе которых он относится к «французскому неогегельянству». *Во-вторых*,

системы Гегеля (см. пред. прим.), то вопрос о преемственности между ипполитовским и кожевовским неогегельянством требует уточнения. Однако это не входит в цели настоящей статьи.

³ «<...> влияние его [Ипполита] мысли и преподавания на главных действующих лиц 1960-х и 1970-х гг. по-прежнему требует глубокого изучения» [Tierzi, 2018, p. 982].

проведена реконструкция содержания основных работ Ипполита с акцентом на анализе понятия «несчастное сознание». Благодаря этому, а также в результате сравнительного анализа с позицией Валя по данному вопросу, определена позиция Ипполита касательно значимости данного понятия для его собственной интерпретации философии Гегеля. Уточнение особенностей понимания понятия «несчастное сознание» в философии Ипполита позволит в дальнейшем провести более глубокое сравнение интерпретаций «Феноменологии духа» в трудах «французских неогегельянцев». Также это позволит прояснить степень влияния идей Ипполита на французскую философию XX в. и дать его собственному исследовательскому проекту более исчерпывающую характеристику.

Первое упоминание философии Ипполита в отечественной литературе состоялось в статье Т. И. Ойзермана из коллективного труда «Современный экзистенциализм», в которой Ипполита, как и Сартра, причисляют к французскому экзистенциализму [Ойзерман, 1966, с. 21]. Первый развернутый обзор идей Ипполита на русском языке представил В. Н. Кузнецов в монографии «Французское неогегельянство» [Кузнецов, 1982].

Автор причисляет Ипполита к числу участников «течения» философской мысли под названием «французское неогегельянство» вместе с Валем и Кожевом. Наряду с этим автор подчеркивает, что на развитие собственных идей Ипполита оказали влияние представители неогегельянства и экзистенциализма, подразумевая сближение философии Ипполита с философией Валя⁴.

По мнению В. Н. Кузнецова, философия Ипполита является вариантом неогегельянского «ревизионизма»⁵, сквозь призму которого идеи Валя, Ипполита и Кожева рассматриваются как части единого течения мысли⁶. Автор подчеркивает близость ипполитовского гегелеведения к «трагическо-религиозной версии “гегелизма”». Ипполита и Валя объединяет повышенное внимание к ранним работам Гегеля, связанным с религиозной тематикой; поиски «ключа» к гегелевской системе и стремление найти его в таких трудах, как «Жизнь Иисуса» и «Позитивность христианской религии»; и самое главное – понимание «несчастливого сознания» как универсального концепта, способного объяснить темные места философии Гегеля.

В итоге Ипполит представлен последователем Валя, который, в свою очередь, является первым представителем «французского неогегельянства». В отличие от Валя, Ипполит более глубоко прорабатывает тексты Гегеля, но в целом придерживается тех же направлений

⁴ «Жан Ипполит (1907–1968) в годы формирования своего мировоззрения испытал одновременно воздействие развившихся в 30–40-е гг. во Франции неогегельянства и экзистенциализма сартровского толка» [Кузнецов, 1982, с. 127]. «Если кьеркегоровская и хайдеггеровская формы экзистенциализма сыграли важнейшую роль в становлении французского неогегельянства, то последнее приобрело первостепенное значение в процессе формирования и развертывания “богоборческого” (“атеистического”) экзистенциализма (Ж. -П. Сартр, А. Камю, М. Мерло-Понти, С. де Бовуар и др.)» [Там же, с. 165-166]. «“Денатурализация” гегелевской диалектики предстает у Ипполита как первый шаг на пути ее “экзистенциализации”, причем это – именно тот путь, который был проложен Валем» [Там же, с. 136].

⁵ Ревизионизм В. Н. Кузнецов характеризует, отсылая к «решениям XXVI съезда КПСС», согласно которым «критика антикоммунизма, буржуазных и ревизионистских концепций общественного развития, разоблачение фальсификаторов марксизма-ленинизма» отнесены к основным направлениям деятельности работников общественных наук» [Кузнецов, 1982, с. 3].

⁶ «Вслед за Валем и в известной мере также за Кожевом, Ипполит проводит линию на отрыв становления гегелевской философии от учений Канта, Фихте и Шеллинга <...>» [Кузнецов, 1982, с. 135].

в интерпретации, которые изначально были заданы Валем. Их можно охарактеризовать как «экзистенциализацию» теоретического наследия Гегеля» через «иррационалистическую трактовку его гносеологии и методологии» [Кузнецов, 1982, с. 139].

Благодаря монографии В. Н. Кузнецова русскоязычные исследователи впервые получили представление о французских интерпретациях философии Гегеля. Эта работа сформировала основу для дальнейшего изучения данного направления. Автор корректно раскрывает смысловые ориентиры рассматриваемых философских сюжетов и очерчивает хронологические рамки «французского неогегельянства»⁷. Однако следует помнить, что данная работа вышла более, чем сорок лет назад. Она написана в парадигме «критики буржуазной философии» и использует соответствующие этому оценки, терминологию и методологические подходы.

Ответы на вопросы о корректности включения Ипполита во «французское неогегельянство» и о степени самостоятельности его философских построений в работе В. Н. Кузнецова достаточно однозначны. Ипполит является представителем «французского неогегельянства», его философия – содержательное продолжение более ранних работ Валя. Несколько иные ответы на эти вопросы представлены во второй русскоязычной монографии, частично посвященной анализу философии Ипполита, – в работе «Французское неогегельянство» И. С. Куриловича [Курилович, 2019].

Следует сразу отметить, что автор исходит из положения о «единой феноменологии Гегеля-Гуссерля-Хайдеггера», т. е. рассматривает философию Ипполита в контексте франко-германских дискуссий вокруг развития феноменологии и экзистенциализма⁸. И. С. Курилович раскрывает характеристики, которые определяют единство французских «нео-гегельянцев», детализирует культурный контекст Франции середины XX в. и описывает источники влияния на идеи представителей данного «оригинального философского течения»⁹. Все это конструирует аргументацию в пользу того, чтобы воспринимать идеи Ипполита именно в связи с идеями Валя, Кожева и Койре.

И. С. Курилович отмечает, что несмотря на то, что Ипполит в «Генезисе и структуре “Феноменологии духа”» [Hippolite, 1956] во многом следует за вальевской интерпретацией, он все-таки дистанцируется от наиболее радикальных ее аспектов. Ипполит, как и Валь, считает понятие «несчастное сознание» важным для понимания системы Гегеля, но не спешит сближать его с мистической традицией, как сделал это его предшественник [см., например: Валь, 2006, с. 270-271, 310]. Рассуждения Ипполита балансируют между

⁷ «Теоретическими источниками французского неогегельянства явились немецкое (и, возможно, русское) неогегельянство, кьеркегоровский (а затем и хайдеггеровский) экзистенциализм и гуссерлевская феноменология» [Кузнецов, 1982, с. 12]. «Конец 20-х–середина 70-х гг. нашего столетия – таковы хронологические рамки существования французского неогегельянства» [Там же, с. 15]. «Именно его [Ипполита] деятельность привела к тому, что во Франции звенья отечественного неогегельянства стали осмысливаться в связи друг с другом и образовывать цепь особого философского течения» [Там же, с. 16].

⁸ «Французское неогегельянство мы рассматриваем как течение в истории философии и уделяем особое внимание интерпретации и трансформации феноменологии, во-первых, как этапа философии Гегеля, изложенного в “Феноменологии духа” и предваряющего систематическую философию немецкого классика, и, во-вторых, феноменологии как философского движения последователей Гуссерля и Хайдеггера» [Курилович, 2019, с. 198].

⁹ Детализация культурного контекста [см.: Курилович, 2019, с. 20-49], анализ источников влияния на «французское неогегельянство» [см.: Там же, с. 49-57], общие черты философских идей представителей «французского неогегельянства» [см.: Там же, с. 19].

«мистическим» и «гуманистическим» прочтениями, между «кьеркегоризированным» и «ортодоксальным» гегельянством [Курилович, 2019, с. 180-183]. В результате складывается впечатление, что Ипполит-интерпретатор теряется на фоне Ипполита-комментатора Гегеля.

На мой взгляд, самый важный аспект работы И. С. Куриловича заключается в том, что автор дает обзор *аутентичных интерпретаторских* решений Ипполита. В наиболее оформленном виде они представлены в поздней работе Ипполита «Логика и существование» [Hippolite, 1953]¹⁰.

По мнению И. С. Куриловича, данная работа Ипполита сосредоточена на исследовании «феноменологических» аспектов системы Гегеля, прежде всего – взаимосвязи между языком, сознанием и действительностью. Вместе с тем автор указывает на стремление Ипполита к синтезу различных подходов, представленных в работах других «французских неогегельянцев» и дополняет список задействованных авторов. К ним относятся и те, кто выходит за рамки феноменологической традиции: А. Бергсон, К. Маркс и З. Фрейд. Соответственно, автор, анализируя работу Ипполита с гегелевской системой, высказывает двойственную позицию.

С одной стороны, И. С. Курилович учитывает акцент на феномене языка в «Логике и существовании» Ипполита. Это позволяет увидеть, что последний разрабатывал собственное прочтение философии Гегеля, которое отличается от интерпретации Валя: «В “Феноменологии духа” Ипполит видел “гуманизм”, человеческую рефлексию, “человеческий маршрут”, ведущий к абсолютному знанию, к онтологической рефлексии. Соотношение двух рефлексий он считал “господствующей трудностью гегелевской философии”» [Курилович, 2019, с. 191].

С другой стороны, автор стремится показать не столько самостоятельность философии Ипполита, сколько зависимость его идей от других мыслителей¹¹. И. С. Курилович считает, что главная заслуга Ипполита в освоении гегелевского наследия заключается не в «позитивных» результатах, а в постановке новых вопросов. Это объясняется тем, что Ипполит рассматривал диалектическое напряжение, присущее гегелевской философии, как возможность (и необходимость) раскрытия новых смыслов¹². Выражая солидарность с оценкой Фуко [см.: Фуко, 1996], автор подчеркивает, что своими одновременно критическими и комплементарными работами Ипполит приблизился к горизонтам, которые

¹⁰ В. Н. Кузнецов обращается к данной работе в контексте соотношения рационального и иррационального в философии Гегеля и практически не рассматривает собственное содержание «Логики и существования» Ипполита [см.: Кузнецов, 1982, с. 139-142].

¹¹ «Ипполит постоянно возвращался к антропологическому аспекту гегелевской философии, здесь можно заметить как влияние курса Кожева и симпатии Ипполита сартровскому экзистенциализму, так и оппозицию им. Понимание гегелевского “сознания” как человека – искажение гегелевской мысли, свойственное, считал Ипполит, не только “современным интерпретаторам”, но также Фейербаху и Марксу» [Курилович, 2019, с. 188].

¹² «Человек необходим, но – и здесь Ипполит закладывал важное основание философских дискуссий 60-80-х гг. – необходим как средство <...>» [Курилович, 2019, с. 188]. «Ипполит и сам видит сложность представленной им конструкции, и нельзя сказать, что он был в ней уверен <...>» [Там же, с. 192]. «Его [Ипполита] более позднее творчество, особенно при разборе проблем познания и опыта сознания у Гегеля, отличается большей склонностью к интерпретации, притом очень сложной, одновременно содержащей как интуитивизацию гегелевской мысли и эссенциализацию субъективности, так и критику этих тенденций, идущую еще из первых работ. Очевидно, слова Ипполита о “победе Кьеркегора” в современной французской мысли касаются и его самого, однако “гуманистически” развивая нередуцируемость негативности в субъекте, он подходит к тезисам “антигуманизма” своих младших коллег и учеников: Альтюссера и Фуко» [Там же, с. 193].

покоряли философы уже следующего поколения. Тем не менее, общий вывод относительно философского наследия Ипполита, согласно монографии И. С. Куриловича, заключается в том, что Ипполит был достаточно самостоятельным представителем «французского неогегельянства», но значение и содержание его философии следует рассматривать все же именно в данном контексте¹³.

Выше были проанализированы варианты русскоязычного понимания философии Ипполита, представленные в монографиях В. Н. Кузнецова и И. С. Куриловича. В целом, авторы солидарны в том, что философию Ипполита следует отнести к течению «французского неогегельянства», а сам Ипполит, как правило, упоминается в контексте гегелеведения [см. также работы: Бочковой, 2010, с. 105-107; Быстров, 2016, с. 450-451; Селиванов, 2005, с. 7; Ямпольская, 2011, с. 229]¹⁴. Детализация идей его философии чаще всего ограничивается указанием на связь с экзистенциализмом [см. также: Вдовина, 2008; Давыдов, 2010, с. 56; Мотрошилова, 2010, с. 180; История философии ..., 2000, с. 61; Петренко, 2010; Труфанов, 2007, с. 9].

Проблематичность представленной выше характеристики философии Ипполита проступает отчетливее, если сопоставить ее с чертами, на которых делают акцент зарубежные, преимущественно англоязычные, исследователи [см.: Baring, 2011; Baugh, 2003; Gansen, 2016; Geroulanos, 2010; Gutting, 2011; Lawlor, 2003; Lawlor, 2006; Macdonald, 2016; Poster, 1975; Roth, 1988; Schrift, 2006; Sinnerbrink, 2007]. В противоположность распространенным в русскоязычной среде упоминаниям Ипполита-экзистенциалиста, в работах зарубежных авторов его интерпретацию философии Гегеля определяют как «неэкзистенциалистскую» [non-existentialist]¹⁵. Его исследования «Феноменологии духа», как и работы Кожева, позиционируются как «интеллектуальный источник обновления марксизма, экзистенциализма Сартра и, возможно, даже структурализма 1960-х гг.» [Poster, 1975, p. 5]¹⁶. В его работах видят историзм и согласие не столько с «экзистенциализмом» Валя, сколько близость к идеям Койре и, отчасти, Кожева¹⁷.

¹³ «<...> Ипполит не боялся экспериментировать и фактически принимался за синтез противоположных подходов – экзистенциализма и структурализма, однако нельзя сказать, что он разрешил проблему, пронизывавшую все его творчество. Философский антигуманизм, проекты смерти – автора, субъекта, человека, – которые появились под влиянием французского неогегельянства и пришли ему на смену, отчасти наследуют Ипполиту, но они выбрали другие основания для своей мысли: структуры, дискурсы и историчность их практик» [Курилович, 2019, с. 197].

¹⁴ Особо следует выделить пример, на мой взгляд, более взвешенной позиции в [Стрелков, 2014].

¹⁵ «<...> Жан Ипполит предложил неэкзистенциалистскую интерпретацию [философии] Гегеля, которая соответствовала <...> антигуманизму. Однако, этот антигуманизм не доходил до того, чтобы поощрять полное растворение человечности [human beings] в абсолютном духе. Приверженность французских философов левым политическим целям освобождения личности была несовместима с такого рода гегельянством. Но, возможно, существовал путь между Гегелем экзистенциализма и Гегелем абсолютизма? Ипполит, по крайней мере, предположил, что это возможно» [Gutting, 2011, p. 23].

¹⁶ «Ипполит <...> посвятил тщательному рассмотрению взаимоотношений [идей] Гегеля и Маркса множество статей, которые в итоге были собраны в его *Исследованиях по Марксу и Гегелю*. В этой книге Ипполит <...> подытожил вопрос об этом триединстве: Гегель, Маркс и экзистенциализм» [Poster, 1975, p. 33].

¹⁷ «Опираясь на поистине широкий круг источников, ставших доступными преимущественно с начала XX в., Ипполит в согласии с Койре утверждает, что зрелые работы Гегеля более значимы, чем ранние [youthful], но делает это не только на основании превосходства спекулятивной мысли, но и на основе внимательного прослеживания [reading] развития внутренних проблем работ Гегеля. Этот генеалогический подход оставался характерной чертой исследований Ипполита <...> Ипполит развивает последовательный проект,

Все эти доводы подкрепляют мою гипотезу о том, что при работе с философией Ипполита нет необходимости ограничиваться оптикой «французского неогегельянства». Напротив, такая исследовательская установка является неоправданным сужением масштаба реальной значимости его идей в истории французской философии XX в.

«Несчастное сознание» в философии Жана Ипполита

Проанализированные в первой части статьи варианты понимания философии Ипполита и ее места в истории французской мысли актуализируют задачу переосмысления его идей посредством анализа в более широком контексте, чем «французское неогегельянство». И начать следует с сопоставления идей его философии со взглядами других французских интерпретаторов системы Гегеля.

Бесспорно, что исследования Ипполита, посвященные гегелевской мысли, генетически связаны с интерпретацией «Феноменологии духа», которую предложил Валь, в первую очередь с понятием «несчастное сознание». Отсюда следует *второй* вопрос из тех, что поставлены в данной статье: в чем именно заключается специфика подхода Ипполита к работе с понятием «несчастное сознание»?

Для ответа на него далее, *во-первых*, проясняется место данного понятия в работах Ипполита, т. е. *где именно* он пишет о «несчастном сознании» и насколько весомы эти эпизоды? *Во-вторых*, реконструируется содержание основных сочинений Ипполита с акцентом на роли данного гегелевского понятия, т. е. *что именно* пишет Ипполит, когда он пишет о «несчастном сознании»? Это позволяет, *в-третьих*, выявить степень влияния валеvской интерпретации «несчастного сознания» на идеи Ипполита, т. е. понять, *как именно* в понимании данного понятия у Ипполита реализуется преемственность по отношению к интерпретации, представленной в книге Валя?

Проанализировав и расположив работы Ипполита в порядке убывания частоты упоминаний «несчастного сознания», я пришел к следующим выводам. В своем комментарии к «Феноменологии духа» [Huppolite, 1956] Ипполит регулярно обращается к понятию «несчастное сознание» не только в ходе рассмотрения одноименного раздела книги Гегеля, но и на протяжении всей работы. Почти половина упоминаний «несчастного сознания» (44 случая из 103) содержится в разделе «Генезиса и структуры “Феноменологии духа”», посвященном рассмотрению соответствующей части текста Гегеля.

Затем следуют: статьи из собрания статей Ипполита [Huppolite, 1971], книга о философии истории Гегеля [Huppolite, 1983] и работа о Марксе и Гегеле [Huppolite, 1965]. В «Логике и существовании» [Huppolite, 1953] Ипполит упоминает «несчастное сознание» всего два раза¹⁸. Таким образом, «несчастное сознание» упоминается в каждой значительной работе Ипполита о философии Гегеля.

цель которого – показать то, каким образом раннее увлечение [concerns] особенностями и вызовами конечной жизни – которые Валь считает неискоренимыми [irreducible] – никогда не исчезает из гегелевских текстов, но подхватывается и трансформируется спекулятивной работой диалектики» [Ford, 2023, p. 10].

¹⁸ При переводе «Логике и существовании» на русский язык один из этих двух случаев был утрачен. Ср.: «C'est là une sorte d'illusion nécessaire, de conscience malheureuse ontologique» [Huppolite, 1953, p. 79]. «Here we have a sort of necessary illusion, a sort of ontological unhappy consciousness» [Huppolite, 1997, p. 64]. «Здесь есть разновидность неизбежной иллюзии, онтологически ложного сознания» [Ипполит, 2006, с. 100].

Я предлагаю условно разделить все случаи обращения Ипполита к «несчастному сознанию» на четыре вида: 1) *анализ* содержания гегелевского понятия, включая прямые *цитаты* из «Феноменологии духа»; 2) *метафорические* употребления данного словосочетания; 3) *отсылки* к валеvской интерпретации философии Гегеля и 4) *собственные рассуждения* Ипполита по концептуализации гегелевского понятия «несчастное сознание».

Следует отметить, что в текстах Ипполита иногда действительно трудно провести четкую грань между комментарием и интерпретацией. Поэтому отнесение некоторых эпизодов только к одному виду может быть дискуссионным. Начало ипполитовского комментария о «несчастном сознании» является ярким тому примером, поэтому я приведу его здесь целиком: «Несчастное сознание является фундаментальной темой *Феноменологии*. Фактически, сознание как таковое всегда является сознанием принципиально несчастным, поскольку оно еще не достигло конкретного тождества определенности и истины, и поэтому оно направлено на нечто внешнее по отношению к самому себе; а счастливое сознание – это либо наивное сознание, которое пока еще игнорирует свое несчастье, либо сознание, которое преодолело свою двойственность и открыло единство за пределами разделения. Поэтому мы постоянно обнаруживаем тему несчастного сознания присутствующей в *Феноменологии* в различных формах. Однако, несчастное сознание – в строгом смысле этого термина – это результат развития самосознания» [Huppolite, 1956, p. 184]. Ипполит демонстрирует солидарность с точкой зрения Валя, но тут же добавляет, что такая интерпретация отходит от смысла текста самого Гегеля. Несмотря на это, данная классификация наглядно демонстрирует взаимосвязь между валеvским и ипполитовским прочтением «несчастлиvого сознания». Далее я резюмирую философский проект Ипполита, подробнее останавливаясь на специфике его подхода к «несчастному сознанию», а также на сопоставлении последнего со взглядами Валя. Затем я вернусь к данной классификации для того, чтобы сформулировать выводы.

Известно, что Ипполит ценил проделанную Валем работу [см.: Huppolite, 1956, p. 199; Huppolite, 1965, p. 31; Huppolite, 1983, p. 14] и определял предложенную последним интерпретацию как пантрагизм, который становится панлогизмом¹⁹. Достоинство книги Валя в том, что он «замечательно продемонстрировал в своей работе *Несчастное сознание в философии Гегеля* конкретный и экзистенциальный характер ранних работ Гегеля» [Huppolite, 1965, p. 31]. По мнению Ипполита, в целом валеvская интерпретация понятия «несчастное сознание», *во-первых*, проясняет траекторию развития системы Гегеля и, *во-вторых*, демонстрирует обоснованное стремление показать идейное родство философии Гегеля с экзистенциализмом.

В частности, согласно Валу, ранние труды Гегеля²⁰ содержат в себе «ключ» к пониманию «Феноменологии духа». В ней философский гений Гегеля выражен ярче всего. Но впоследствии Гегель отказался от того смыслового ядра, которое питало развитие

¹⁹ «Тем самым Гегель, сам того ясно не оговаривая и не сознавая [sans la nommer, et sans en prendre nettement conscience], разрабатывает диалектическую философию, которая из юношеского пантрагизма переходит в панлогизм зрелого периода» [Huppolite, 1956, p. 341].

²⁰ В первую очередь, это «Жизнь Иисуса» (1795), «Дух христианства и его судьба» (1800) и «Позитивность христианской религии» (1800).

системы с самого начала. Другими словами, «Наука логики» и «Энциклопедия философских наук» уводят в сторону от того, что является подлинным достоянием гегелевской мысли²¹.

В работах Ипполита такие категоричные выводы касательно системы Гегеля отсутствуют. Он видит в валеvской интерпретации понятия «несчастное сознание» не окончательное решение, а только одно из возможных прочтений. И хотя Ипполит не скрывает исследовательской симпатии к книге Валь, она не равноценна сущностному тождеству. Дополнительное тому подтверждение – тот факт, что Ипполит придерживается гегелевской формы написания «несчастливого сознания»: *la conscience malheureuse*, что калькирует немецкий оригинал *das unglückliche Bewußtsein*. В то время как Валь трансформирует это в *le malheur de la conscience*, что точнее переводится как *несчастье сознания*, чем как *несчастное сознание*. В этом можно убедиться в ходе содержательного анализа ипполитовских обращений к понятию «несчастное сознание».

Итак, философия Гегеля оставалась главным исследовательским интересом Ипполита на протяжении многих лет. За это время Ипполит обращался в своих занятиях к многочисленным источникам, в результате его интерпретация выстраивалась с учетом идей самых разных авторов. Ипполит опирается как на идеи С. Кьеркегора (которые созвучны валеvскому видению философии Гегеля), так и на философию Л. Фейербаха и марксистскую традицию в целом²². Он был знаком как с позициями других «французских неогегельянцев» – А. Кожева и А. Койре, так и с работами о философии Гегеля своего времени [см.: Huppolite, 1956, pp. 584-590]. Среди них, например, В. Дильтей, Дж. Стерлинг и К. Розенкранц. Наконец, как и многие другие французские интеллектуалы середины XX в., Ипполит изучал труды Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Для понимания позиции Ипполита в отношении понятия «несчастное сознание» следует принимать во внимание все эти особенности, и начать следует с краткой характеристики книги Валь «Несчастное сознание в философии Гегеля».

Согласно Валь, Гегель – это в первую очередь романтик и теолог, а уже затем рационалист и философ²³. «Феноменология духа» отражает многолетние искания религиозной души философа, которые отражены в его ранних сочинениях²⁴.

²¹ «Разумеется, вскоре Гегель, чтобы одержать победу над тем романтизмом, которому он был причастен, преобразует *Begriff* в разновидность аристотелевской энтелехии, или, скорее, стремится осуществить синтез между подвижным понятием и неподвижностью формы. Тем не менее мы всегда сможем обнаружить еще живыми те изначальные элементы своего мышления, элементы, которые согласно нашему мнению представляют собой самую важную сторону его ценности, даже тогда, когда они рискуют взорвать арматуру системы. Ибо, возможно, они представляют собой большую ценность, чем система» [Валь, 2006, с. 314]

²² «Временами мистический язык не должен заслонять позитивную озабоченность молодого Гегеля политическими, социальными и даже *экономическими* проблемами» [Huppolite, 1965, p. 83]. «На смену природной среде пришла социальная среда; эта идея, которую впоследствии развил Огюст Конт, перейдя от биологии к социологии, является одной из важнейших тем гегелевской мысли <...>» [Ibid., p. 92]. «Даже в языке, равно как в труде, деньгах, человек всегда отчужден от самого себя; именно это отчуждение является проблемой Гегеля, ключом к будущей *Феноменологии*» [Ibid., p. 94]. «*Феноменология духа*, которая, как указывает название, рассматривает только феноменальный аспект сознания, описывает историческое преодоление этого [несчастливого] сознания» [Ibid., p. 191].

²³ «За философом мы обнаруживаем теолога, а за рационалистом – романтика <...> [В] глубине его философии имеется трагическое, романтическое, религиозное начало. И хотя распространять это начало на всю философию Гегеля было бы ошибкой, тем не менее вся его философия имеет соответствующую окраску. У истоков этой доктрины, которая предстает как последовательная связь понятий, лежит разновидность мистической интуиции <...>» [Валь, 2006, с. 5-6].

²⁴ «От начала до конца его [Гегеля] творчества проходит мотив разделения, греха, страдания, и постепенно он преобразуется в мотив примирения и блаженства» [Валь, 2006, с. 29].

Валь экстраполирует концептуальное содержание и идейную нагрузку понятия «несчастное сознание» на всю систему²⁵. В результате на первый план выходят мистически-иррациональные сюжеты: религиозные искания единства с абсолютным, процесс сближения между конечным и тотальным субъектом²⁶. Это сближение обеспечивается обоюдным чувством романтической тоски (нем. *Sehnsucht*), поскольку несчастен не только человеческий субъект, но и Бог вместе со всем сущим²⁷. Абсолютное знание в интерпретации Валь представляет собой гипотетическое примирение с этим всеобщим трагизмом²⁸. Религиозное чувство выступает одновременно как источник разорванности и надежды на ее окончательное снятие²⁹.

Переходя к ипполитовской интерпретации философии Гегеля, следует подчеркнуть, что она начинает формироваться еще в «Генезисе и структуре “Феноменологии духа”» (ранней работе Ипполита), но в наиболее отчетливой форме излагается в «Логике и существовании» (поздней его работе). Обращение к другим трудам Ипполита, написанным после «Генезиса и структуры “Феноменологии духа”», позволяет раскрыть его собственный способ понимания понятия «несчастное сознание».

В своем комментарии к «Феноменологии духа» Ипполит следует букве текста самого Гегеля, согласно которому «несчастное сознание» снимается в процессе диалектики самосознания и ведет к появлению разума [Гегель, 2000, с. 110-120]³⁰. В отличие от Валь, Ипполит не останавливается на позиции религиозного экзистенциализма. Он изначально движется к собственному прочтению философии Гегеля и понимает абсолютный субъект как исторически-рациональную сущность³¹. Ипполит говорит о «несчастном сознании»

²⁵ «От идеи несчастного сознания мы можем подняться к идее негативности <...> мы можем также сказать, что негативность – это несчастное сознание Бога, так как “чистая негативность” Бога существует, и она не может быть чем-то иным, нежели несчастным сознанием» [Валь, 2006, с. 170-171].

²⁶ «Бог отделяется от самого себя, чтобы соединиться с самим собой, и именно в этом он оказывается субъектом, который есть дух, скажет Гегель в *Феноменологии*. Дух, субъект, Бог, характеризуется этим единством разделения и соединения, расширения и ограничения, бессвязности и связи. Иначе говоря, Бог есть *λόγος*, *Urteil*, который объединяет посредством того, что он разрывает» [Валь, 2006, с. 165].

²⁷ «В Боге существует противоречие <...>» [Валь, 2006, с. 76]. «Такова справедливость Бога, который постоянно подчеркивает негативную сторону каждой вещи, которую он создает» [Там же, с. 118]. «Утрата любой уверенности, идея абсолютного несчастья, идея смерти Бога – все это одна и та же единственная идея» [Там же, с. 123]. [См. также: Валь, 2006, с. 89, 111, 124, 174, 184, 222, 268].

²⁸ «Идея смерти Бога и, следовательно, жизни Бога, божественная диалектика, где смерть преобразуется в негативность, встречается здесь с образованием идеи понятия, которую представляет размышление о примирении с судьбой» [Валь, 2006, с. 125]. [См. также: Валь, 2006, с. 139, 143, 159].

²⁹ «Конечное достигнет счастливого сознания лишь тогда, когда Бог, который является бесконечной целостностью, разрушит это конечное и тем самым утешит его и возвысит» [Валь, 2006, с. 173].

³⁰ «Феноменология духа 1807 г. в гораздо большей степени, чем *Пропедевтика* или феноменология *Энциклопедии* является истинной [véritable] конкретной историей человеческого сознания. Эта история сознания, которая имеет свое объективное бытие “как история мира”, гораздо более развита, чем та схема, которую Гегель впоследствии сохранит в своей системе и которая будет все в большей мере утрачивать свои связи с историей мирового духа. Так, в 1807 г. Гегель представлял переход от несчастного сознания к разуму как переход Церкви от средневековья к Возрождению и современности» [Huppolite, 1956, pp. 214-215].

³¹ «Это “несчастное сознание” истории, которое соответствует переходу от античного полиса к римской деспотии, от язычества к христианству, впервые было рассмотрено Гегелем в работе бернского периода [Ипполит имеет в виду «Позитивность христианской религии»]. Термин “несчастное сознание” еще не используется, но уже в этой работе мы находим принципиальные характеристики этого сознания. Примечательно также то, что, прежде чем представить расщепление Я в-себе в абстрактной форме, Гегель

истории» [«conscience malheureuse» de l'histoire] [Hypolite, 1956, p. 353], которое подразумевает не только религиозный трагизм конечного человеческого существования, как в прочтении Валя, но также проблемы отчуждения и борьбы за признание. Их философская экспликация не ограничивается опытом религиозного сознания.

Уже в «Генезисе и структуре “Феноменологии духа”» Ипполит переходит от описания «несчастливого религиозного и исторического сознания, напоминающего о темах философии Кьеркегора и Фейербаха», к проблеме единства «Феноменологии духа» и «Науки логики»³². Ее можно сформулировать так: каким образом согласуются гегелевское понимание субъекта и историчность его развития в диалектике абсолютного духа как главной инстанции рациональности? В «Логике и существовании» Ипполит приходит к выводу, что ответ на этот вопрос следует искать в том, что сегодня мы назвали бы *философией языка* Гегеля³³.

По мнению Ипполита, анализ феномена языка играет ключевую роль для понимания философии Гегеля. Язык – это одновременно и средство, и «материал» духа для диалектики абсолютного знания в максимально доступной человеку форме³⁴. В связи с этим Ипполит

обнаружил это несчастное сознание в *историческом феномене*. Два анализа, которые в *Феноменологии духа* разделены – несчастного сознания как такового в главе о самосознании и отчуждения духа в главе о правовом государстве – разрабатывались вместе, и то, что в *Феноменологии* появляется позднее, несомненно, было первично. Впервые именно в определенном преобразовании *мирового духа*, из которого возник современный мир, Гегель открыл то, что впоследствии станет *несчастливым сознанием* в целом» [Hypolite, 1956, pp. 353-354]. «Тонкие различия, проведенные Гегелем между несчастным сознанием, Верой и Религией, не лишены исторического значения» [Ibid., p. 370]. «Все его ранние работы были посвящены поиску *счастливого сознания* в истории в противовес *несчастному сознанию*, а счастье для него не может быть патологическим состоянием, определяемым исключительно внешними обстоятельствами. Для него счастье – это полнота реализации, акт “обретения себя в собственном творчестве [œuvre]”. Народ счастлив в истории, когда ему удастся выразить себя в своем творчестве» [Ibid., p. 462]. «Через трагедию всегда необходимого противостояния возникает откровение конкретного Всеобщего, которое проявляет себя в истории. Это единство трансцендентности и имманентности, это Бог, который умирает в человеке, пока человек возносится к божественному посредством истории, которая судит его, – является ли это восхождение экзистенций, которое появляется в конце *Феноменологии*, противоположностью экзистенциалистской философии, как считал Кьеркегор? Наш вопрос заключается не в этом <...> Существует множество других аспектов этого поразительного произведения, написанного в XIX в., которые еще представляют интерес для современного философа» [Hypolite, 1971, p. 103; см. также: Hypolite, 1971, pp. 121, 174, 212, 253].

³² «Прежде, чем Гегель разработал свою систему, он описал несчастное религиозное и историческое сознание, напоминающее [reminiscent] о темах философии Кьеркегора или Фейербаха» [Hypolite, 1969, p. vi]. «Мы можем попробовать пойти еще дальше в вопросе соответствия между *Логикой* и *Феноменологией*. (Именно здесь для нас заключается вся проблема гегелевской системы в целом)» [Hypolite, 1956, p. 566]. «Господствующая трудность гегелевской философии [de l'hégélianisme] – это взаимоотношение “Феноменологии” и “Логики”, или, как мы скажем сегодня, антропологии и онтологии» [Hypolite, 1953, p. 247].

³³ В этой связи см. также работы Ипполита в разделах D и E второго тома собрания его статей, которые затрагивают проблемы философии языка и истории, [Hypolite, 1971, pp. 891-995].

³⁴ «<...> [Т]о, что Гегель называет “понятием” или “значением”, уже внутренне присуще абсолютному знанию, о котором он говорит, будто оно есть “рефлексия, которая сама проста и есть непосредственность как таковая для себя, *бытие*, которое есть рефлексия в себя самого”. Человеческий язык, Идея [le langage humain, le Logos], является такой рефлексией бытия в себя самого <...>» [Hypolite, 1953, p. 4]. «Этот язык [discours], чтобы стать действительностью, должен стать языком всеобщего самосознания, он уже является им, когда используется как язык [langage], когда он предполагает установленную между единичными сознаниями коммуникацию, а эти сознания стремятся к взаимному признанию и через язык осуществляют его. Такое признание является фундаментальным началом абсолютного знания, но язык [langage] сам является этим признанием, и именно такая связь единичного и всеобщего является для Гегеля понятием или смыслом»

предлагает понимать *Begriff* Гегеля как *значение / смысл* (фр. *le sens*): язык – это «дом бытия как значения [Le langage est la demeure de l'être comme sens]» [Huppolite, 1953, p. 215]. Согласно Ипполиту, «абсолютный идеализм» Гегеля предполагает единство рационального и иррационального, разума и природы, бытия и мышления на основании спекулятивного языка гегелевской системы³⁵. Содержание философии Гегеля тесно связано с формой, в которой оно представлено. С акцентом на феномене языка гегелевская система предстает как универсальный, обновляющийся и все более точный «алгоритм» познания. Человек как конечный компонент системы выступает в роли пространства и исторического носителя языка, в котором реализуется данный «алгоритм». На мой взгляд, здесь содержится ключевой момент интерпретации Ипполита, который связан не только с языком, но также с *памятью* (фр. *la mémoire*).

Абсолютное знание гегелевской философии – это пространство человеческого языка, который инициирует и отображает собственное развитие, который одновременно замкнут на себе и связан с диалектикой структур бытия. Человеческий субъект включен в конструирование процесса материальной и ментальной истории, но в то же время человек недолговечен, а память подвержена *забвению* (фр. *l'oubli*). Выходит, что прирост знания системы частично зависит от ненадежного посредника – памяти человека. При участии памяти язык совершенствуется, сначала конструирует гегелевскую систему как собственное принципиальное описание, а затем «уточняет» его на пути к абсолютному знанию. Именно поэтому Ипполит акцентирует свое внимание уже не только на феномене языка, но и на памяти³⁶. Антропологизированная негативность как характеристика интерпретации Ипполита – это уже не просто человеческий субъект, который столь важен для прочтений философии Гегеля в контексте экзистенциализма и феноменологии. Ипполит трактует

[Ibid., p. 22]. «<...> [А]бсолютное знание не имеет ничего мистического и никакой гордыни. Оно является сведением бытия или субстрата (предполагаемого) к значению [sens], оно является отождествлением абсолютного бытия с движением постижения, и именно это постижение самого себя и есть философия, жизнь истины» [Ibid., p. 179]. «Гегель считал, что сумел <...> обнаружить становление человеческого сознания как абсолютного знания так, словно это становление было историей. История – это место этого перехода, но сам этот переход не является *историческим фактом* [fait historique]. И потом, есть забвение и воспоминание [l'oubli et la réminiscence]. Существование, отношение человека в Идее [Logos], вновь возвращает Идею на ее первичное место: “Если есть свет, то есть и тень сумрачной половины мира”» [Ibid., p. 247].

³⁵ «<...> [Г]егелевская философия завершается спекулятивной логикой в не меньшей степени, чем философией истории» [Huppolite, 1953, p. 25]. «<...> Гегель с полным правом настаивает на спекулятивном значении этого внешнего характера мышления в языке [langage], а не только на его практической и педагогической важности. Языку обучаются, в нем живут, он является бытием мышления. Благодаря такой объективной памяти [mémoire objective] (*Gedächtnis*) существующий звуковой язык [langage] и значение [signification] составляют единое целое» [Ibid., p. 35]. «Спекулятивная философия, та, которая обнаруживается в абсолютном знании, также будет исчезновением всякой трансцендентности, возвращением в “достоверность самого себя”, но самого себя как всеобщей самости, самости содержания, а не только человеческой самости. Тем более она не будет антропоморфизмом или гуманизмом. Она будет философией Абсолюта, который существует как Идея [Logos] лишь в языке [langage]» [Ibid., p. 50].

³⁶ «Именно потому, что бытие преходяще, оно переносит себя внутрь себя и постигает себя. Забвение и память [L'oubli et la mémoire] имеют онтологическое значение» [Huppolite, 1953, p. 223]. «Бытие показывает себя через сущность как значение [l'essence comme sens], но значение также является бытием или, скорее, бытием, уже отсылающим к значению; оно представляет собой *утраченное значение* [sens perdu], оно выступает как *забытое* значение [sens oublié], так как значение есть внутренняя сущность воспоминания, взятая в своем бытии. Забвение и воспоминание [L'oubli et le souvenir] в области познания соответствуют диалектическому различию бытия и значения <...>» [Ibid., pp. 228-229].

двойственность позиции субъекта в гегелевской системе таким образом, что человеческое сознание уступает место языку и памяти как безличным, самораскрывающимся структурам, «абсолютной рефлексии, которая проходит через человека» [Ипполит, 2006, с. 308].

В конечном итоге, в «Логике и существовании» данный ход выведения дискурса абсолюта из связки с антропоморфным субъектом не доводится до раскрытия всех своих следствий. Конечно, то, что подлежит забвению, служит препятствием для абсолютизации знания, но в то же время делает возможным сам процесс абсолютизации. Память, язык и человек как их носитель предстают как аспекты диалектической «агентности» и концептуализируются через негативность. В то же время Ипполит не дает развернутого комментария для целого ряда вопросов: как именно связаны, как соотносятся между собой человек, язык и память? Что служит гарантией сохранения и последовательного развития проекта «абсолютного идеализма» Гегеля в условиях такой информационно-экзистенциальной «энтропии»? Иными словами, как Ипполит предлагает решать ту проблему, которую он считал ключевой в гегелевской мысли: проблему единства и перехода от «Феноменологии духа» к «Науке логики», которая в «Логике и существовании» формулируется Ипполитом в виде проблематичной диалектики «забвения и воспоминания» (фр. *l'oubli et la réminiscence*).

На мой взгляд, в «Логике и существовании» Ипполит представил промежуточный результат своего проекта по актуализирующему переосмыслению гегелевской философии, который предполагал дальнейшее развитие. В своих исследованиях он не мог отойти от текста произведений Гегеля слишком далеко. Не мог он отказаться и от своей убежденности в том, что путь к дальнейшему развитию философии требует осмысления, преодоления или актуализации гегелевской мысли. Именно в этом смысле следует понимать упомянутую выше характеристику философского проекта Ипполита, согласно которой Ипполит-комментатор практически неотделим от Ипполита-интерпретатора.

Понимание подлинного смысла и ценности философии Гегеля для современности (современности относительно Ипполита) связано с прояснением роли и природы памяти в становлении абсолютного духа, которое в языке опосредовано человеческой историей; с прояснением связей между мышлением, памятью, рациональностью и языком³⁷. Если искомое Ипполитом единство философского проекта Гегеля заключается в феномене языка, то, как именно происходит переход от опыта сознания к раскрытию онтогенеза бытия в целом? Ипполит лишь подошел к формулировке данных трудностей, что можно расценивать двумя способами.

Первый вариант, ставший традиционным в рамках русскоязычных исследований философии Ипполита: определить философию Ипполита как незавершенную попытку синтеза неогегельянских интерпретаций философии Гегеля во Франции в рамках течения «французского неогегельянства».

³⁷ Вероятно, отсюда интерес Ипполита к психоанализу [см.: Huppolite 1971a, pp. 373-442, 885-890]. См. также сборник материалов по итогам семинаров по философии Гегеля, которые велись под руководством Ипполита в 1967–1968 гг. [D'Hondt, 1970], работу Ж. Деррида под названием «Колодец и пирамида. Введение в семиологию Гегеля» в особенности [Ibid., pp. 27-83].

Второй вариант: подходить к ней с учетом исследовательской установки Ипполита. Тогда его работы предстанут – как попытки одновременно актуализировать и прояснить идеи Гегеля, которые имеют неисчерпаемую ценность³⁸.

Тогда философия Ипполита предстает, как стремление выстроить связующие линии между гегелевской системой и актуальными для XX в. философскими вопросами, в частности, с вопросом о статусе субъекта, или, выражаясь на языке Ипполита, о статусе «субъективной рефлексии» в истории. Позитивное следствие интерпретации Ипполита остается не до конца ясным и требует тщательной дальнейшей реконструкции. Но в соответствии с целями данной статьи сказанного выше достаточно для решения вопроса о месте и роли понятия «несчастное сознание» в философии Ипполита. Ответ на него нагляднее всего будет представить через сравнение с валеvской интерпретацией «Феноменологии духа».

В пользу преемственности между валеvской интерпретацией «Феноменологии духа» и трудами Ипполита говорят весомые доводы. Как уже было отмечено в первой части данной статьи, Ипполит был знаком с работой Валя и признавал, что «Несчастное сознание в философии Гегеля» подтолкнуло его к решению изучать и переводить Гегеля. Главный аргумент в пользу концептуальной зависимости интерпретации Ипполита от работы Валя сводится к тому, что в текстах Ипполита нередко высказываются соображения, которые созвучны с выводами, изложенными в книге Валя.

Ипполит, как и Валь, считает, что понятие «несчастное сознание» представляет особую ценность в контексте вопроса о прояснении замысла и результатов философии Гегеля. Также в согласии с Валем Ипполит настаивает на том, чтобы уделять ранним текстам Гегеля пристальное внимание. Такого рода соображения могут объяснить отдельные исследовательские решения Ипполита.

Но явные различия в том, как понимают гегелевскую систему Валь и Ипполит, и как каждый из них с ней работает, говорят о том, что только влиянием «французских неогегельянцев»-предшественников философию Ипполита объяснить невозможно.

Прежде всего, Ипполит никогда не утверждал, что экспликация понятия «несчастное сознание» способна прояснить весь замысел философии Гегеля. Подтверждением тому служат регулярные обращения Ипполита к концептуальным ресурсам других философских построений. Кроме того, Ипполит не высказывал сомнений в том, что корпус сочинений Гегеля составляет цельную систему. Собственные философские усилия Ипполита как раз и нацелены на исследование возможностей последней. В то время как Валь смещает центр внимания на «Феноменологию духа» и тексты, написанные до нее, Ипполит, начиная уже с «Генезиса и структуры “Феноменологии духа”», формулирует ключевой вопрос своих изысканий как проблему согласования частей системы Гегеля. Наконец, Ипполит не разделяет центральной мысли валеvской интерпретации, в соответствии с которой происходит экстраполяция религиозного трагизма понятия «несчастное сознание».

Приближаясь к окончательным выводам, я предлагаю вернуться к классификации обращений Ипполита к этому гегелевскому понятию, которая была предложена в начале второй части статьи.

³⁸ «Осмысление взаимосвязей между философией Гегеля и Маркса имеет для нас универсальное значение. Это не просто историческое наследие. Оно подразумевает проблему, которую можно всегда пересматривать и которая в любой исторический момент может приобрести новый смысл» [Hippolite, 1969, pp. ix-x].

Согласно этой классификации, все случаи обращения Ипполита к понятию «несчастное сознание» можно условно разделить на четыре вида (*анализ содержания и цитаты* из Гегеля, *метафоры*, *отсылки* к интерпретации Валя и *собственные* интерпретаторские *соображения* Ипполита). Время от времени Ипполит *отсылает* к валевскому «несчастному сознанию», но в исследовательском проекте Ипполита, взятом в целом, такие отсылки играют наименее важную роль. *Метафорические* упоминания «несчастливого сознания» в текстах Ипполита указывают как раз на эту ограниченную зависимость его гегелеведческих исследований от книги Валя. С их помощью Ипполит иллюстрирует сущность развития системы философии Гегеля или акцентирует ее определенные моменты и часто делает это через сопоставление гегелевских идей с современными Ипполиту философскими сюжетами. *Анализ содержания* понятия «несчастное сознание», а также *цитаты* из текстов Гегеля, в свою очередь, предполагают, что Ипполит в этом вопросе придерживался позиции, которая излагается в первоисточнике, – «Феноменологии духа».

В «Логике и существовании» как труде, где собственная ипполитовская интерпретация философии Гегеля представлена в наиболее оформленном виде, присутствие темы валевского «несчастливого сознания» едва ли прослеживается. Соответственно, *собственные соображения* Ипполита касательно понятия «несчастное сознание» в контексте его философского проекта как целого находятся на периферии. Даже если идеи Валя действительно оказали первичное влияние на то, как понимает «несчастное сознание» Ипполит, он постепенно дистанцировался от валевского прочтения, начиная уже с первой своей книги о философии Гегеля – комментария к «Феноменологии духа». По мере того, как работы Ипполита о философии Гегеля все более трансформировались из сугубо «исторического комментария» в аутентичную интерпретацию, след валевского понимания «несчастливого сознания» и роль этого гегелевского понятия в трудах Ипполита в целом снижались.

Ипполит признает за валевским прочтением понятия «несчастное сознание» право на существование и отчасти разделяет правоту подразумеваемых при этом выводов касательно гегелевской мысли. Однако, по мнению Ипполита, система Гегеля – это куда более многогранный и комплексный конструкт, который требует все новых последующих комментариев и интерпретаций. Собственные исследования Ипполита являются самым убедительным тому подтверждением. Они представляют собой череду попыток соотнести философию Гегеля с марксизмом, феноменологией и экзистенциализмом как наиболее влиятельными философскими проектами Франции середины XX в. При этом Ипполит идет дальше и приходит к выводу, что подлинную ценность системы Гегеля следует искать в феномене языка. По отношению к нему «несчастное сознание» выступает как «носитель», как субъективное пространство онтологизированной вербализации диалектики абсолюта.

Как сказал сам Ипполит: «Бытие, чтобы познать себя, отчуждается от самого себя. Сущность – это диалектический момент этого отчуждения бытия, можно даже сказать, что это *несчастное сознание* онтологии (*la conscience malheureuse de l'ontologie*)» [Hypolite, 1953, p. 226]³⁹. Без языка это несчастное сознание в принципе не могло состояться. Данный

³⁹ В своей монографии И. С. Курилович приводит собственный вариант перевода данного фрагмента: «Бытие, чтобы себя узнать, чтобы предстать себе, отчуждается от самого себя. Сущность – это диалектический момент этого отчуждения бытия, можно даже сказать, что это несчастное сознание онтологии» [Курилович, 2019, с. 183].

вывод знаменует собой выход за пределы концептуальных конфигураций «французского неогегельянства» и приближается к таким проблемам, которые будут свойственны философам, связанным в первую очередь с появлением и развитием структурализма. Соответственно, мысль Ипполита, если рассматривать ее в рамках «французского неогегельянства», раскрывается с некоторых своих сторон. Но идеи Ипполита не следует ограничивать данным «течением» мысли. Понятие «несчастное сознание» из «Феноменологии духа» в философии Ипполита – это один из множества способов выразить стремление к актуализации идей Гегеля в свете противоречий человеческого существования.

В данной статье продемонстрирована аутентичность концептуальных решений философского проекта Ипполита, которые касаются интерпретации гегелевского понятия «несчастное сознание». Это позволит углубить представления о месте и роли идей Ипполита во французской философии XX в. В частности, это дает основания для более комплексного сравнения неогегельянских интерпретаций философии Гегеля во Франции.

Список литературы / References

Бочковой, Д. А. (2010). Проблема негативности абсолюта в философии Гегеля. *Теория и практика общественного развития*. № 2. С. 102-109.

Bochkovoi, D. A. (2010). The Problem of Absolute's Negativity in Hegel's Philosophy. *Theory and practice of social development*. No. 2. Pp. 102-109. (In Russ.)

Быстров, В. Ю. (2016). Французское неогегельянство и проблемы европейской интеграции. *Россия в глобальном мире*. № 8. С. 449-457.

Bystrov, V. Yu (2016). French Neo-Hegelianism and the Problems of European Integration. *Russia in the Global World*. No. 8. Pp. 449-457. (In Russ.)

Валь, Ж. (2006). *Несчастное сознание в философии Гегеля*. Пер. с фр. В. Ю. Быстров. СПб.: Владимир Даль.

Wahl, J. (2006). *Unhappy Consciousness in Hegel's Philosophy*. Bystrov, V. Yu. (transl.). St. Petersburg. (In Russ.)

Вдовина, И. С. (2008). Жан Ипполит. *Философы Франции: словарь*. Ред. И. И. Блауберг. М.: Гардарики. С. 130.

Vdovina, I. S. (2008). Jean Hyppolite. In Blauberg, I. I. (ed.). *Philosophers of France: a dictionary*. Moscow. P. 130. (In Russ.)

Гегель, Г. В. Ф. (2000). *Феноменология духа*. Пер. с нем. Г. Г. Шпет. М.: Наука.

Hegel, G. W. F. (2000). *The Phenomenology of Spirit*. Shpet, G. G. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Давыдов, Ю. Н. (2010). Неогегельянство. *Новая философская энциклопедия*. Т. 3. Ред. В. С. Степин и др. М.: Мысль. С. 55-56. (In Russ.)

Davydov, Yu. N. (2010). Neo-Hegelianism. In Stepin, V. S. et al. (eds.). *New Encyclopaedia of Philosophy*. Vol. 3. Moscow. Pp. 55-56. (In Russ.)

Ипполит, Ж. (2006). *Логика и существование. Очерк логики Гегеля*. Пер. с фр. В. Ю. Быстров. СПб.: Владимир Даль.

Hypolite, J. (2006). *Logic and Existence. An Outline of Hegel's Logic*. Bystrov, V. Yu. (transl.). St. Petersburg. (In Russ.)

История философии: Запад – Россия – Восток (книга четвертая: Философия XX в.). (2000). Ред. Н. В. Мотрошилова, А. М. Руткевич. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина.

Motroshilova, N. V. & Rutkevich, A. M. (eds.) (2000). *History of Philosophy: West – Russia – East (book four: Philosophy of the 20th century)*. Moscow. (In Russ.)

Кузнецов, В. Н. (1982). *Французское неогегельянство*. М.: Изд-во Московского университета.

Kuznetsov, V. N. (1982). *French Neo-Hegelianism*. Moscow. (In Russ.)

Курилович, И. С. (2019). *Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля-Гуссерля-Хайдеггера*. М.: РГГУ.

Kurilovich, I. S. (2019). *French Neo-Hegelianism: J. Wahl, A. Koyré, A. Kojève, and J. Hypolite in Search of a Unified Hegel-Husserl-Heidegger Phenomenology*. Moscow. (In Russ.)

Мотрошилова, Н. В. (2010). «Феноменология духа». *Новая философская энциклопедия*. Т. 4. Ред. В. С. Степин и др. М.: Мысль. С. 178-180.

Motroshilova, N. V. (2010). "The Phenomenology of Spirit". In Stepin, V. S. et al. (eds.). *New Encyclopaedia of Philosophy*. Vol. 4. Moscow. Pp. 178-180. (In Russ.)

Ойзерман, Т. И. (1966). Философия кризиса и кризис философии. *Современный экзистенциализм. Критические очерки*. Ред. Т. И. Ойзерман и др. М.: Мысль. С. 5-44.

Oizerman, T. I. (1966). Philosophy of crisis and crisis of philosophy. In Oizerman, T. I et al. (eds.) *Contemporary existentialism. Critical essays*. Moscow. Pp. 5-44. (In Russ.)

Петренко, Е. Л. (2010). Жан Ипполит. *Новая философская энциклопедия*. Т. 2. Ред. В. С. Степин и др. М.: Мысль. С. 151.

Petrenko, E. L. (2010). Jean Hypolite. In Stepin, V. S. et al. (eds.). *New Encyclopaedia of Philosophy*. Vol. 2. Moscow. P. 151. (In Russ.)

Селиванов, Ю. Р. (2005). *Метод Феноменологии духа: проблемы и перспективы*. Автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. М.: МГУ.

Selivanov, Yu. R. (2005). *Method of Phenomenology of Spirit: Problems and Prospects*. Abstract of Doctor's Thesis: 09.00.03. Moscow. (In Russ.)

Стрелков, В. И. (2014). Антигегельянство или постгегельянство: дилемма французской постклассической мысли. *Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»*. № 10. С. 36-45.

Strelkov, V. I. (2014). Anti-Hegelianism or post-Hegelianism: the dilemma of French post-classical thought. *RSUH / RGGU BULLETIN. Series Philosophy. Social Studies. Art Studies*. No. 10. Pp. 36-45. (In Russ.)

Труфанов, С. Н. (2007). *Концепция самосознания в философской системе Г. В. Ф. Гегеля*. Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Тверь: ТвГУ.

Trufanov, S. N. (2007). *The concept of self-consciousness in Hegel's system of philosophy: Abstract of Candidate's Thesis: 09.00.03. Tver*. (In Russ.)

Фуко, М. (1996). Порядок дискурса. Инаугурационная лекция в Коллеж де Франс, прочитанная 2 декабря 1970 года. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*. Ред., пер., сост. А. Пузырей, С. Табачникова. М.: Касталь. С. 48-96.

Foucault, M. (1996). The order of the discourse. Inaugural lecture given at College de France on December 2nd 1970. In Puzyrej, A., Tabachnikova, S. (eds., transl., comp.). *The Will to Truth: Beyond Knowledge, Power and Sexuality. Works of Different years*. Moscow. (In Russ.)

Ямпольская, А. В. (2011). Неогегельянский след в работах Левинаса. *Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»*. № 15. С. 227-238.

Yampolskaya, A. V. (2011). The Neo-Hegelian trace in Levinas's writings. *RSUH / RGGU BULLETIN. Series Philosophy. Social Studies. Art Studies*. No. 15. Pp. 227-238. (In Russ.)

Baring, E. (2011). *The young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*. NY. Cambridge University Press.

Baugh, B. (2003). *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*. NY and London. Routledge.

D'Hondt, J. (dir.) (1970). *Hegel et la pensée moderne: séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*. Paris. PUF. (In French)

Ford, R. (2023). *Experience and Empiricism: Hegel, Hume, and the early Deleuze*. Evanston. Northwestern University Press.

Gansen, M. (2016). "Everywhere there are sad passions": Gilles Deleuze and the unhappy consciousness. In Meiborg, C. & Van Tuinen, S. (eds.). *Deleuze and the passions*. Punctum Books. Pp. 21-40.

Geroulanos, S. (2010). *An atheism that is not humanist emerges in French thought*. Stanford. Stanford University Press.

Gutting, G. (2011). *Thinking the impossible: French philosophy since 1960*. Oxford. Oxford University Press.

Heckman, J. (1974). Introduction. In *Hyppolite, J. Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Cherniak, S. & Heckman, J. (transl.). Evanston. Northwestern University Press. Pp. xv-xli.

Hyppolite, J. (1953). *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel*. Paris. PUF. (In French)

Hyppolite, J. (1956). *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Vol. I, II*. Paris. Aubier. (In French)

Hyppolite, J. (1965). *Études sur Marx et Hegel*. Paris. Éditions Marcel Rivière. (In French)

Hyppolite, J. (1969). Preface to the English Edition. In Hyppolite, J. *Studies on Marx and Hegel*. O'Neil, J. H. & Row (transl.). Pp. v-x.

Hyppolite, J. (1971). *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931–1968. Vol. I, II*. Paris. PUF. (In French)

Hyppolite, J. (1983). *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Editions du Seuil. (In French)

Hyppolite, J. (1997). *Logic and Existence*. Lawlor, L. & Sen, A. (transl.). SUNY Press.

Lawlor, L. (2003). *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*. NY and London. Continuum.

Lawlor, L. (2006). *The Implications of Immanence: Toward a new Concept of Life*. NY. Fordham University Press.

Macdonald, M. (2016). *Hegel and Psychoanalysis: A New Interpretation of Phenomenology of Spirit*. NY and London. Routledge.

Plotnitsky, A. (1993). *In the shadow of Hegel: Complementarity, history, and the unconscious*. Gainesville. University Press of Florida.

Poster, M. (1975). *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*. Princeton. Princeton University Press.

Rinaldi, G. (2016). The Metaphysical Presuppositions of Hegel's Philosophy of Self-Consciousness. In de Laurentiis, A. & Whited, S. (eds.). *Hegel and Metaphysics: On Logic and*

Ontology in the System. Berlin. Boston. Walter de Gruyter. Pp. 89-107.
DOI: 10.1515/9783110424447-008

Roth, M. (1988). *Knowing and history. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France.* Ithaca and London. Cornell University Press.

Russon, J. (2016). *Infinite Phenomenology: The Lessons of Hegel's Science of Experience.* Evanston. Northwestern University Press.

Sinnerbrink, R. (2007). *Understanding Hegelianism.* Stocksfield. Acumen.

Schrift, A. (2006). *Twentieth-Century French Philosophy: Key themes and thinkers.* Oxford. Blackwell.

Tierzi, P. (2018). Wrestling with the shadow: The panlogism controversy in Hegel's French reception. *Modern Intellectual History.* № 17 (4). Pp. 981-1008. DOI: 10.1017/S147924431800046X

Сведения об авторе / Information about the author

Лунев-Коробский Олег Александрович – аспирант, младший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: sickrrett@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7685-020X>

Статья поступила в редакцию: 12.08.2024

После доработки: 20.09.2024

Принята к публикации: 30.09.2024

Lunev-Korobskii Oleg Alexandrovich – Junior Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: sickrrett@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7685-020X>

The paper was submitted: 12.08.2024

Received after reworking: 20.09.2024

Accepted for publication: 30.09.2024