



Галин Тиханов

Современный строй на заре глобализации: Карл Шмитт и Александр Кожев

Александр Кожев (1902-1968) и Карл Шмитт (1888-1985) имеют различное происхождение, следовали несходными путями развития и как интеллектуалы занимали позиции, отчетливо отмеченные приверженностью двум полярным точкам в спектре современной политической мысли. Кожев стал вдохновителем целого поколения французских интеллектуалов, многие из которых симпатизировали левым и даже являлись их сторонниками, в то время как Шмитт стал канонической и выдающейся фигурой в консервативной традиции социальной и политической мысли Германии, мыслителем, сколь влиятельным, столь и спорным по сегодняшний день. Однако в недавнее время и Кожев, и Шмитт предстали перед нами как ранние и заметные предшественники континентального дискурса о современности (*modernity*), с такой страстностью развернувшегося в последней трети двадцатого столетия. Рассматривая современность с точки зрения центрального вопроса о Себе и Другом, они оба пришли к потребности осмысления в этих рамках нарождающихся контуров глобализации в первые два десятилетия после II мировой войны. Именно потому и стало настоятельно необходимым изучение трудов Шмитта и Кожева о современности и глобализации, что нам надлежит прийти к более глубокому пониманию их эволюции как мыслителей и их места в этих важных ранних дебатах, равно как и лучше разобраться в политических и философских противоречиях, свойственных начальным стадиям глобализации.

При жизни Кожев и Шмитт встречались, вероятно, всего один раз. Они начали обмениваться письмами в 1955 году и поддерживали живую переписку до 1957 года, когда, наконец,

смогли встретиться и побеседовать лицом к лицу в Германии. После этого интенсивность переписки ослабла, и, после двухлетней паузы, последнее сохранившееся письмо датируется 4 апреля 1960 года. Переписка, состоящая из 21 письма, была опубликована только в 1998 году Питом Томмиссеном как часть обширной студии о Кожеве¹, но некоторые ее фрагменты цитировались уже до того в академических публикациях².

Значение диалога Шмитта и Кожева значительно глубже, чем могут заставить предположить эти внешние биографические факты. Я начну это исследование реконструкцией точных деталей их знакомства, прежде чем перейти к обсуждению обстоятельств, сделавших его возможным и – нечто более – желанным и для Шмитта, и для Кожева. После чего я попытаюсь провести сжатый сравнительный анализ их стратегий мысли о современности в нарождающемся веке глобализации.

На сегодняшний день еще нет исчерпывающего исследования истории контактов Шмитта и Кожева. Джозеф Бендерски в своем первом жизнеописании Шмитта, составленном на английском языке и появившемся в 1983 году, весьма сочувственном и трезвомыслящем труде, не упоминает имени Кожева. Пауль Ноак в своей немецкой биографии Шмитта 1993 года только один раз упоминает Кожева, ответный визит которому надеялся нанести Шмитт в 1967 году³. Именно по этому поводу Кожев как будто заявил: «Шмитт был единственным человеком в Германии, с которым стоило говорить»⁴. Эти слова, впервые приведенные в 1987 году богословом Якобом Таубесом⁵, превратились в символ взаимного притяжения Кожева и Шмитта, несмотря на то, что так и осталось неподтвержденным, действительно ли состоялась их вторая встреча. Чрезвычайно ценный обзор Тоыммиссеном контактов

¹ P. Tommissen, "Zweimal Kojwe" // *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, P. Tommissen (Hrsg.), Vol. 6, Berlin: Duncker und Humblot, 1998, S. 100-124. Рецензию на эту публикацию см. у: S. Dornuf, *Vom 'gebenden' Kapitalismus* // „Neue Zürcher Zeitung“, 29 Juli 1999, S. 48.

² H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*, Stuttgart: Metzler, 1994, S. 33-40, 42, 105-107, 156-199.

³ P. Noack, *Carl Schmitt: eine Biographie*, Berlin: Propyläen, 1993, S. 285.

⁴ Все переводы с немецкого, если не указано иначе, являются моими собственными; выделения курсивом в цитатах, кроме тех, на которые указано особо, принадлежат самим авторам.

⁵ J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebigte Fügung*, Berlin: Merve Verlag, 1987, S. 24.

Кожева и Шмитта⁶, опубликованное в составе уже упомянутого обширнейшего труда, остается, вместе с дополнениями и добавлениями более поздних публикаций⁷, лучшим имеющимся в нашем распоряжении источником информации.

Как признает сам Шмитт, имя Кожева стало ему известно только в 1948 году после французской публикации в 1947 году основного труда Кожева *Introduction to the Reading of Hegel* («Введения к чтению Гегеля»)⁸. Но Шмитт, должно быть, встречался с именем Кожева и прежде этого. В 1936 году Лео Штраус, написавший в 1932 году значительные комментарии к *The Concept of the Political* («Понятие политического») Шмитта, издал в Англии свою книгу *The Political Philosophy of Hobbes* («Политическая философия Гоббса»), в которой заявлял о своих планах предпринять совместно с Кожевным «детальное исследование связи между Гегелем и Гоббсом»⁹. В то время Шмитт работал над собственным объемным исследованием Гоббса, которое вышло в свет в 1938 году, и поэтому, скорее всего, обратил внимание на планы Штрауса и Кожева. Однако тогда он, должно быть, впервые столкнулся с именем в то время еще не известного философа, и вовсе не удивительно, что лишь в конце 40-х годов, после издания кожевских лекций по «Феноменологии духа» их автор стал ощутимо присутствовать в собственных интеллектуальных поисках Шмитта. Так, 17 октября 1951 года Шмитт пишет одному из своих учеников: «Открытие мной гегелевской «Феноменологии духа» стало потрясающим пробуждением, столь же великим, как и то, что началось с открытия Гельдерлина в 1905 году. Жаль, что вы не успели еще прочесть Александра Кожева, его «Введение в чтение Гегеля», вышедшее в Париже (изд. «Галлимар») в 1950 г.»¹⁰. Этот

⁶ P. Tommissen, op. cit., S. 94-100.

⁷ S. Dornuf, "Iring Fetscher/Alexandre Kojève" // S. Dornuf, R. Pitsch (Hrsg.), *Wolfgang Harich zum Gedächtnis. Eine Gedenkschrift in zwei Bänden*, Vol. 2. Munich: Müller & Nerdling, 2000, S. 232-43; I. Fetscher, "Weltgeist zwischen Tübingen und Paris. Die Hegel-Korrespondenz mit Alexandre Kojève" // Там же. – С. 244-288.

⁸ P. Tommissen, op. cit., S. 101

⁹ L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford: Clarendon, 1936, p. 58. Хотя этот проект и представляется все еще существующим в 1954 году, он так никогда и не был осуществлен; см. письмо Фетчера к Кожеву от 28 марта 1954 года (I. Fetscher, op. cit., S. 254), где Фетчер спрашивает Кожева, по-прежнему ли книга остается на повестке дня.

¹⁰ C. Schmitt, *Briefwechsel mit einem seiner Schüler*, A. Mohler (Hrsg.), Berlin: Akademie Verlag, 1995, S. 104.

вежливо-настоятельный совет адресовался Армину Мохлеру, в то время личному секретарю Эрнста Юнгера и доверенному лицу Шмитта, которому Шмитт чувствовал себя обязанным порекомендовать основополагающий труд Кожева.

Сам же Кожев, как представляется, в апреле 1953 года получает предложение от Иринга Фетчера о помощи в установлении контакта между ним и Шмиттом¹¹. В том же месяце Кожев подтверждает свою готовность и разрешает Фетчеру сообщить Шмитту его адрес¹². Из письма, датированного 27 мая 1953 года¹³, мы узнаем о том, что это и было в самом деле осуществлено, - Фетчер передал адрес через Романа Шнура (1927-1992), одну из основных фигур в редакции престижного *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. Но, как представляется, прошло еще некоторое время, прежде чем началась сама переписка. В 1955 году Шнур получил стипендию на работу в Париже с начала марта до конца августа¹⁴; он утверждает, что, вернувшись в Германию, он помог установлению контакта между этими двумя людьми¹⁵. Однако воспоминания Шнура о событиях кажутся не совсем точными, ибо первое сохранившееся письмо из переписки Кожева-Шмитта датируется 2 мая 1955 года и оказывается уже ответом Кожева на какое-то несохранившееся письмо Шмитта.

Между тем Армин Мохлер, устроивший в августе 1955 года встречу дочери Шмитта Анимы с Кожевным, сообщает Шмитту в письме из Парижа: «Кожев был весьма внушителен. Его происхождение мне не совсем ясно – он может быть и обычным русским. Но, в любом случае, он **идеальный партнер для беседы с вами!** Он обладает духовной простотой того рода, что стимулирует в наивысшей степени»¹⁶.

Слова Мохлера о неясности происхождения Кожева относятся, конечно же, не к его русскости, а к предположениям Мохлера о его еврействе. В нескольких случаях переписка Мохлера со Шмиттом выдает некоторое его беспокойство и некое нездоровое возбуждение мысли о том, что Шмитт вскоре

¹¹ I. Fetscher, op. cit, S. 245.

¹² Там же. - С. 248.

¹³ Там же. - С. 250.

¹⁴ R. Schnur, „Alexandre Kojève (1902-1968)“ // P. Tommissen (Hrsg.), *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. 6. Berlin: Duncker und Humblot, 1998, S. 58.

¹⁵ Там же. - С. 60.

¹⁶ C. Schmitt, *Briefwechsel...*, op. cit., S. 204.

может свести личное знакомство с евреем. Тоном, далеким от спокойной и нейтральной констатации фактов, Мохлер несколько раз называет Кожева «еврейско-русско-французским гегельянцем», таким образом напоминая об отличии большем, чем простые философские разногласия. Под конец, однако, он сообщает нам в редакционной сноске, что «Шмитт был особенно мучим жаждой контактов с еврейскими интеллектуалами, которые гораздо более пробуждали и стимулировали его, чем неевреи (ярлык «антисемита» Шмитту не подходит; говорить надо скорее о взаимных отношениях любви-ненависти)»¹⁷.

Так или иначе, контакту Кожева и Шмитта, вне зависимости от того, был ли он подогрет или нет любопытством последнего к происхождению Кожева, был сообщен дополнительный импульс, и в 1956 году Шмитт предпринимает ряд шагов для организации выступления Кожева в Рейн-Рурском клубе, в ходе планировавшегося визита Кожева в Дюссельдорф в январе 1957 г. Рейн-Рурский клуб был основан в 1948 году как место встреч для диалога между политикой, бизнесом и наукой. Среди наиболее видных ораторов, выступавших в Клубе, числилась Ханна Арендт, являвшаяся, кстати, членом кожевского гегелианского семинара в Париже¹⁸. Шмитт и сам выступил в Клубе с докладом о «Единстве мира и единстве Европы» (*Einheit der Welt und Einheit Europas*), опубликованном в 1952 году во влиятельном журнале *Merkur* под названием *The Unity of the World* («Мировое единство»). Причастность к деятельности Клуба подразумевала, что Шмитт, даже если и не прямо¹⁹, мог воспользоваться своим влиянием, добиваясь согласия на выступление Кожева, который тогда уже долгое время состоял в штатах французского министерства экономики, чаще всего в качестве международного консультанта, и обладал таким образом более чем соответствующим положе-

¹⁷ Там же. – С. 234-283. Проблема отношения Карла Шмитта к евреям и иудаизму заслуживает особого внимания; см. об этом: R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

¹⁸ P. Tommissen, *op. cit.*, S. 79, 97.

¹⁹ То, что приготовления не все время шли гладко, засвидетельствовано в письме Шмитта Мохлеру от 15 июля 1956 года (C. Schmitt, *Briefwechsel...*, *op. cit.*, S. 219).

нием, чтобы выступать перед самодостаточной аудиторией Клуба²⁰.

16 января 1957 года Кожев произнес свою речь в Дюссельдорфе, названную «Колониализм в европейской перспективе» (*Kolonialismus in europäischer Sicht*)²¹. В то время, когда Шмитт активно размышлял и писал о геополитике в начале эры постколониализма и глобализации, многое из того, что имел сказать Кожев, обладало для него огромным интересом. Ясно и то, что выбор Кожевым темы был также обусловлен, по крайней мере до некоторой степени, не только пожеланиями старейших членов Клуба, но в гораздо большей степени его диалогом со Шмиттом касательно возникновения нового глобального порядка и неминуемого выявления пространственных аспектов политики, аргументируемых Шмиттовским понятием «Номоса Земли» (*Nomos der Erde*).

И все же, несмотря на значение дискуссии об истории и геополитике в середине 1950-х годов и несмотря на разделяемый обоими интерес к Гоббсу, главной причиной, почему фигуры Кожева и Шмитта так подходят для критического анализа идеи современности, является их осмысление диалектики Я и Другого и гегелевской роли в ее формулировании. Лишь на основе их понимания современности, как повлиявшей из различными аспектами этой диалектики, мы можем приступить к оценке их восприятия возникающей реальности глобализации в десятилетия после II мировой войны.

²⁰ Шмитт даже извинился в письме к Кожеву, что предоставляемая ему трибуна столь скромна (*bescheiden*) (P. Tommissen, op. cit., S. 117). Однако именно положение, занимаемое Кожевным, повлекло за собой принужденный отказ организаторов от обычной пратики предварительной публикации доклада и раздачи его текста приглашенным слушателям до начала лекции. Роман Шнур предпринял ряд шагов для издания кожевского доклада в составе *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, но Кожев отказался от этого, заявив, что его лекция должна рассматриваться лишь как изложение его личных представлений, не более того. В письме к Шмитту он намекнул на давление со стороны французского министерства как на главную причину невозможности публикации его лекции (P. Tommissen, op. cit., S. 122).

²¹ Кожев, защищавший докторскую диссертацию по философии в Гейдельберге, представил свою лекцию на немецком языке. Имеется английский перевод, сделанный Эдвардом Вейнбергером с французской стенограммы лекции (см.: A. Kojève, *Colonialism in a European Perspective*, Trans. E. Weinberger // „The Collegian”, December 1964, p. 32–49; все дальнейшие ссылки даны на немецкий оригинал, опубликованный Томмиссеном в *Zweimal Kojève*.

Основной философский труд Кожева демонстрирует нестандартную марксистскую интерпретацию Гегеля, богато соединенную с экзистенциалистскими идеями²². Само зарождение пары «Господин – Раб» изображается как результат свободного выбора и, в этом смысле, как экзистенциальный акт. Хотя Кожев постулирует, что и будущему Господину, и будущему Рабу предоставляется одинаковая свобода создать себя как таковых²³, это кажется истинным лишь в отношении будущего Раба: подчинение он предпочитает смерти. Господину же, с другой стороны, чтобы стать таковым, надлежит принять совершенно другое решение. Он должен решить, убить ли ему своего соперника или оставить в живых. Поскольку каждый из противников стремится к тому, чтобы другой признал его сильнейшим в борьбе, убив слабейшего, он выйдет из схватки одиноким, и не останется никого, кто мог бы признать его победителем. Поэтому он должен пощадить жизнь противника и превзойти его, по выражению Кожева, «диалектически», то есть «он должен сохранить ему жизнь и сознание и разрушить лишь его автономию»²⁴. Если же мы выберем постструктуралистское прочтение суждения Кожева, мы можем говорить, что его воображение находит в начале человеческой истории сцену «смертельной схватки», после

²² Что касается критического анализа кожевского экзистенциалистского прочтения Гегеля, в свете интерсубъективистской нравственной философии, см. прежде всего: А. Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Trans. J. Anderson, Cambridge: Polity Press, 1995, p. 48-49. Интересно, что за два года до начала кожевских лекций по «Феноменологии» в Сорбонне, Хайдеггер прочитал курс лекций по «Феноменологии» (1930-31) во Фрайбурге, не фокусируясь, однако, на взаимоотношениях господина-раба. Сам Кожев никогда не соглашался с тем, что его интерпретация Гегеля является экзистенциалистской; см. письмо Кожева Шмитту от 16 мая 1955 года (P. Tommissen, op. cit., S. 103).

²³ А. Кojčve, *Introduction to the Reading of Hegel*, A. Bloom (ed.), Trans. J.H. Nichols, Jun. New York: Basic Books, 1969, p. 43.

²⁴ Там же. - С. 15.

которой не осталось трупов²⁵. Ради продолжения истории та же сцена должна вновь и вновь повторяться, и всякий раз с тем же результатом. В своих истоках, настаивает Кожев, человек всегда есть либо Господин, либо Раб²⁶. В тот момент, «когда различие, противостояние между Господином и Рабом исчезает»,

²⁵ Постструктуралистское прочтение Кожева не могло быть беспочвенным. Кожев до такой степени радикализирует гегелевский мотив желания признания, интерпретируя его как желание, направленное не на объект, а на желание другого, что человеческая история становится «историей возжажданных Желаний» (Там же. – С. 6). В другом месте это утверждение расширено следующим образом: «Чтобы стать антропогенным, Желание должно быть направлено на небытие – то есть на другое Желание, другую жаждущую пустоту, другое Я. Ибо Желание есть отсутствие Бытия...» (Там же. – С. 40). Нетрудно узнать в этой мысли прообраз более поздней Лакановской интерпретации желания: «человеческое желание находит свой смысл в желании Другого, не столько оттого, что Другой владеет ключом к желанному объекту, сколько оттого, что названный объект желания признан Другим» (J. Lacan, *Ecrits: A Selection*. Trans. A. Sheridan, London: Tavistock Publications, 1977, p. 58). Лакан, среди прочих, посещал гегелевские лекции Кожева в Сорбонне; об их контактах см. Auffret and Roudinesco. Очевидно, в 1936 году Кожев и Лакан решили вместе написать исследование о Гегеле и Фрейте (*Hegel et Freud. Essai d'une confrontation interprétative*), из которого оказались написанными лишь около 15 страниц, и все – Кожевым (D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, Paris: Grasset, 1990, p. 447). Лакановский долг Кожеву, который остается почти непризнанным составителем, также выявляется Macherey в его статье *The Hegelian Lure: Lacan as Reader of Hegel* (P. Macherey, "The Hegelian Lure: Lacan as Reader of Hegel" // P. Macherey, *In a Materialist Way. Selected Essays*, W. Montag (ed.), Trans. T. Stolze, London and New York: Verso, 1998, p. 59-60); относительно несогласия с кожевским толкованием желания см.: H. G. Gadamer, *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*, Trans. P. Christopher Smith, New Haven and London: Yale UP, 1976, p. 62-67.

²⁶ Здесь ясно можно видеть, как кожевские экзистенциалистские предпосылки нарушают классическую марксистскую философию истории. Марксистская схема предполагает протостадию неразличимости между Господином и Рабом, эксплуататором и эксплуатируемым, за которой следует длительная эра классово-борьбы, составляющей «предысторию» человечества; наконец, кратковременный взрывной раскол возвещает наступление вечного царства справедливости и достоинства для каждого. У Кожева, однако, длительному периоду истории, в котором господствуют отношения Господина-Раба и который заполнен театральным драматизмом компромисса и переговоров, не предшествует никакая изначальная фаза первичной солидарности. Вся история человеческой расы подразделяется на некую эру эволюционных преобразований внутри превалирующей модели неравенства и на радикальное мгновение, когда «смертельная схватка» наконец потребует жертвы в лице Господина (создателя). В кожевском сценарии нет никакой стадии изначального равенства, ибо его экзистенциалистская перспектива устраняет любой пункт исконной чистоты: даже «в его нарождающемся состоянии человек никогда не является просто человеком. Он всегда, неизбежно и существенно – либо Господин, либо Раб» (A. Kojève, *op. cit.*, – С. 8).

история останавливается²⁷. Это противостояние всегда должно сохраняться под контролем, пока длится История: этот контроль нельзя полностью ослаблять, иначе отношения между обоими распадутся в результате фактической смерти.

Однако, поскольку гегелевское понимание Истории предусматривает точку, куда она в конце концов приходит, уступая место самодостаточному Духу, замкнутому на самом себе, Кожев имеет полное право предсказывать, что взаимодействие Господина и Раба «должно в конце концов разрешиться в 'диалектическом преодолении' обоих»²⁸. В чем Кожев несправедлив к гегелевскому плану, так это в утверждении, что такое состояние может быть достигнуто исключительно благодаря деятельности Раба. И все же, даже с учетом того, что человеческая история, по Кожеву, есть в целом «история трудящегося Раба»²⁹, его анализ не может быть сведен к чисто марксистскому видению. Его утверждение обуславливает широкий концептуальный масштаб и свободу аргументации: он начинает не с предположительно присутствующего труду преимуществу в формировании человека, но с того, что он ощущает как «экзистенциальный тупик» господства³⁰. Поработив соперника, Господин понимает, что «боролся и рисковал своей жизнью ради признания, не имеющего для него цены»³¹. Он хочет быть признан в качестве Господина, но он может быть признан таковым лишь Рабом, который для Господина уже не более чем животным или вещью. Поэтому Господин никогда не может быть удовлетворен. Тем не менее, господство остается для него наивысшей ценностью, и он продолжает стремиться к нему. Но уже нет ничего большего, чего он мог бы достичь: «Он не может выйти за свои пределы, меняться, развиваться... Он может быть убит, но не может быть изменен, научен»³². В отличие от него, Раб не желает с такой же силой стать Господином (иначе он боролся бы за это до смерти); но он не хочет быть и Рабом: он лишь согласился на это ради сохранения жизни. Следовательно, ни одно из этих двух состояний не является для него обязательным. «Он готов к

²⁷ Там же. - С. 43.

²⁸ Там же. - С. 9.

²⁹ Там же. - С. 20.

³⁰ Там же. - С. 19, 46.

³¹ Там же. - С. 19.

³² Там же. - С. 22.

изменению; в самом своем бытии он есть изменение, выход за свои пределы, преобразование, 'образование'»³³. Следовательно, будущее и История принадлежат не воинственному Господину, который либо погибает, либо бесконечно сохраняет себя тождественным самому себе, но трудящемуся Рабу³⁴.

Величайшую важность для постижения этой эпистемиологии перестановки и обмена ролями представляет понимание того факта, что кожевская картина истории рисует буржуазное общество как пространство взаимообмена между рабами, не имеющими над собой господ, и господами, не обладающими рабами. В буржуазном обществе, ретроспективно расширенном в гегелевско-кожевском понимании до эпохи нарождающегося христианства, «противостояние Господина и Раба 'преодолено'. Не потому, однако, что Рабы стали истинными Господами. Произведено объединение в *псевдо-Господстве*, которое является – фактически – *псевдо-Рабством*, Рабством без Господ»³⁵. Таким образом, мы можем видеть, что буржуазный мир построен на принципе псевдо-изменения, который оставляет как раз достаточно места для процветания статуса-кво. Буржуазное общество является окончательным подтверждением и примером перестановки без переворота; это продолжение все той же «смертельной схватки», после которой на арене не остается трупов; это театральная перемена тождеств, когда Господин скатывается к положению раба своей собственности, а Раб, между тем освобожденный из рабства, не возвышается к господству.

Кожевская пара «Господин-Раб» имеет параллель в шмиттовском понимании современности в виде диалектики Друга и Врага, притом что обе пары – Господин-Раб и Друг-Враг – являются вариациями одной из центральных тем современности (*modernity*), темы границ между Я и Другим и их сосуществования. Мы ушли бы слишком далеко в сторону, если бы попытались здесь дать исчерпывающий отчет о философских обоснованиях современности. Но было бы справедливым заметить, что рациональное обоснование современности вращается вокруг принятия ядра непоколебимой стабильности Я, которое, однако, должно вновь и вновь подвергаться испытанию и учиться сосуществованию с другими Я,

³³ Там же.

³⁴ Там же. - С. 23, 225.

³⁵ Там же. - С. 63.

с Другим как таковым. Эссенциалистские допущения модернистских проектов развития и воспитания Я последних сорока лет нетрудно рассмотреть и подвергнуть вполне основательной критике. Решающий вопрос и есть: как модернистское видение, основанное на безмятежной вере в вечную человеческую сущность и ее способности приспособиться к (своей собственной) Инакости, соотносится с динамикой исторического изменения? Именно эта загадка и сформировала проект современности (*the project of modernity*) и вместе с тем предопределила возможности его теоретизации.

Кожев проецирует противостояние Господина и Раба на экран человеческой истории именно с целью исследовать трансформационный потенциал каждого члена этого противостояния. Положение Господина в момент исторического изменения, как мы видели, несостоятельно, поскольку Господин действительно не может ни охватить другого, ни измениться сам. Он заморожен в тождестве самому себе, и это лишает его шанса стать двигателем исторического преобразования. Раб, с другой стороны, более склонен к изменению и самопеределыванию, и поэтому он представляется более сильным элементом, владеющим ключом к радикальному изменению.

Но, несмотря на все обаяние великих очертаний человеческой истории, Кожев остается в плену застывшего противостояния Господина и Раба, вследствие чего строит свое, хотя бы диалектическое, исследование возможностей перехода от господства к рабству и наоборот исключительно на соображении, что такое двустороннее преобразование может иметь место лишь за счет действия внешних социальных факторов. Таким образом Кожев сталкивает своих читателей с нелегким балансом: оставаясь экзистенциальными по своим возможностям и глубине, состояния господства и рабства никогда не могут интерпретироваться как персональные, ибо они продуцированы глобальной структурой общества и действуют исключительно в ее пределах. Открытие господина в рабе и раба в господине не может произойти иначе как через повороты истории, предписывающей революционное ниспровержение статуса-кво.

Шмиттовская интерпретация пары Друга-Врага также держится на условии, что Враг является не нашим персональным врагом, но антиобщественным элементом, порожденным специфическим распределением властных

отношений в мире или в данном обществе. Иными словами, Враг есть *hostis*, а не *inimicus*, - различие, которое Шмитт всегда непреклонно подчеркивал. Враг есть всегда категория общественного дискурса, и мы не можем использовать его для описания своих личных противников. Способность идентифицировать врага в любой конкретной ситуации есть прерогатива государства - и признак доброго государственного здоровья.

Все же, как известно в настоящее время, в 1930-х годах Шмитт постепенно сдвигался за пределы этого «государственного» (*statist*) понятия политики, что подразумевало и то, что опознание Врага уже не являлось задачей обязательной для государства. Более того, Друг и Враг не только постепенно ушли из общественной сферы, но и само их различие стало более ускользающим, ненадежным, хотя и более конструктивным. После войны, пытаясь придать смысл своему собственному сотрудничеству с нацистским режимом, Шмитт вернулся к ранним стадиям и истокам своей интеллектуальной карьеры. Так, забегаая вперед в нашем исследовании, упомянем, что в *Ex captivitate salus* (1950) он вспоминает одного из героев своей юности, ныне почти совершенно забытого поэта Теодора Дойблера, эпической поэме которого *Nordlicht* Шмитт в 1916 году посвятил свою книгу³⁶. В длинной (и в художественном отношении совершенно незначительной) поэме под названием *Sang an Palermo* из цикла *Hymne an Italien* Дойблер написал две загадочные строчки, которые хорошо передают вдохновляющую настоятельность дихотомии Друга-Врага:

Der Feind ist unsere eigne Frage als Gestalt.

Und er wird uns, wir ihn zum selben Ende hetzen

(Враг – наша собственная фигура как вопрос,

и он будет охотиться на нас, (как) и мы на него – до конца)³⁷

Шмитт, как я уже говорил, еще не был готовым оценить дойблеровское прозрение взаимной зависимости - даже нераздельности - Друга и Врага при написании своего главно-

³⁶ О важности Дойблера для более позднего творчества Шмитта по геополитике см.: G. Tihanov, "Carl Schmitt and Theodor Däubler. The Geopolitical After-Life of the Romantic Epic" // M. Juvan (ed.), *The Romantic Epic Poem*, Ljubljana: Filozofska Fakulteta, 2002.

³⁷ T. Däubler, *Hymne an Italien*, Leipzig: Insel-Verlag, 1919, S. 65.

го труда «Понятие политического». В первом издании шмиттовского трактата 1927 года политика рассматривается как специфическая «область» общественной жизни, но затем Шмитт постепенно пришел к иному подходу, расценивающему политику как диффузное и вездесущее присутствие, характеризующееся предельной степенью и интенсивностью конфликта. Иными словами, все что угодно может быть интерпретировано в соответствии с линиями простовостояния Друга-Врага, ибо все что угодно – экономика, культура, идеология, закон – может стать и оставаться ареной политики так долго, как долго конфликт в соответствующей области будет обладать предельной остротой. Таким образом, политика есть не специфическая область социальной жизни, но универсальный способ существования, отмеченный радикальной интенсивностью конфликта и борьбы. Политика, указывает Шмитт, есть «самый интенсивный и крайний антагонизм, и любой конкретный антагонизм становится тем более политическим, чем плотнее он сближается с крайней точкой, точкой группирования Друзей-Врагов»³⁸.

Враг, хотя и не обязательно нравственно злой или эстетически уродливый, является при этом «другим, чужаком, и для его природы достаточно того, что он особо интенсивным образом является кем-то *экзистенциально* отличным и чуждым, так что в крайнем случае с ним возможны любые конфликты»³⁹ (курсив автора статьи). Подобно кожевской паре «Господин-Раб», шмиттовские Друг и Враг также несут на себе оттенок некоторого экзистенциалистского допущения в отношении родовых особенностей человеческой природы. Шмиттовская пара «Друг-Враг» есть продукт специфической философской антропологии. Несколько прямолинейно выдвигаемое, однако без использования чужих слов, шмиттовское различие Друга-Врага покоится на допущении изначально злой человеческой природы. «Все подлинные политические теории, - пишет он, - предполагают, что человек зол, то есть в любом случае подразумевается, что он не беспроблемен, но, напротив, опасен и динамичен»⁴⁰, и основополагающей характеристикой политической жизни является, равным образом, вражда.

³⁸ C. Schmitt, *The Concept of the Political*, Trans. G. Schwa., Chicago: U of Chicago P, 1996, p. 29.

³⁹ Там же. - С. 27.

⁴⁰ Там же. - С. 61.

Обратите внимание, что Шмитт говорит не только о том, что человек опасен – Гоббс обладает неоспоримо более авторитетным преимуществом по этому заявлению – но также и о том, что человек динамичен. Однако вместо того, чтобы углубить эту последнюю характеристику, Шмитт предпочитает одомашнить динамическую природу человека, вписав его в более устойчивые, хотя равным образом мобильные и протяженные, коллективные тела социальных групп и наций, ни одна из которых не может быть постоянным врагом в отношении любой другой нации или группы. Государство есть решающее политическое тело, согласно Шмитту этого периода своей эволюции, ибо ему одному принадлежит право *ius belli*, право вести войну. Никакое другое тело в пределах общества не может определить Врага и не обладает средствами вести вооруженную битву против такого Врага. Соперничающие социальные группы, политические объединения и партии могут существовать в пределах государства постольку, поскольку они не становятся серьезной опасностью для установленного политического и законного порядка. Если это происходит, и особенно если неповиновение доводится до крайней степени, государство должно определить свой враг: *Staatsfeind*. Здесь Шмитт имеет в виду группы, стремящиеся к разрушению существующей системы, или тех, кто в конфликтах с другими группами угрожает ввергнуть нацию во внутреннюю неразбериху. Однако если внутренние антагонизмы Друг-Враг стали столь напряженными, что привели к вооруженному конфликту между группами, государство перестает быть решающим политическим телом. Результатом может оказаться гражданская война, в которой каждая группа будет по-своему различать Врага-Друга и выживание государства окажется под вопросом. Таким образом различие Друга-Врага может материализоваться либо в войне между нациями-государствами, либо в гражданской войне внутри одной нации-государства. «Исчезни такое различие, и политическая жизнь исчезнет как таковая»⁴¹.

Поскольку Шмитт отошел в тень, после того как понял, следом за внутренней нацистской кампанией против него (1936) и особенно после окончания войны и надвигающейся денацификации, что он не успел бы добиться реальной политической власти, его видение взаимоотношения Друга-

⁴¹ Там же. - С. 51.

Врага эволюционировало в несколько ином направлении. Шмитт сохранил веру в не подлежащую пересмотру необходимость различения этих двух категорий, но постепенно стал осознавать насколько трудно локализовать Врага в мире, управляемом скорее уже альянсами и «обширными территориями» (*Grossräume*) – понятие, к которому я вернусь в заключительной части статьи, чем отчетливо идентифицируемыми национальными государствами. В беседе с Иоахимом Шикелем, названной *A Conversation on the Partisan* («Беседа о партизане»), записанной в 1969-м и впервые опубликованной в 1970 году, Шмитт анализирует партизанские войны на – чаще всего – колонизированных территориях и приходит к выводу, что партизанская армия, в отличие от обычной армии нации-государства, нерегулярна, сверхмобильна, локальна и именно по этой причине – вездесуща. Партизана труднее распознать и, следовательно, труднее с ним бороться. Он является другим *Gestalt* Врага, заставляющим думать о новом веке, где в новом мире нарождающейся глобализации традиционное различие Друга-Врага менее устойчиво и более широко по спектру, оставаясь при этом как всегда антагонистичным.

Не смотря на готовность Шмитта осознать меняющуюся природу противостояния между Другом и Врагом, он оставался твердо убежденным в своей вере, что такое противостояние не может быть отменено в диалектическом синтезе истории. В отличие от Кожева, он вовсе не рассматривал возможности конца истории, и даже малейшая перспектива подобного представлялась ему ужасающей и мучительной. Отсюда шмиттовское беспокойство по поводу диалектики и его двойственное отношение к Гегелю. С одной стороны, он питал глубокое уважение к Гегелю как теоретика государства и диалектики⁴², с другой стороны, Шмитт был искренне подавлен, обнаружив в Гегеле мыслителя с мощным

⁴² Больше об этом см.: R. Mehring, *Pathetisches Denken. Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie*, Berlin: Duncker und Humblot, 1989. См. также многочисленные положительные ссылки Шмитта на Lukács как мыслителя, сдвигающего влево осмысление гегелевской диалектики, одна из таких ссылок имеется во фрагменте 1931 года о Гегеле и Марксе: C. Schmitt, "Hegel und Marx" // *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, P. Tommissen (Hrsg.), Vol. 4, Berlin: Duncker und Humblot, 1994, S. 52. Полную библиографию исследований о Шмитте и гегелевской традиции см. в редакторских примечаниях Томмиссена к этому фрагменту.

импульсом к конечному упразднению борьбы и политического конфликта. Конец истории в абсолютном совершенстве Духа был чуждой для Шмитта перспективой, и он противостоял ей от начала до конца.

Поэтому вовсе не удивительно, что одним из центральных моментов его диалога – и в конечном счете разногласий – с Кожевым было значение Гегеля для политической философии, опирающейся на различение Друга-Врага. 14 декабря 1955 года Шмитт спрашивает Кожева о подлинном значении «врага» в гегелевской «Феноменологии»: «Может ли вообще существовать враг у Гегеля, учитывая, что он, этот враг, является либо необходимой переходной стадией отрицания, либо пустотой (*nichtig*), не заполненной содержанием?»⁴³. На этот драматически поставленный и почти риторический вопрос был дан предсказуемо спокойный ответ Кожева 4 января 1956 года: «„Может ли вообще существовать враг у Гегеля?“ - спрашиваете Вы. - Как всегда: и да, и нет. Да – поскольку и пока длится борьба за признание, то есть история. Мировая история есть история вражды между людьми... Нет – поскольку и как только история (борьба за признание) „сдается внаем“ абсолютному знанию»⁴⁴.

Что более важно, в своем письме Шмитт отмечает, что и Гегель и Дойблер, говоря о возникновении и возможной материализации Врага, употребляют немецкое слово *Gestalt*. Фактически, помимо этого наводящего на размышления и предположительно существенного употребления *Gestalt*, между Гегелем и Даублером в этом отношении очень мало общего, притом что гегелевская мысль всецело вдохновлена желанием раскрыть механизм, посредством которого наивное самосознание становится разумом, разрушающим свою собственную наивность и совершающим, таким образом, по словам Гегеля, *Selbstabtung*⁴⁵. В английском издании книги Мейера *Die Lehre Carl Schmitts*, где впервые приводится эта часть письма, *Gestalt* переводится как «фигура» (личность). Немецкое слово *Gestalt* подчеркивает одновременно моменты воплощения и формы. Таким образом оно напоминает о плоти

⁴³ P. Tommissen, op.cit., S. 113.

⁴⁴ Там же. - С. 115.

⁴⁵ Гегелевское предложение, которое Шмитт приводит не полностью, выглядит так: *Darin ist aber nun der Feind in seiner eigensten Gestalt aufgefunden.* G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, G. Lasson (Hrsg.), Leipzig: Felix Meiner, 1921, S. 147.

и осязаемости: во Врага мы вкладываем и воплощаем в нем наши сомнения в отношении самих себя. Эту богатую и в любом случае новаторскую интерпретацию Врага мы можем обнаружить уже в 1950 году в Шмиттовском *Ex captivitate salus*:

Итак, я спрашиваю себя: кто же тогда вообще может быть моим врагом? При том, таким образом, что я должен был признать его врагом и даже должен признать факт, что и он тоже признает меня таким. В этом взаимном признании признания сосредоточено все величие концепции (*die Grosse des Begriffs*)...

Кого я вообще могу распознать как своего врага? Очевидно, только того, кто может поставить под вопрос меня самого. А кто может на самом деле поставить меня под вопрос? Только я сам. Или мой брат. Другой оказывается моим братом. И брат оказывается моим врагом. У Адама и Евы было два сына, Авель и Каин. Так начинается история человечества. Вот как выглядит отец всех вещей⁴⁶.

В 1938 году, когда Шмитт написал дополнительный экскурс к «Понятию политического», озаглавленный *On the relation of the concepts war and enemy* («О взаимоотношении концепций войны и врага») (не включенный в английское издание книги), он настаивал на том, что именно концепция дружбы (а не вражды) фактически произошла из близости семейной жизни и кровных уз⁴⁷. Шмитт приводит примеры на различных иностранных языках – по иронии судьбы (псевдо)этимология была одной из пожизненных страстей этого неисправимого противника романтизма – чтобы высказать мысль о том, что слово «враг» можно извлечь из «друга», что на самом деле он является ни чем большим, чем отрицательной формой «друга»⁴⁸. В 1950-х годах он очевидно пришел к более качественному и тонкому пониманию этих отношений. Друг и Враг и в самом деле помещаются им в близость родства, но момент первенства глубоко переосмыслен: наше вхождение в бытие непосредственно включает в себя и вопрос о нашем собственном тождестве и таким образом порождает вопрос о

⁴⁶ C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Cologne: Greven, 1950, S. 89.

⁴⁷ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. 6th edn. Berlin: Duncker und Humblot, 1996, S. 104. О происхождении дискурса дружбы в античном дискурсе родства в античной древности см. также: J. Derrida, *Politics of Friendship*, Trans. G. Collins, London and New York: Verso, 1997, особенно главу четвертую.

⁴⁸ C. Schmitt, *Der Begriff...*, op. cit., S. 105.

Другом – в образе, или в *Gestalt* Врага. Таким образом, Друг и Враг рождаются одновременно, в акте рождения они появляются из одной утробы, и нет никакой демаркационной линии, которая может отныне их четко разделить. И позже, в 1960-х годах, мы видим, как этимологическая игривость Шмитта подвигает его к еще прямо противоположному результату. В тексте «Понятия политического» 1963 года появляются некоторые вновь добавленные пояснения к вышеупомянутому экскурсу (все так же опущенному в английском издании); в них Шмитт постулирует как не вполне «невероятное», как он выражается, то, что «друг» (*Freund*) может фактически происходить от «врага» (*Feind*), посредством включения вставного «р»⁴⁹. Филологическая экстравагантность этого утверждения не может затенить его глубинный смысл: подлинное основание политики – это Враг. Только на основе его изначальной негативности могут быть выстроены сети политических взаимоотношений и действий. Эти две черты шмиттовской мысли – сомнение в возможности новизны и первенства при описании отношения Друга-Врага и попытка постулировать Врага в качестве первичного двигателя политики – так и не пришли к окончательному примирению в его творчестве.

Таким образом, мы можем наблюдать глубокую эволюцию шмиттовской концепции противостояния Друга-Врага на протяжении более 30 лет. 31 мая 1970 года, в возрасте 81 года, заново формулируя вопрос о первенстве и происхождении, он все же приходит к решению, бросающему страстный вызов традиции картезианской рациональности. В высшей мере поучительно видеть, как Шмитт отворачивается от классической буржуазной веры в тождество Я, основанного на ничем несмутимым процессе порождения и утверждения Я самим актом думания. Пожалуй, Шмитт переворачивает эту веру. Развивая далее – и радикализируя – предмет своей статьи 1957 года о Хансе Фрейере, где он пытается придать картезианской линии экзистенциалистский поворот⁵⁰, Шмитт теперь утверждает:

⁴⁹ Там же. – С. 124.

⁵⁰ *Hier konkretisiert sich der einfache kartesianische Satz: Ich denke, also bin ich, und nimmt existentialistische Züge an, bis er sich schließlich zu der situationsgemäßen Aussage verdeutlicht: Ich denke, also habe ich Feinde; ich habe Feinde, also bin ich.* (С. Schmitt, *Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag* // „Christ und Welt“, 10.30 (25 Juli 1957), S. 2.). Здесь простой декартовский тезис «Я мыслю, значит я существую» обретает экзистенциалистские черты и в

Я думаю, *ибо* у меня есть враги. Я думаю, стало быть я *не* (я *не несомненен*), *ибо* мне угрожают мне подобные. Я думаю о себе, стало быть я двойственен, - я и который/о ком (или о чем) я думаю (*das/der Gedachte*). Я думаю, *следовательно*, Я имею врагов. Враг *возникает* из того факта, что я его сознаваю; я порождаю его, как Бог Отец порождает Бога Сына. Я думаю о моем враге, стало быть, мы уже не двое, но одно - или одна личность (*Eins oder Einer*). Мышление враждует (*Denken feindet*), враги думают - ergo existant qualitate qua hostes⁵¹.

Требует особого внимания вне возможностей этой статьи тот факт, что, несмотря на свою глубокую сдержанность в отношении Хайдеггера, Шмитт использует здесь предположительно смутную и фактически неперевожимую вербальную деривацию а-ля Хайдеггер (*Denken feindet*), дабы придать своему утверждению о неуловимом и, в конечном счете, неидентифицируемом статусе Я обусловленном силой мысли, производит раскол и неуверенность внутри думающего субъекта. Таким образом шмиттовские Друг и Враг, даже в большей степени, чем кожевские Господин и Раб, эволюционируют со временем к разрушению симметрии взаимного постулирования. Враг перерастает рамки противостояния и становится конструктивным *conditio sine qua non* всякого тождества: никто не может описывать свое Я изначально ни как друга, ни даже как друга собственного Я, ибо это самое Я как таковое еще не существует. Его вхождение в бытие подчинено конструктивной роли врага: «...Я должен вступить в борьбу с ним (*mit ihm kämpfend auseinandersetzen*), чтобы достичь своей собственной меры, своего собственного предела, своей собственной фигуры (*Gestalt*)»⁵². Обратите внимание на крутое изменение шмиттовского раннего употребления *Gestalt*: оно продвинулось от обозначения потенциальной материальности врага, как в дойблеровской *Sang an Palermo*, к обозначению равным образом потенциальной материальности Я, которой надлежит быть завоеванной в основополагающей борьбе с врагом. С этим утверждением Шмитт покидал век современности (*modernity*) и постепенно приходил к более тонченному взгляду на диалектику Я и Другого. Именно

конечном счете доводится до отчетливо ситуативного утверждения «Я мыслю, значит у меня есть враги; у меня есть враги, значит я существую»).

⁵¹ J. Schickel, *Gespräche mit Carl Schmitt*, Berlin: Merve Verlag, 1993, S. 71.

⁵² C. Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, 4th edn. Berlin: Duncker und Humblot, 1995, S. 87-88.

этому более тревожному и менее твердолинейному, но также и более утонченному Шмитту должен был воздать должное и отвести больше места Деррида в по-своему значительном пересмотре концепций Врага и Друга, Я и Другого в *Politics of the Friendship* («Политике дружбы»). Когда Спивак утверждает, что «концепция Друга не является (простой) противоположностью концепции Врага»⁵³, это не может рассматриваться только как результат деконструктивной работы Дерриды, разрушившей изначальную симметрию обеих концепций; это скорее результат собственного развития Шмитта как мыслителя.

Таким образом, мы начинаем оценивать тот факт, что и для Кожева, и для Шмитта размышления о современности означали прежде всего ответ на вопрос об онтологическом статусе Я в его взаимоотношении с Другим. Господин и Раб, Друг и Враг представляют собой два различных строя, в которых это фундаментальное взаимоотношение проявляет себя. Характерно, что обе эти оппозиции выстроены как бинарные, хотя и изменчивые, обусловленные и гибкие. Но при сохранении этой несомненной особенности философской мысли о классической современности, обе они заключают в себе невозможность, типичную для поздней современности (*modernity*), постулировать абсолютное и самодостаточное Я. Я, скорее, формируется либо актом желания желаний Другого либо самоотчуждающим актом думания, в котором мысль о себе внедряет Другого как часть Я. По этой причине ни один из элементов пар Господина-Раба и Друга-Врага не может, в свою очередь, быть тождественным Я или постулироваться как тотальное Я (*the self*). Они остаются его акцидентными разновидностями, тяготеющими в разной степени к Другому.

Однако наиболее существенное различие между этими двумя строями мысли лежит, как мне кажется, в следующем. В кожевском сценарии напряженность между двумя элементами оппозиции может найти разрешение в истории, где происходит отождествление Господина и Раба с проигравшим и победителем и каждому из них отводится специфический моральный потенциал. Но это совсем не так в отношении шмиттовского утверждения. В отличие от конфликта между Господином и Рабом, напряжение между Другом и Врагом не

⁵³ G.C. Spivak, *Schmitt and Poststructuralism. A Response* // "Cardozo Law Review", 21.5-6 (2000), p. 1725.

ожидается на допущении полного диалектического оборота или отмены в потоке истории, так же как Друг и Враг ни в коем случае не несут в себе никакой моральной нагрузки. Конфигурации политической дружбы и вражды выказывают гораздо более гибкое противостояние этих двух членов оппозиции, гораздо менее разрешимое в терминах философии истории или морали.

Именно эта неразрешимость антагонизма Друга-Врага и характеризует, по большому счету, радикальное различие шмиттовского подхода к зарождающемуся в десятилетия после II мировой войны процессу глобализации. Для Кожева глобализация представляется естественным последствием схождения обоих блоков в «холодной войне» или, как выразился Кожев, с его неизменным чувством иронии, в письме Шмитту от 11 июля 1955 года: «Для меня шляпа ковбоя Молотова – символ будущего»⁵⁴. Глобализация торжествующе шествует вслед за истощением истории, это происходит с финальными вздохами исторического двигателя. Иными словами, глобализация есть окончательная доказательство и подтверждение конца истории. В этих новых условиях мир не может уже пребывать поделенным на колониальные ломтики, борьба и соревнование за приобретение новых территорий предполагаются оставленными позади цивилизованным западным миром, который якобы великодушно соглашается на процесс политической деколонизации как на неизбежное следствие растущей однородности мира, приближающегося к концу истории.

Кожевская вера в то, что такой конец неизбежен, опирается на признание факта, что основной инструмент политики – государство – умерло. И Кожев, и Шмитт с готовностью соглашаются с упадком государства: «С 'государством' покончено, это правда; это смертное божество умерло, и в этом невозможно что-либо изменить», – написал Кожеву покорившийся Шмитт в 1955 году тоном резигнации⁵⁵. Но, в отличие от Кожева, Шмитт, как я указывал ранее, не сделал из этого вывода, что история подходит к концу. Далеко не так. Возвращаясь к концепции «обширного пространства» (*Grossraum*), которую он выработывал еще с 1938 года, Шмитт настаивает на том, что биполярная структура мира будет в конечном счете

⁵⁴ P. Tommissen, op. cit., S. 110.

⁵⁵ Там же. – С. 108.

вытеснена возвращением к подлинному политическому плюрализму, основанному на существовании множества жизнеспособных *Grossraume*. Шмитт развивает этот тезис во многих статьях после II мировой войны, но свою наиболее зрелую форму он принимает в 1955 году в его статье в *Festschrift* в честь Эрнста Юнгера⁵⁶, где он говорил, что дуализм Запада и Востока, капитализма и коммунизма возвращается к исходному разделению суши и моря. В этом тексте, возможно лучшем геософском эссе Шмитта после войны, он силился обрисовать контуры мира, который уже не живет во власти двух супердержав, но движется вместо этого к подающему надежды строю полицентризма. Фактической движущей силой политики является уже не национальное государство, даже государство-супердержава, а скорее возрожденный *Grossraum*, преждевременно похороненный под бульжниками II мировой войны. Как выразился Шмитт в вышеупомянутом письме к Кожеву, соревновательный плюрализм таких *Grossraum* гарантирует «значительную вражду» (*eine sinnvolle Feindschaft*), которая и обеспечит постоянную «жизнеспособность истории» (*Geschichtsfähigkeit*)⁵⁷. Даже глобальный масштаб технологического прогресса, как предполагал Шмитт позже, не сможет полностью стереть вражду. Технология, как заявлял Шмитт в одном более позднем эссе, отдающем ароматом и направленностью послевоенных германских споров о технологии, только перемещает источник вражды от военного и политического соревнования в область отношений человека с окружающей средой: поскольку люди применяют к Земле чрезвычайную технологическую мощь, они в конечном счете станут врагами самим себе⁵⁸.

Таким образом, становится ясно, что ко времени кожевского приезда в январе 1957 года для прочтения лекции в Дюссельдорфе он хорошо понимал свое фундаментальное расхождение со Шмиттом по поводу тезиса о конце истории. На рассвете постколониализма и глобализации Кожев и Шмитт совершенно различным образом видели смысл надвигающихся событий. В дюссельдорфской лекции Кожев

⁵⁶ C. Schmitt, "Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West. Bemerkungen zu Ernst Jüngers Schrift: *Der Gordische Knoten*." // A. Mohler (Hrsg.), *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt: Klostermann, 1955, S. 135-167.

⁵⁷ P. Tommissen, op. cit., S. 109.

⁵⁸ C. Schmitt, *Von der TV-Demokratie. Die Aggressivität des Fortschritts* // „Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt“ 26 (28 June 1970), S. 8.

сформулировал идею о «дающем капитализме», который вкладывает капитал сегодня во избежание сиюминутных опасных эксцессов экономического колониализма и ради создания рынка потребителей в завтрашнем дне. Бедные клиенты, предостерегал он, означают «плохих клиентов и даже опасных клиентов»⁵⁹. Кожев был реально озабочен тем, как «цивилизовать» и сделать более приемлемыми и менее разрушительными методы экономического колониализма, явно выжившего после упадка колониализма политического. Он искал решение в модели капитализма Форда, который показался Кожеву усиленным, в усмирении пролетариата предоставлением ему более высокого жизненного уровня. Именно такого курса действий должен был теперь придерживаться капитализм, если экономический колониализм с человеческим лицом хотел обеспечить себе место в Третьем мире. Прибавочная стоимость, которую забирает правая рука, должна быть возвращена или, точнее, инвестирована левой рукой. Век «захвата» таким образом завершился, уступив место политике экономического смягчения, проводимой Западом как единственным центром мирового господства. Захватывающе видеть, как Кожев подыскивает соответствующий термин для новой, «дающей» формы капитализма. Действительно, «постколониализм» очень хорошо подходил бы на эту роль. Но даже в отсутствие подходящего термина Кожев торжественно провозглашает «дающий» капитализм «законом сегодняшнего мира... номосом земли Запада»⁶⁰. «Номос земли» был, конечно, очевидной ссылкой на хорошо известную книгу Шмитта 1950 года и, таким образом, еще одним свидетельством продолжающейся полемики между ними. Ответ Шмитта пришел осенью того же года (1957), когда он подготовил к изданию свои *Verfassungsrechtliche Aufsätze*. Шмитт включил туда и свое эссе "*Nehmen/Teilen/Weiden*" (1953), с которым Кожев, согласно его письму от 2 мая 1955 года, ознакомился в том же году. Теперь Шмитт добавил к тексту статьи свои возражения против кожевской теории о «дающем»

⁵⁹ A. Kojève, "Kolonialismus in europäischer Sicht", P. Tommissen (Hrsg.) // *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, P. Tommissen (Hrsg.), Vol. 6. Berlin: Duncker und Humblot, 1998, S. 139.

⁶⁰ Там же. - С. 135.

капитализме. Лишь Бог, говорит он в заключение, может давать, ничего изначально не отнимая⁶¹.

Тот факт, что Бог мог послужить для конечного опровержения того, что воспринималось Шмиттом как фальшивое притязание и опасная доктрина, есть подходящее напоминание о большом значении, которое он придавал этим дебатам. Исходя из глубокого взаимного уважения, увлечения обоим Гегелем и согласия по поводу неизбежного упадка государства в послевоенной политике, Кожев и Шмитт предложили каждый свое собственное видение строя современности и свои собственные, непримиримые друг с другом, повестку дня и прогнозы для мира, рождающегося после медленного воздвижения занавеса «холодной войны». Оба они отстаивали современность (*modernity*), но лишь Кожев охватывал идею глобализации как неизбежность, которую надлежало скорее приветствовать и защищать, чем оплакивать. Шмитт же оставался отчужденным и отстраненным от перспектив становящегося однородным мира. Для него идея такого мира была тревожным последствием ослабления способности человечества бороться с процессом «нейтрализации», в котором политика была готова исчезнуть, как исчезли экзистенциальные столпы социального действия⁶².

⁶¹ C. Schmitt, "Nehmen/Teilen/Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom *Nomos* her richtig zu stellen" // C. Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, 3rd edn. Berlin: Duncker und Humblot, 1985, S. 504. В этом тексте Шмитт заручается поддержкой «Капитала» Маркса (глава 24) и гетевского *Lehrgespräch*, чтобы доказать, что в конечном счете *Das Odium des Kolonialismus, das heute die europäischen Völker trifft, ist das Odium des Nehmens* (С. 503).

⁶² Я благодарен Малькому Боуи (Malcolm Bowie) за возможность представить более раннюю версию этой статьи на семинаре современных французских исследований в Ол Соулз Колледже в Оксфорде (All Souls College, Oxford). Исследования в рамках окончательной версии финансировались грантом Ланкастерского университета (Lancaster University Grant MOA 7605).

капитализме. Лишь Бог, говорит он в заключение, может давать, ничего изначально не отнимая⁶¹.

Тот факт, что Бог мог послужить для конечного опровержения того, что воспринималось Шмиттом как фальшивое притязание и опасная доктрина, есть подходящее напоминание о большом значении, которое он придавал этим дебатам. Исходя из глубокого взаимного уважения, увлечения обоим Гегелем и согласия по поводу неизбежного упадка государства в послевоенной политике, Кожев и Шмитт предложили каждый свое собственное видение строя современности и свои собственные, непримиримые друг с другом, повестку дня и прогнозы для мира, рождающегося после медленного воздвижения занавеса «холодной войны». Оба они отстаивали современность (*modernity*), но лишь Кожев охватывал идею глобализации как неизбежность, которую надлежало скорее приветствовать и защищать, чем оплакивать. Шмитт же оставался отчужденным и отстраненным от перспектив становящегося однородным мира. Для него идея такого мира была тревожным последствием ослабления способности человечества бороться с процессом «нейтрализации», в котором политика была готова исчезнуть, как исчезли экзистенциальные столпы социального действия⁶².

⁶¹ C. Schmitt, "Nehmen/Teilen/Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom *Nomos* her richtig zu stellen" // C. Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, 3rd edn. Berlin: Duncker und Humblot, 1985, S. 504. В этом тексте Шмитт заручается поддержкой «Капитала» Маркса (глава 24) и гетевского *Lehrgespräch*, чтобы доказать, что в конечном счете *Das Odium des Kolonialismus, das heute die europäischen Völker trifft, ist das Odium des Nehmens* (С. 503).

⁶² Я благодарен Малькому Боуи (Malcolm Bowie) за возможность представить более раннюю версию этой статьи на семинаре современных французских исследований в Ол Соулз Колледже в Оксфорде (All Souls College, Oxford). Исследования в рамках окончательной версии финансировались грантом Ланкастерского университета (Lancaster University Grant MOA 7605).