

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему: **«Георг Гегель і Луї Альтюссер: суперечка про історичну
діалектику»**

Виконав: студент 4-го року навчання,
Спеціальність: 033 Філософія
Войтенко Арсеній Сергійович

Керівник: Козловський Віктор Петрович,
доктор філософських наук, доцент

Рецензент _____
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена
з оцінкою «_____»
Секретар ЕК _____
«_____» _____ 2026 р.

Київ – 2026

ЗМІСТ

ВСТУП	3–7
РОЗДІЛ I. РАННІЙ АЛЬТЮССЕР ЯК ГЕГЕЛЬЯНЕЦЬ	8–21
1.1. Луї Альтюссер та філософський пейзаж післявоєнної Франції....	8
1.2. Альтюссер як захисник гегелівської спадщини	12
1.3. Перехід від гегельянства до марксизму	18
РОЗДІЛ II. ЗРІЛИЙ АЛЬТЮССЕР	22–35
2.1. Епістемологічний розрив як категорія антигегельянства	22
2.2. Наддетермінація як категорія антигегельянства	26
2.3. Антигуманізм як категорія антигегельянства	30
РОЗДІЛ III. ПІЗНІЙ АЛЬТЮССЕР	36–43
3.1. Алеаторний поворот і його логіка.....	34
3.2. Трансформація поняття «порожнеча»	37
3.3. Гегель як частина Альтюссера	40
ВИСНОВКИ	44–45
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	45–47

ВСТУП

Актуальність дослідження зумовлена потребою в аналізі та перегляді філософського спадку Луї Альтюссера в сучасному західному та вітчизняному історико-філософському й філософському дискурсі. Спалах інтересу до Луї Альтюссера як відомого та впливового мислителя припадає на 1960-ті, початок 1970-х років XX століття, коли у Франції та інших країнах Західної Європи особливо поширеними були новітні інтерпретації Маркса крізь призму його ранніх робіт. На цьому політичному тлі оригінальне – «альтюссеріанське» – тлумачення автора «Капіталу» набуло особливого значення в колах французьких інтелектуалів і радикальних студентів та зрештою стало частиною академічного життя. Упродовж наступних десятиліть роль марксистської філософії в суспільному житті суттєво зменшилася, а разом із цим значення Альтюссера звелось до певного періоду його життя і філософування, обмежившись кількома опублікованими працями.

Втім, практично нерозробленим залишається філософський доробок Альтюссера, створений до та після його «зіркового» періоду 1960-х років. Альтюссер часто поставав як мислитель, редукований до ролі апологета «сталіністських» чи «ревізійністських» тенденцій; при цьому його попередня й подальша теоретична робота нерідко майже повністю ігнорувалася. Це було зумовлено, зокрема, об'єктивними факторами: мислитель часто «писав у стіл» і не публікував свої оригінальні тексти, чи то через потенційну цензуру з боку Французької комуністичної партії, чи то через неоднозначні оцінки його оточення. Зрештою, після смерті філософа дослідникам стали доступні неопубліковані тексти Альтюссера, які по-новому відкривають його для академічного середовища. Парадоксальним чином Альтюссер – це автор, який публікується і дотепер, навіть після власної смерті, і чиї роботи ще очікують на свій аналіз та рецепцію.

Зважаючи на викладене, актуальність дослідження полягає у необхідності переосмислення усталених підходів до філософії Альтюссера, зокрема в контексті його гегельянського минулого, а також його боротьби з гуманістичним «гегельянством» у 1960-х роках XX століття.

Об'єктом дослідження є роль і вплив гегелівської філософії у теоретико-філософських працях Луї Альтюссера.

Предметом дослідження виступають трансформація та стійкість гегелівської спадщини в інтелектуальній зміні Луї Альтюссера.

Мета дослідження полягає у комплексному аналізі інтелектуальної траєкторії Луї Альтюссера крізь призму його безперервного діалогу з гегелівською філософією – від початкового етапу натхнення неогегельянськими категоріями до спроби радикального епістемологічного розриву та подальшого переосмислення діалектики в межах алеаторного матеріалізму.

Стан наукової розробки теми перебуває на задовільному рівні в західних освітніх структурах: такі автори як Франсуа Матерон, Річард Блок, Ердінч Ердем досліджують інтелектуальну взаємодію гегелівської та альтюсеріанської філософії, проте роблять це по-різну та у відмінних одне від одного аспектах. У той же час тема практично не розроблена у вітчизняному історико-філософському дискурсі.

Структура роботи. Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Кожен розділ містить свої підрозділи для більш детального аналізу окремих складових філософської системи й зміни думки Луї Альтюссера

У першому розділі розглядається формування філософської позиції Луї Альтюссера в контексті його раннього звернення до гегелівської традиції. Другий розділ присвячений аналізу критики гегельянства та становленню власної теоретичної позиції мислителя в межах марксистської філософії. У третьому розділі досліджується пізній етап творчості

Альтюссера, зокрема концепція алеаторного матеріалізму та її співвідношення з гегелівською спадщиною.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Основу дослідження становлять історико-філософський, герменевтичний, порівняльний та структурно-аналітичний підходи. Історико-філософський метод дозволяє простежити еволюцію поглядів Луї Альтюссера в контексті європейської філософії XX століття. Герменевтичний підхід застосовується для інтерпретації його текстів і виявлення смислових зв'язків із гегелівською традицією. Порівняльний метод дає змогу зіставити філософські позиції Альтюссера та Гегеля, зокрема щодо проблем суб'єкта, тотальності та історичного процесу. Структурно-аналітичний підхід використовується для аналізу внутрішньої логіки концепцій мислителя та ключових категорій його теорії.

Джерельна база дослідження має комплексний характер і сформована з метою всебічного висвітлення еволюції філософської думки Луї Альтюссера в контексті його діалогу з гегелівською спадщиною. Весь масив використаних джерел можна поділити на три основні групи: першоджерела (праці Л. Альтюссера та Г. Гегеля), тексти філософського контексту та критико-інтерпртаційна література.

Серед творів Георга Гегеля було обрано класичні тексти такі як «Наука логіки» (*Wissenschaft der Logik*), «Феноменологія духу» (*Phänomenologie des Geistes*), «Основи філософії права» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*), «Філософія історії» (*Philosophie der Geschichte*). Луї Альтюссера репрезентують три ключові етапи його інтелектуальної траєкторії.

Ранній період («гегелівський») представлений збіркою «The Spectre of Hegel», що містить магістерську дисертацію Альтюссера 1947 року та есеї 1940-х років. Особливе місце посідає стаття «Повертаючись до Гегеля» (1950), яка фіксує момент переходу від академічного гегельянства до

політизованого марксизму та початкову демістифікацію «трагічного Гегеля».

Зрілий період («структуралістський») опрацьовано на основі фундаментальних праць «За Маркса» (Pour Marx) та «Читати Капітал» (Lire le Capital). Саме в цих текстах розгортається проєкт «епістемологічного розриву», вводяться концепції «наддетермінації» та «структурної причинності», що спрямовані проти гегелівської телеології.

Пізній період («алеаторний») представлений збіркою пізніх праць Альтюссера «Філософія зустрічі», зокрема ключовим текстом «Підземна течія матеріалізму зустрічі», де автор формулює онтологію випадковості та повертається до гегелівської категорії порожнечі.

Другу групу джерел складають тексти, що визначали інтелектуальний ландшафт, у якому відбувалася рецепція Гегеля. Класичне системне прочитання залучено через працю Роберта Соломона «In the Spirit of Hegel», що дозволяє вибудувати контраст між Гегелем як філософом раціональної соціальної цілісності та його французькими інтерпретаціями. Специфіка французького неогегельянства реконструйована за працею Жана Валя «Нещасна свідомість у філософії Гегеля» та історико-філософськими текстами «Боротьба з тінню: суперечка щодо панлогізму в французькому сприйнятті Гегеля», «Французький Гегель: від сюрреалізму до постмодернізму», «Суб'єкти бажання» тощо.

Третю групу джерел становить сучасна дослідницька література, що забезпечує аналітичний інструментарій для осмислення альтюссерівського проєкту. Важливе значення мають праці Ердінча Ердема, який детально досліджує зв'язок Альтюссера з неогегельянством та його перехід до алеаторного матеріалізму, акцентуючи на зміні статусу «необхідності» та «випадковості». Монографія Панайотіса Сотіріса «Філософія комунізму» дозволяє розкрити політичний вимір альтюссерівської «теоретичної практики» та концепцію «зустрічі» як альтернативу гегелівському

розгортанню ідеї. Дослідження Ворена Монтага сприяли розумінню спінозистського коріння альтюссерівського антигуманізму та нової онтології порожнечі. Критичний огляд Алекса Каллінікоса «Альтюсерівський марксизм» забезпечив методологічну базу для аналізу структурної моделі марксизму та питання про завершеність епістемологічного розриву з Гегелем.

РОЗДІЛ І. РАННІЙ АЛЬТЮССЕР ЯК ГЕГЕЛЬЯНЕЦЬ

1.1. Луї Альтюссер та філософський пейзаж післявоєнної Франції

Луї Альтюссер – один із найвпливовіших марксистських мислителів ХХ століття. Його ідеї, висунуті в 1960-х роках, привернули значну увагу, оскільки пропонували нове осмислення марксизму та водночас надавали йому філософської й наукової легітимності, що спричинило широкі дискусії у всьому світі. З усім тим Луї Альтюссер пройшов довгий шлях власного інтелектуального становлення: вихований у релігійній родині, філософ зазнав значного впливу викладачів із виразно католицькими переконаннями. Його зацікавлення католицизмом і участь у відповідних організаціях зберігалися навіть після вступу до Комуністичної партії у 1948 році й тривали надалі. Попри те, що він залишався залученим до католицьких спільнот і ототожнював себе з християнством, повоєнні рухи, з якими він взаємодівав, мали ліве політичне спрямування. В інтелектуальному плані це привело його до спроб поєднати християнські ідеї з ширшим філософським обґрунтуванням, зокрема марксистського штибу. Водночас під час навчання у Вищій нормальній школі найбільше його захоплював німецький ідеалізм ХІХ століття – інтерес, який він поділяв із багатьма французькими інтелектуалами того часу.

Важливим у цьому контексті є те, що можливості взаємодіяти з німецьким ідеалізмом та, зокрема, філософією Гегеля, у Франції суттєво залежали від історичного та політичного контексту. Перша світова війна стала причиною взаємного санкціонування Німеччини та Франції, зачепило це й інтелектуальне середовище. Конфлікт двох імперій створив непереборні на той час проблеми з обміном знанням, тоді як довгий час Георг Вільгельм Фрідріх Гегель мислився як філософ пруської державності, що унеможливлювало його якісні рецепції у воєнній та повоєнній Франції.

Дослідник П'єтро Терці у своїй праці «Боротьба з тінню» зауважує, що інтелектуальний опір гегельянству у Франції початку ХХ століття був зумовлений, зокрема, так званою «суперечкою про панлогізм», у межах якої Гегеля сприймали як архітектора детерміністичної системи, що повністю поглинає індивідуальну свободу та випадковість під тиском залізної логіки Поняття. Для французької думки того часу гегелівська система поставала такою, де все дійсне є не просто розумним, а наперед визначеним загальною схемою. Це створювало образ Гегеля як «філософа-деспота», чия діалектика не залишає місця для суб'єктивної ініціативи (Terzi, 2018, р. 3).

Крім того, до 1930-х років у французьких університетах панувало неокантіанство, зокрема Леона Брюншвіка, що зводило філософію лишень до теорії епістемології. Водночас у цей час стається притік нових кадрів, відірваних від консерватизму та панівної догми академічного середовища, що також ознаменувало пошук нових способів осмислення реальності, що призвело до імпорту німецької феноменології, а разом з тим – відродження інтересу до Гегеля (Roth, 1988, р. 23).

Утім, коли ми говоримо про французькі переклади Гегеля, варто одразу зробити застереження, яке для самої історії філософії вже стало банальністю, але без якого неможливо зрозуміти ані раннього Альтюссера, ані його подальший розрив із гегельянством: французи винайшли Гегеля вдруге. Як зазначає Брюс Бо у дослідженні «Французький Гегель», цей період позначений радикальним відходом від канонічного прочитання Гегеля як мислителя сухої «Логіки» та офіційного системного панлогізму, що домінував у ХІХ столітті. Натомість французька думка здійснила переорієнтацію на «Феноменологію духу», перетворивши її на фундамент для нових антропологічних та екзистенційних пошуків (Vaugh, 2003, р. 5). Гегель, якого читали в Сорбонні й на вулиці Ульм у тридцятих, був майже невідомим для того, хто звик до німецького професора систем – до

Гегеля енциклопедій, логіки як самопороджувального поняття, держави як «дійсності моральної ідеї». Саме проти цього образу – образу, який по суті був карикатурою, зробленою позитивістською третьою республікою задля того, щоб тримати німецький ідеалізм на безпечній відстані – і повстало покоління Валя, Кожева й Іпполіта.

Центральною фігурою, яка ініціювала цей зсув, став Жан Валь. Його праця «Нещасна свідомість у філософії Гегеля» (1929) деконструювала образ Гегеля як теоретика завершеної Системи. Валь стверджував, що за логічними формулами ховається трагічний релігійно-романтичний досвід. Філософ зробив жест, який тоді був майже єретичним за своїм характером: він прочитав «Феноменологію духу» з кінця – і не з її тріумфальної вершини абсолютного знання, а з її темного серця. Для Валя справжній Гегель захований не в логіці, а у фрагменті про нещасну свідомість: у свідомості, яка усвідомила свою розколотість; яка не може ані повернутися до наївної єдності з собою, ані досягти остаточного примирення. Саме ця нещасна свідомість, за Валем, і є пружиною всього гегелівського руху, тоді як усе інше – її раціоналізація, її пізніша, майже захисна обробка. Варто розуміти, що це було нове прочитання, без якого згодом не з'явилися б ані сартрівська «Буття і ніщо», ані лаканівська теорія суб'єкта, ані, врешті, Альтюссєрова концепція вічної неповноти матеріалістичної філософії.

Паралельно з екзистенційним прочитанням Валя розвивалася антропологічна лінія Александра Кожева. Його знамениті лекції в Школі вищих студій (1933–1939) відвідували Лакан, Мерло-Понті, Батай, Арон, Кєно – тобто практично вся майбутня французька філософська сцена. І там, у цьому майже окультному середовищі, Кожев робив те, чого раніше з Гегелем не робив ніхто: він читав «Феноменологію» як антропологічну трагедію, головними героями якої є Пан і Раб, Бажання і Визнання, Смерть і Праця. Як аналізує Джудіт Батлер у праці «Суб'єкти бажання», Кожев

представив Гегеля як теоретика Суб'єкта Бажання. У цій інтерпретації історія є результатом людської діяльності, що керується бажанням визнання іншою свідомістю, що зрештою веде до «кінця історії» [Butler, 1987, р. 63-70]. Гегель Кожева був мислителем радикальної негативності, де людина конститує себе через заперечення природи та боротьбу. Зрозуміло, що Кожев був зовсім не «чистим» коментатором: він читав Гегеля через Маркса, Гайдеггера, Ніцше – і саме ця потрійна прищепка дала той специфічний гібрид, який можна назвати екзистенціалізованим гегельянством. Крім того, Кожев зробив Гегеля сумісним із політичним радикалізмом XX століття. Він ствердив, що діалектика – теорія історичної боротьби, в якій ставкою є саме буття суб'єкта.

Філософська консолідація цього нового Гегеля належить перу Жана Іпполіта, що для нас важливо – у майбутньому вчителю та наставнику Луї Альтюссера. Переклад «Феноменології» (1939–1941) і велика монографія «Гене́за і структура Феноменології духу Гегеля» (1946) зробили з нового французького гегельянства не маргінальну пристрасть кількох інтелектуалів, а повноцінний університетський предмет. Іпполіт намагався зберегти баланс між гегелівським логізмом та антропологізмом. Гегель надав інструменти для переходу від індивідуальної свободи до колективної історії (Roth, 1988, р. 60). Проте, як зауважує Майкл Рот, Іпполіт залишався в межах «героїчного гегельянства», вірячи в можливість раціонального осягнення історичної цілісності (Roth, 1988, р. 19-25). І ось тут з'являється парадокс, який стосуватиметься Альтюссера безпосередньо: саме тоді, коли Гегель став офіційним – тобто саме тоді, коли Іпполіт перетворив його на фігуру університетської повсякденності – в надрах цього ж офіційного гегельянства почав дозрівати майбутній антигегельянський розрив. Бо Іпполіт, на відміну від Кожева, був менш схильний до антропологізації; він наполягав на тому, що центром гегелівського проєкту є онтологія, логіка

буття, – і саме цей акцент, разом із його ж таки увагою до Маркса, зробив можливим ту роботу розмежування, яку згодом візьметься виконувати Альтюссер.

Щоб повніше зрозуміти, що саме французьке неогегельянство зробило з Гегелем – і чому це мало такі далекосяжні наслідки для формування думки молодого Альтюссера, – необхідно зіставити його з альтернативною традицією рецепції. Найбільш показовим для цього зіставлення є прочитання, запропоноване Робертом Соломоном у праці «У дусі Гегеля». Для автора головне – це індивідуальний розвиток духу та його інтеграція в культуру (*Sittlichkeit*). Коментуючи тенденції французьких гегельянців, автор книги вважає, що такий акцент на бажанні є радше «французькою модою», яка фетишизує це поняття. Він натомість акцентує на тому, що Гегель намагався зробити світ «розумним» через концептуальне осягнення, а не лише через задоволення бажань (Solomon, 1983, p. 451). Соломон із певною іронією пише, мовляв, французька традиція зробила діалектику Пана та Раба центральним пунктом усієї системи Гегеля, вдаючи, що перших трьох розділів книги навіть не існує» (Solomon, 1983, p. 451).

Таким чином, на момент входження Л. Альтюссера в інтелектуальне поле у середині 1940-х рр., «історико-філософський пейзаж» був насичений Гегелем, який постав у двох іпостасях: Гегель-екзистенціаліст у рецепції Валя та Гегель-антрополог в прочитанні Кожева. Саме з цим «форматом» Гегеля – глибоко гуманістичним та антропоцентричним – і знайомиться молодий Альтюссер. Весь його подальший теоретичний шлях буде спробою подолати вплив цієї неогегельянської традиції, який він згодом назве «ідеологічним міражем» марксистського гуманізму.

1.2. Альтюссер як захисник гегелівської спадщини

Рання інтелектуальна позиція самого Луї Альтюссера найбільш повно зафіксована у збірці «The Spectre of Hegel», зокрема у його магістерській дисертації 1947 року «Про зміст у думці Г. В. Ф. Гегеля». У більш старшому віці французький філософ ставитиметься до своїх текстів цієї доби як до «помилки молодості», але тим не менш, ми не можемо говорити про Альтюссера, ігноруючи час його філософського становлення. Власне, пошук і виділення засновків і проблем, що зачіпили Альтюссера – є завданням цього розділу, аби потенційно знайти ті спільності, що турбували магістра-гегельянця та професора-марксиста.

У текстах 1940-х років Альтюссер постає як захисник гегелівської спадщини, намагаючись очистити її від спрощених марксистських звинувачень, проте окрему цінність становить те, що філософ не лише спростовує критику з позиції повного розуміння Гегеля, але й мислить у категоріях гегельянства. Ключовою темою для «гегелівського» Альтюссера стала проблема Цілісності (Totality) та Змісту (Inhalt). У цей період він намагається захистити Гегеля від звинувачень у формалізмі, стверджуючи, що гегелівська думка є максимально конкретною, оскільки вона прагне схопити «реальний зміст» історії (Althusser, 1997, p. 98). Альтюссер рішуче заперечує, що діалектика Гегеля є надлишковою формою чи порожньою схемою. Навпаки, він стверджує, що діалектика – це «сама душа змісту» (the very soul of the content), яка не нав'язується ззовні, а випливає з внутрішнього життя об'єкта (Althusser, 1997, p. 117).

Класичний закид гегелівській системі – закид у тому, що вона нібито «все виводить із нічого», що її логічний рух є фокусом, а її зміст є її ж власною проекцією. На думку Альтюссера, цей закид ґрунтується на непорозумінні. Гегель не починає з порожньої логічної форми і не наповнює її потім якимось зовнішнім матеріалом. Його рух, за Альтюссером, – це рух,

у якому форма і зміст з самого початку перебувають в іманентному напруженні; зміст не «додається» до логіки ззовні, а розгортається разом із нею, як те, що сама логіка мусить зустріти, щоб взагалі стати логікою. Іншими словами, молодий Альтюссер заперечує саму постановку проблеми «де Гегель бере свій зміст?», адже для нього це погане питання, питання, що припускає дуалізм, якого в Гегеля немає. У цьому жесті двадцятидев'ятирічного юнака, що вступається за Гегеля з повною серйозністю, є дещо зворушливе. Для тогочасного Альтюссера Гегель не просто предмет магістерської роботи; це той філософ, який обіцяє, що негативність і зміст, розрив і примирення, особистість і тотальність можуть триматися разом. Власне, схожі речі зазначає Майкл Рот у «Пізнання і історія: апропріації Гегеля у Франції ХХ століття», стверджуючи, що молоді французькі інтелектуали того часу дивилися на Гегеля як мислителя, що здатен синтезувати індивідуальну свободу та історичну необхідність (Roth, 1988, р. 199) – ідеал, який Альтюссер на той час намагався поєднати зі своїм католицьким світоглядом.

Другий важливий момент праці – це спосіб, у який Альтюссер поводить з марксистською традицією. Він не відкидає Маркса; навпаки, для Альтюссера Гегель і Маркс перебувають у єдиному русі, де Маркс є продовженням і «перекладом» Гегеля. Його теза майже буквально така: ті, хто в ім'я Маркса відкидає Гегеля як «ідеаліста», не розуміють ані Гегеля, ані Маркса. Бо Маркс, на думку раннього Альтюссера, не відкидав гегелівську діалектику – він її переклав на мову реальних процесів; а щоб переклад мав сенс, потрібно, щоб оригінал був вартий перекладу. Ранній Альтюссер стверджує їхню нерозривність – що Маркс без Гегеля є неповним, і навпаки (Althusser, 1997, р. 10). Отже, реабілітувати Гегеля – це, за логікою раннього Альтюссера, реабілітувати саму можливість Маркса як філософа, а не лише як економіста чи революціонера. І ось тут починається

справжня драма, яка визначить усю подальшу інтелектуальну біографію нашого героя: він захищає Гегеля, тому що хоче зберегти Маркса. Пізніше він відкидатиме Гегеля – з тієї самої причини.

Третій момент, який ми візьмемо до уваги для розуміння всієї подальшої траєкторії, – це як Альтюссер тематизує негативність. Існує думка, що належить Франсуа Матерону, що саме за цього «гегелівського» періоду з'являється зацікавленість з боку Альтюссера до поняття «порожнеча» (*le vide / the void*), що може розглядатися як непримітна, та все ж рушійна силою всієї теоретичної діяльності філософа, трансформуючись із об'єкта юнацького жаху на фундамент алеаторного матеріалізму (Althusser, 1997, p. 10). Спробуємо, на цьому зосередитися, Альтюссер, очевидно, читав Валя і Кожева; він усотав ту ідею, що гегелівська система живиться негативністю. Однак для Альтюссера важливою є не лише формальна тотожність, а те, що вся гегелівська система інтерпретується як грандіозний акт заповнення лакуни. У магістерській дисертації 1947 року він формулює прямо: гегелівська філософія «заповнює порожнечу, яку вона відкриває в самому акті заповнення, виявляючи її тим, чим вона є – порожнечею, яку покликана скасувати» (Althusser, 1997, p. 40). Ця формула є важливою, адже вона показує, що для молодого Альтюссера гегелівська система не просто «знімає» порожнечу – вона конституює її як проблему в тому самому русі, яким претендує її розв'язати. Порожнеча виявляє «недолік буття» і водночас стає необхідною умовою для появи повноти істини. Можна осмілитися заявити, що особливе місце у формуванні цього погляду посідає рецепція «Феноменології духу» Валя, який ствердив, що діалектика є насамперед «шляхом страждань» свідомості, яка виявляє свою неповність (Wahl, 1951, p. 6).

Важливим для подальшої траєкторії Альтюссера є те, що відбувається з поняттям порожнечі всередині самого тексту дисертації 1947 року.

Альтюссер не зупиняється на констатації порожнечі як болісного досвіду; він фіксує момент, коли Гегель сам трансформує своє ставлення до неї. Цей перелом описаний у пасажі, який є одним із найцінніших у всій дисертації: «Існує негативний аспект порожнечі, відомий винній свідомості, яка оплакує втрачену невинність і Рай. Така свідомість є песимістичною й зневіреною, сприймаючи свій стан як повну протилежність життю... Але в порожнечі існує, певним чином, і позитивний бік; вона вчить нас, що сповнення чекає на нас у майбутньому, що ніщо є Приходом буття, що розчленування є передчуттям і настанням цілісності» (Althusser, 1997, р. 49). Паралельно, у рецензії на Кожева, Альтюссер акцентує на похмурому боці цього руху: людина у Гегеля є «Ніччю світу», порожнечею, що тріумфує над природою через працю і боротьбу за визнання (Althusser, 1997, р. 176).

Це місце є вузловим для всієї інтелектуальної біографії Альтюссера. Тут молодий мислитель фіксує два модуси ставлення до порожнечі – негативний (порожнеча як біль і втрата) і позитивний (порожнеча як обіцянка, необхідна умова повноти). У 1947 році Альтюссер ще цілком перебуває в межах гегелівської логіки: «позитивний бік порожнечі» означає, що порожнеча є моментом на шляху до Абсолюту – «Приходом буття», передвістям повноти, яка неминуче настане. Цей перелом конкретизується в юнацькій христології Гегеля, яку Альтюссер аналізує з особливою увагою. Христос, обираючи смерть, перетворює порожнечу страждання на повноту примирення з Господом. Однак Альтюссер уже бачить тріщину: Христос «не погодився поділити долю свого народу як народу, а лише підкорився тій долі, якій його народ його піддав» (Althusser, 1997, р. 50). Примирення Христа залишається індивідуальним і не розв'язує колективної проблеми. Саме в цьому розриві між особистим спасінням і

суспільною історією закладається простір, через який пізніше увійде марксистська критика.

Фінал дисертації формулює тезу, що визначає подальшу траєкторію Альтюссера: «ми всі захоплені розкладанням Гегеля» (Althusser, 1997, р. 150). Розкладання Гегеля – це і є порожнеча як фундаментальна умова сучасної філософії. Ніхто не здатен мислити Гегеля цілісно: екзистенціалісти привласнили суб'єктивну негативність, марксизм – об'єктивну необхідність, феноменологія – діалектику без телеології. Кожна зі сторін тримає лише фрагмент і не усвідомлює, що цей фрагмент є саме тим – фрагментом, а не цілим. Альтюссер завершує дисертацію тезою, що є водночас марксистською і гегелівською: революційна дія полягає в тому, щоб «перекласти гегелівську циркулярність у реальність, перетворити філософію на світ» (Althusser, 1997, р. 150). Марксизм, за Альтюссером 1947 року, є «матеріалізмом, що стверджує панування матерії; але й гуманізмом, бо ця матерія є людською матерією» (Althusser, 1997, р. 156).

Ця фінальна формула є разючою з огляду на подальшу траєкторію. У 1965 році Альтюссер відкине і гуманізм, і циркулярність, і ідею «перетворення філософії на світ». Але порожнеча, яку він відкрив у 1947 році всередині гегелівської системи – порожнеча, яку система не здатна посправжньому зняти – залишиться.

Тут варто зробити одне застереження методологічного характеру. Дисертація пишася в ситуації, яку сам Альтюссер пізніше опише як ситуацію людини, що стоїть на перехресті: між католицьким минулим, гегелівським сьогоденням і комуністичним майбутнім. Читати цей текст поза цим біографічним напруженням означало б прочитати його поверхово. Це спроба мислити власне життя філософськи – і саме тому в ньому стільки

сили й стільки ж внутрішніх тріщин. Альтюссер тут ще не знає, що за кілька років йому доведеться вибирати між Богом, Гегелем і Партією.

1.3. Перехід від гегельянства до марксизму

Трансформація, яку Альтюссер переживає між 1947 і 1950 роками – здається, одна з найрадикальніших у філософській біографії ХХ століття, і водночас одна з тих, про які важко говорити, не впадаючи ані в психологізм, ані в плоский ідеологічний наратив.

Точкою відліку для нового етапу творчості Луї Альтюссера стає стаття «Повертаючись до Гегеля», опублікована в журналі «La Nouvelle Critique» у 1950 році. Цей текст є документом «епістемологічного розриву» Альтюссера, де він уже не намагається захистити Гегеля, а навпаки – атакує сам «формат» його воскресіння у французькій філософії. Автор здійснює радикальну демістифікацію того самого «трагічного Гегеля», яким був захоплений у студентські роки. Якщо раніше категорія «нещасної свідомості» сприймалася ним як глибинний екзистенційний досвід у руслі Валя, то тепер Альтюссер таврує її як «міф», необхідний буржуазії для ідеологічного роззброєння пролетаріату. Цей текст знаменує перехід від «гегелівського марксизму» до пошуку автономної марксистської науки, вільної від ідеалістичних нашарувань.

Аналіз ранніх текстів Альтюссера, зібраних у збірці «Привид Гегеля», та досліджень П. Сотіріса й Е. Ердема дозволяє побачити в цьому розриві деякий поступ. Цей перехід був не стільки «наверненням» до марксизму, скільки спробою розв'язати внутрішні суперечності гегелівського та католицького світоглядів через політичну практику (Elliott, 2006, р. 13–15). Як зазначає Франсуа Матерон у вступі до «Привид Гегеля», молодий Альтюссер формувався в атмосфері «лівого католицизму», де віра вимагала

не відстороненого споглядання, а активної «інкарнації» у світ (Althusser, 1997, р. 7-12). В есе «Релігійний анахронізм» (1946) ми бачимо Альтюссера, який шукає в християнстві революційний потенціал. Проте вже тут з'являється гегелівська тривога: релігія без історичного змісту ризикує перетворитися на порожню абстракцію. Для Альтюссера шлях до Бога лежав через історію, а історія в той момент «говорила» мовою класової боротьби.

Гегель став для Альтюссера тим методологічним містком, який дозволив перевести теологічну вимогу справедливості в політичну площину. У своїй дипломній роботі 1947 року про концепцію Змісту Альтюссер фактично здійснює репетицію свого майбутнього марксизму. Він стверджує, що істина не може бути лише внутрішнім станом свідомості; вона повинна мати «реальний зміст» (Althusser, 1997, р. 45). Це прагнення до конкретності, яке він знаходить у Гегеля, робить католицький ескапізм неможливим. Якщо істина конкретна, то вона перебуває там, де вирішується доля людства – у революційному русі.

Панайотіс Сотіріс у роботі «Філософія комунізму» пропонує дивитися на цей перехід як на спробу Альтюссера «вилікувати» нещасну свідомість (Sotiris, 2020, р. 54). Якщо неогегельянці (за Ж. Валем) прославляли «відкриту рану» розірваності людини, то Альтюссер шукав спосіб її загоєння. Так комунізм вийшов за межі вибору політичного і став примиренням онтологічного характеру. У такому разі ми могли б ствердити, що Альтюссер, розірвавши з Гегелем, усе ще перебував під впливом французького гегельянства. Компартія в цей момент бачилася йому як та сама гегелівська «Тотальність» – живий організм, де індивідуальне зусилля нарешті набуває загального, історичного сенсу.

Однак цей перехід містив у собі зерна майбутнього конфлікту з Гегелем. Як аналізує Ердінч Ердем, молодий Альтюссер був фасцинований ідеєю «історичного плану» – світською версією провіденціалізму.

Гегелівська телеологія ідеально пасувала до його католицького минулого. Але саме тут Альтюссер-дослідник починає перемагати Альтюссера-вірянина. Він помічає, що якщо історія має заздалегідь написаний фінал (чи то Божий задум, чи то розгортання Духу), то реальна боротьба перетворюється на театральну виставу, де ролі вже розподілені (Erdem, 2019, р. 385). Згідно з Алексом Каллінікосом, вступ до ФКП у 1948 році був для Альтюссера пошуком «наукової строгісті» (Callinicos, 1976, р. 126). Він прагнув звільнити свою думку від екзистенційного неспокою неогегельянства. Проте парадокс полягав у тому, що він увійшов у марксизм через «гегелівські двері», принісши із собою прагнення до абсолютної істини та цілісності. Отже, еволюція Альтюссера в період 1946–1948 років – це історія того, як «привид Гегеля» допоміг йому залишити релігію ради історії, але водночас поставив його перед новим викликом. Він став марксистом, бо повірив у гегелівську ідею, що істина є конкретним процесом. Але дуже швидко він зрозуміє: щоб цей процес був справді науковим, від гегелівського «привида» доведеться відмовитися. Так ми можемо мислити, що Альтюссер не «кинув» Гегеля та Бога, а натомість віг намагався реалізувати їхні обіцянки в матеріальному світі, і саме ця спроба зрештою призвела його до радикального теоретичного антигегельянства 1960-х років.

Пригадаємо, що для Валя Гегель не філософствує задля соціального «Ми», він постає як мислитель трагічного «Я», затиснутого в лещатах нещасної свідомості. «Діалектика, перш ніж стати методом, є досвідом... У основі цієї доктрини, яка постає як послідовний зв'язок понять, лежить трагічне, романтичне, релігійне начало» (Wahl, 1951, р. 6). Саме цей контраст стає для Альтюссера точкою розриву в 1950 році. Він усвідомлює, що французька буржуазна думка «викликала привид» Гегеля задля створення міфу про «вічну трагедію» людського існування.

У статті «Повертаючись до Гегеля» Альтюссер стверджує, що теми, які буржуазні філософи «виявили» у німецького мислителя, є інструментами ідеологічного роззброєння пролетаріату. Він здійснює болючий для себе перегляд неогегельянства: «Теми, які буржуазні філософи «виявили» в Гегеля, це... міфи, яких потребувала буржуазія, щоб озброїти й роззброїти свідомості у відчайдушній боротьбі. [...] Ошуканий пролетаріат не побачив у цій боротьбі розв'язання економічних і політичних проблем; він пізнав тільки те, що істина умов людського існування універсальна: трагедія боротьби на смерть і насильства» (Альтюссер, 1950, с. 11).

Таким чином, стаття 1950 року знаменує перехід Альтюссера від «гегелівського марксизму» (гуманістичного та антропологічного) до «наукового марксизму». Він закриває двері перед «привидом», який обіцяв примирення або трагедію, і відкриває шлях до теорії, де діалектика буде очищена від будь-якого суб'єктивізму. Це підготовчий етап до його головної тези у «За Маркса»: марксистська діалектика – це не «перевернута» гегелівська, а докорінно інша *структура*, вільна від телеологічного фіналу.

РОЗДІЛ 2.

ЗРІЛИЙ АЛЬТЮССЕР

2.1. Епістемологічний розрив як категорія антигегельянства

Коли в «За Маркса» Альтюссер уперше в розгорнутій формі формулює тезу про «епістемологічний розрив» у творчості Маркса, він робить це не як академічну типологію «раннього» і «пізнього» авторів, якою пізніше зловживатимуть у численних університетських курсах. Він робить це як жест філософської зброї (Althusser, 2005, р. 9–15). Зрозуміти ставки цього жесту можна лише якщо пам'ятати контекст: 1960-ті роки у французькому лівому теоретичному полі – це час грандіозного повернення до «гуманістичного Маркса». Пов'язано це одразу з кількома фактами. З одного, до широкого огляду стають доступними «Паризькі рукописи» Маркса і моментально цей текст стає майже священним для нової генерації політичних активістів. Покоління, цілком слушно незадоволене сталінізмом, хотіло протиставити «справжнього» Маркса – Маркса відчуження, Маркса родової сутності людини – задубілій ортодоксії Комінтерну. З іншого боку, в СРСР розгортається кампанія десталінізації, започаткована Хрущовим, а в Китаї запалюється новий маяк світового комунізму. Для французьких лівих інтелектуалів тієї доби критика сталінського авторитаризму лежала через шлях гуманізації, проте в цей, на пікові дискусії, Альтюссер пропонує власне оригінальне прочитання Маркса, яке водночас пориває із «гуманізмом», але й відмовляється від сталінізму. Цю думку підтверджує дослідник Панайотіс Сотіріс, стверджуючи, що цей альтюссерівий жест покликаний захистити марксизм від розмивання в гуманістичних ідеологіях того часу, але також і захистити науковий статус марксизму (Sotiris, 2022, р. 32). В цій для Альтюссера слід шукати глибоко філософську мотивацію. Виступ проти Маркса-гуманіста

для французького філософа важливий не тому, що його не хвилювало «людське обличчя» лівиці – воно його хвилювало – а тому, що він бачив, що повернення до «гуманістичного Маркса» означало повернення до Гегеля.

Сам інструмент «розриву», як стверджує сам Альтюссер, запозичений у Гастона Башляра, де він означав перехід від донаукового до наукового мислення. Примітно, що учень філософа Етьєн Балібар зауважує, що таке «запозичення» є радше прикладом фрейдівського «хибного впізнання» (Balibar, 1978, р. 208), адже насправді в текстах Башляра термін «епістемологічний злам» (*coupure épistémologique*) відсутній, а поняття «епістемологічного розриву» (*rupture épistémologique*) вживається вкрай рідко (Balibar, 1978, р. 208). Замість суворої термінології Башляр використовує низку метафор, тобто ми можемо говорити, що «епістемологічний розрив» є оригінальним концептом Альтюссера, що має інший теоретичний об'єкт і відкриває відмінне від Башляра поле досліджень (Balibar, 1978, р. 208).

У есеї «Про молодого Маркса» Альтюссер показує, як традиційна марксистська історіографія обходилася з ранніми текстами: їх розкладали на «вже матеріалістичні» і «ще ідеалістичні» елементи, потім перші вибирали, а другі відкидали, ніби зрілий Маркс був суддею, що виносить вирок власній юності. Альтюссер підважує цю методу: «такий розклад тексту на те, що вже є матеріалістичним, і те, що все ще залишається ідеалістичним, не зберігає його цілісності, і цей розклад зумовлений саме тим, що ранні тексти інтерпретуються крізь призму змісту зрілих текстів» (Althusser, 2005, р. 51). Так проблема полягає не в тому, що Маркс «ставав» матеріалістом поступово; проблема в тому, що метод «вибирання зерен» не дозволяє побачити якісну зміну в самому способі мислення.

Що ж бачить Альтюссер у молодому Марксі? Перша за все мислителя, який працює в цілком іншій «проблематиці» – сукупності питань, що їх теоретичне поле дозволяє ставити, і тих, що воно не дозволяє навіть побачити. Тут важливо зауважити, що Луї Альтюссер має оригінальне визначення проблематики як «особливої єдності теоретичної формації» (Kelly, 2018, р. 155), що виступає внутрішньою структурою думки та визначає не лише коло поставлених питань, а й «усі думки, що є можливими всередині цієї думки» (Kelly, 2018, р. 162). Так, Ранній Маркс, аж до «Тез про Фейєрбаха» 1845 року, перебуває в проблематиці фейєрбахівсько-гегелівського гуманізму, де центральним є питання: як людина втрачає себе і як може себе повернути? Це гегелівське питання *par excellence* – питання суб'єкта, що відчужується від своєї сутності і через заперечення заперечення цю сутність має відновити. У есеї «Марксизм і гуманізм» Альтюссер стверджує прямо: «У 1845 році Маркс радикально порвав із кожною теорією, що ґрунтувала історію та політику на сутності людини» (Althusser, 2005, р. 220). На думку В. Декомба, Альтюссер прагнув не просто очистити марксизм від ідеології, а радикально змінити статус істини: вона більше не є результатом суб'єктивного досвіду чи «прозріння» відчуженої людини, а стає продуктом суворої теоретичної практики (Descombes, 1981, р. 110–111). Згідно з Альтюссером, теоретична проблематика виявляє себе в самому акті «постановки як проблеми того, що досі вважалося готовим рішенням» (Kelly, 2018, р. 166). Хоча розрив вводить у науковий обіг нові поняття такі як «виробничі відносини», «спосіб виробництва», «надбудова» чи «ідеологія» – суть переходу полягає не в самій матеріальній появі цих термінів.

Для Альтюссера визначальною є не «матерія» чи окремі елементи змісту, які за формою можуть існувати і в інших системах, а «модальність рефлексії», що організовує ці елементи. Відтак, одні й ті самі поняття можуть бути присутні в різних інтелектуальних полях, проте саме

модальність рефлексії визначає їхню функцію та теоретичне значення. Відповідно до цієї логіки перехід до зрілого марксизму став можливим не через просте накопичення нових фактів, а через зміну самого механізму того, як мислиться реальність. Так для Маркса після розриву питання «як людина втрачає себе?» більше не існує, бо «людина» як наукова категорія зникає зі сцени. Її місце займають суспільні відносини, класи, структури виробництва реалії, що не мають суб'єкта, а лише агентів, які самі є продуктами структур. Альтюссер фіксує два «постулати» всякого гуманізму, від яких звільняється зрілий Маркс: «мовляв, існує універсальна сутність людини; що ця сутність є атрибутом кожного окремого індивіда, який є її реальним суб'єктом» (Althusser, 2005, p. 221). Обидва постулати є гегелівськими: перший відсилає до Абсолютного Духу як універсальної сутності, другий – до індивідуальної свідомості як місця його самореалізації.

Ердінч Ердем підкреслює, що розрив для Альтюссера означав насамперед відмову від гегелівської телеології, де фінал історії вже закладений у її початку. Ранній Маркс, за Альтюссером, ще перебуває в полоні «проблематики» суб'єкта, що прагне самореалізації. Більше того, Маркс зберіг від Гегеля не тільки категорію процесу, але й поняття телеології, мовляв, діалектичний рух є безперервним телеологічним процесом, де ціле та його частини перебувають у єдності. Альтюссер же наполягає на тому, що матеріалістична історія має розірвати з цією концепцією (Erdem, 2019, p. 14-15).

Тут доречно сказати те, що самому Альтюссерові вдавалося сказати лише натяком, що за цією теоретичною операцією стоїть глибоко особиста боротьба. Альтюссер сам колись був «гуманістом»: спочатку як католик, потім як гегельянець – ми бачили це в першому розділі, зокрема, можемо підтвердити цитатою, де молодий Альтюссер говорить про марксизм як «гуманізм, бо ця матерія є людською матерією» (Althusser, 1997, p. 156).

Тому боротьба проти «гуманістичного Маркса» є для нього водночас боротьбою проти власного минулого. Так ми могли би мислити Альтюссера як критика зсередини гегельянства.

2.2. Наддетермінація як категорія антигегельянства

Утім, якщо епістемологічний розрив є жестом демаркаційним – «ось де закінчується ідеологія і починається наука» – то концепція наддетермінації є жестом конструктивним: вона пропонує позитивну альтернативу тому, що відкидається. Ця концепція, артикульована насамперед у есеї «Суперечність і наддетермінація», є одним із найвпливовіших концептів усього альтюссерівського проєкту.

Варто зазначити, що саме поняття запозичене з фрейдівського термінологічного апарату: у Фрейда наддетермінація описує множинність причин психічних симптомів і сновидінь. Альтюссер переносить цей термін у теорію суспільних формацій, аби критикувати спрощений економічний детермінізм у марксизмі й показати революційні ситуації як результат складного переплетення економічних, політичних та ідеологічних суперечностей. Альтюссер починає з питання: що саме означає «перевернути» Гегеля, як Маркс нібито зробив, «поставивши діалектику з голови на ноги»? Чи достатньо замінити «Ідею» «матерією», «Дух» «виробництвом», щоб отримати матеріалістичну діалектику?

Відповідь філософа негативна: «якщо марксистська діалектика є «в принципі» протилежністю гегелівської... ця радикальна відмінність повинна бути продемонстрована в термінах самої марксистської діалектики... Ми не можемо нескінченно повторювати наближення на кшталт різниці між системою і методом, перевертання філософії або діалектики, витягування «раціонального зерна» тощо, не дозволяючи цим формулам думати за нас, тобто не припиняючи думати самим» (Althusser, 2005, р. 87). Так французький філософ стверджує, що недостатньо змінити

«зміст» при збереженні «форми» – треба трансформувати самі структури діалектичного мислення.

І що ж є специфічно гегелівським у гегелівській суперечності? Альтюссер показує, що вона ніколи не є справді наддетермінованою, попри видимість. У «Феноменології духу» суперечності з кожним кроком стають складнішими, але ця складність є оманливою: що б не відбувалося зі свідомістю, вся попередня історія лишається в ній лише у вигляді «ехо» – спогадів, тіней минулого, що є не зовнішніми детермінантами, а лише внутрішніми моментами самої свідомості. Свідомість у Гегеля має один-єдиний центр, і всі інші «сфери» – лише його супутники. Альтюссер записує це так: «Свідомість – коло кіл – має лише один центр, що й визначає її; їй би треба було кіл з іншим центром – децентрованих кіл – щоб їхня ефективність торкалася її центру, щоб її сутність була, одним словом, наддетермінована ними» (Althusser, 2005, р. 95–96). Але децентрованих кіл у Гегеля немає. Тому гегелівська суперечність є «простою»: за всієї своєї видимої складності вона є відображенням одного внутрішнього принципу – духу епохи, її ідеологічної самосвідомості.

Саме ця «простота» гегелівської суперечності уможлиблює те, що Альтюссер і Балібар у «Читати Капітал» називають «виразною тотальністю». Гегелівське суспільне ціле є духовною єдністю – «тотальністю, усі частини якої є «тотальними частинами», кожна з яких виражає інші і кожна з яких виражає суспільну тотальність, що їх містить, бо кожна в собі містить у безпосередній формі свого виразу сутність самої тотальності» (Althusser, 2015, р. 183). Тому для Гегеля між капіталізмом і його ідеологією немає дистанції – лише ступені самовираження одного духу.

Марксистська тотальність, на противагу, є принципово іншою: «це ціле, єдність якого, далека від виразної або «духовної» єдності цілого Лейбніца чи Гегеля, конститується певним типом складності – єдністю

структурованого цілого, що містить те, що можна назвати рівнями або інстанціями, які є відмінними і «відносно автономними» та співіснують у цій складній структурній єдності» (Althusser, 2015, р. 185). Між рівнями немає стосунку «суть – феномен»; між ними є стосунок детермінації-в-останній-інстанції з боку економіки і відносної автономії з боку надбудов. Альтюссер описує це формулою, яка стала однією з найвідоміших у всьому його корпусі: «самотня година останньої інстанції ніколи не настає» (Althusser, 2005, р. 107). Тобто економіка визначає, яка інстанція є домінантною в конкретній формації, але сама ніколи не виступає як безпосередня причина всього, що відбувається. Етьєн Балібар, розвиваючи ідеї свого вчителя, пропонує уточнення щодо природи марксистської тотальності. У праці «Філософія Маркса» він зазначає, що головна відмінність від Гегеля полягає у відсутності «спільного знаменника» для різних рівнів суспільної формації (Balibar, 2014, р. 42–43). Якщо у Гегеля кожен історичний момент є вираженням єдиної внутрішньої сутності (Духу), то у Маркса, за Балібаром, суспільство – це «ціле, що складається з розривів». Балібар акцентує на тому, що наддетермінація – це специфічна форма зв'язку, де економічний детермінізм («детермінація в останній інстанції») не скасовує реальної ефективності ідеології чи політики (Balibar, 2014, рр. 44–45). Це дозволяє уникнути гегелівського «панлогізму»: структура суспільства постає не як розгортання однієї ідеї, а як результат взаємодії автономних практик, кожна з яких має власний ритм розвитку (Balibar, 2014, р. 48).

Звідси Альтюссер переходить до конкретних історичних прикладів, апелюючи насамперед до досвіду Леніна та революційної ситуації в Російській імперії. Чому в Росії сталася революція, тоді як німецька провалилася? Весь марксистський досвід показує, що класичного протиріччя між суспільними відносинами і продуктивними силами може бути недостатньо для становлення революції; ніде не стається лінійного

розвитку суспільних формацій у «чистому вигляді». Суперечність у марксизмі є наддетермінованою, бо вона ніколи не є «чистою»: «суперечність Капітал – Праця ніколи не є простою, вона завжди специфікована історично конкретними формами і обставинами, в яких вона здійснюється. Вона специфікована формами надбудови (державою, панівною ідеологією, релігією, політично організованими рухами тощо); специфікована внутрішньою та зовнішньою історичною ситуацією» (Althusser, 2005, р. 99). Революція відбувається не там, де суперечність «дозріла» за єдиним законом, а там, де гетерогенні суперечності різного походження збігаються в одній точці і утворюють те, що Альтюссер називає «розривною єдністю» (Althusser, 2005, р. 93–99).

Проте сама концепція наддетермінації, як і поняття «складного цілого з домінантою», поставили перед Альтюссером нове теоретичне завдання: якою є та причинність, що пов'язує ціле з його елементами, якщо це не гегелівська «виразна» причинність? У «Читати Капітал» Альтюссер відкидає і лінійну причинність емпіризму, і лляйбніціансько-гегелівську причинність вираження, але позитивна альтернатива – те, що він називає «структурною причинністю» – залишається в тексті внутрішньо суперечливою. Альтюссер вважає, що Маркс «виробив» проблему структурної причинності практично, але не дав їй теоретичного імені або розгорнутого поняття. Він зазначає, що в часи Маркса не було доступних філософських категорій для мислення про ефект структури на її елементи (Althusser, 2015, р. 255).

Для нашого аналізу примітно, як показує Воррен Монтіаг, у першому виданні «Читання Капіталу» Альтюссер коливається між двома несумісними концепціями: структура як «латентне ціле», приховане за поверхнею явищ, – тобто, по суті, гегелівська тотальність під новою назвою; і структура як причина, що існує виключно у своїх наслідках і є «нічим поза ними» (Montag, 2013, р. 91). Друга концепція вела до Спінози – і саме П'єр

Машре у травні 1965 року, щойно прочитавши рукопис «Читання Капіталу», вказав Альтюссеру, що поняття «структурованого цілого» є по суті спіритуалістичним і «може згодом стати перешкодою» (Montag, 2013, р. 74). Машре запропонував шукати альтернативу у Спінози – зокрема у його листі до Ольденбурга від листопада 1665 року, де природа постає як нескінченна сума, що не тоталізує власні елементи (Montag, 2013, р. 91–92). Для спінозистської причинності ціле не передує своїм частинам і не виражає себе в них; причина іманентна своїм наслідкам у тому сенсі, що вся її дійсність полягає в наслідках. Структура, відповідно, стає не прихованим порядком, а – за формулою Машре – «відсутньою причиною детермінованого безладу», «новим типом необхідності: через відсутність, через брак» (Montag, 2013, р. 80). Альтюссер визнав силу цієї критики, хоча і з затримкою: у другому виданні «Читання Капіталу» він вилучив саме ті пасажі, де структура поставала як «латентне ціле» за межами своїх ефектів.

Відмінність між «простою суперечністю» і «наддетермінацією» є, таким чином, не лише теоретичною, а передусім політичною. Гегелівська «проста суперечність» передбачає, що революція є іманентним результатом саморозгортання одного внутрішнього принципу. Альтюссерівська наддетермінація натомість вимагає аналізу конкретної кон'юнктури: це відмінність між очікуванням закономірного результату і аналізом непередбачуваної ситуації. Гегель і його діалектика постають як опонент Альтюссера не лише у філософському, а й у політичному вимірі – детальніше про це буде у третьому розділі.

2.3. Антигуманізм як категорія антигегельянства

Якщо наддетермінація є спробою переробити структуру діалектики, то «теоретичний антигуманізм» Альтюссера є спробою зробити те саме з суб'єктом – або, точніше, з відсутністю суб'єкта як теоретичної потреби. На

думку Ердинча Ердема, Альтюссер прагне замінити «Людину-суб'єкта» теорією «процесу без суб'єкта» (Erdem, 2019, p. 385). І тут ми підходимо до, мабуть, найбільш контроверсійного виміру його проєкту, до того, що більше за все дратувало і продовжує дратувати критиків і зліва, і справа.

Щоб зрозуміти логіку цього кроку, варто звернутися до тексту «Ленін перед Гегелем» зі збірки «Ленін і філософія та інші есеї». Ідея «процесу без суб'єкта» з'являється в Альтюссера саме в цих текстах, написаних пізніше за популярні збірки «За Маркса» та «Читати Капітал», й демонструє якісний зсув у відношенні Альтюссера до Гегеля.

Альтюссер ставить парадоксальне питання: як пояснити те, що Ленін у 1894 році, не читавши Гегеля, написав дванадцять сторінок радикально антигегелівської критики – і, на думку Альтюссера, був правий; а у 1915 році, прочитавши «Велику логіку», написав, що неможливо зрозуміти «Капітал», не знаючи Гегеля «повністю і глибоко» – і теж був правий?

Парадокс лише здається суперечністю: обидва рази Ленін правий, бо обидва рази він говорить про різне. У 1894-му він говорить про структуру гегелівської діалектики, яка несумісна з матеріалізмом. У 1915-му – про те, що перший розділ «Капіталу» написаний гегелівською мовою, і цю мову треба знати, щоб «зчистити» з нього ідеалістичну шкіру і знайти матеріалістичне ядро. Альтюссер виводить із цього центральний тезис про ленінський метод: Ленін читав Гегеля не як «інверсію» (ідеалізм навиворіт = матеріалізм), а як «очищення» – знімання шарів ідеалістичної кори, щоб добратися до матеріалістичного ядра. Ленін сам використовує слова: «відкрив, зрозумів, врятував, оголив, очистив» (Althusser, 1971, p. 110). І кількісна оцінка Леніна нещадна до гегемона німецького ідеалізму: «Треба перш за все витягнути з нього матеріалістичну діалектику. Але дев'ять десятих – це полова, сміття» (Althusser, 1971, p. 111).

Те, що Ленін знаходить у цьому ядрі – у розділі про «Абсолютну Ідею», який він дивовижно називає «майже матеріалістичним», – є поняттям «процесу без суб'єкта». Ось де дві нитки – антигегелівська і антигуманістична – зходяться в одну. Для Гегеля Абсолютна Ідея є «суб'єктом» усього процесу – тим, що рухається, відчужується, повертається до себе. Цей суб'єкт може виглядати як Дух, як Людство, як Клас – але в усіх випадках він є телеологічним центром, що дає процесу його «смысл» і його «мету». Ленін, читаючи цей розділ матеріалістично, знімає суб'єкта – і отримує «процес без суб'єкта»: рух, у якому є агенти, є структури, є ефекти, але немає жодного центру, жодного трансцендентального «Ми».

Так стає зрозумілим, що означає «теоретичний антигуманізм»: це не безсердечне заперечення людської гідності (таке читання, поширене серед критиків, є вульгарним). Це заперечення «Людини» як теоретичної категорії, як позаісторичного суб'єкта з «сутністю», «потребами» чи «покликанням», яке Історія мусить реалізувати або звільнити. Ця «Людина» є гегелівською: вона є тим суб'єктом, чия доля вже закладена в початку процесу і чие «відчуження» є лише моментом руху до самої себе. Відкинути «Людину» означає відкинути цю телеологію – і відкрити простір для думки про конкретних людей у конкретних структурах, без обіцянки «повернення» до якоїсь доісторичної повноти. Дослідник Вінсент Декомб підкреслює, що для Альтюссера «науковість» марксизму прямо пропорційна його здатності функціонувати як «теоретичний антигуманізм», де знання виробляється всередині самої структури концептів (Descombes, 1981, p. 121)

Теоретичним фундаментом цієї позиції є, як переконливо демонструє Воррен Монтаг, спінозистська філософська матриця. Якщо у гегельянській феноменології – насамперед у французькій рецепції Кожева і Мерло-Понті

– свідомість є конститутивним центром, від якого розгортається пізнання і дія, то для Альтюссера-спінозиста суб'єкт є ефектом, а не джерелом: свідомість є елементом системи, якій вона підкоряється, не знаючи про це (Montag, 2013, р. 112). У «Марксизмі та гуманізмі» Альтюссер здійснює характерну спінозистську підстановку – «свідомість людей, тобто їхня позиція та поведінка» (*leur attitude et leur conduite*) – замінивши дух тілом, внутрішнє зовнішнім, думки діями, за моделлю спінозівського *Deus sive Natura* (Montag, 2013, р. 117). У цьому жесті свідомість зникає в діях, а розум – у тілі. «Процес без суб'єкта» є, зрештою, спінозистським процесом: необхідність без телеології, детермінація без Духу, *sonatus* як актуальна сутність, цілком збіжна з актуальним станом речі, яка ні передує йому, ні перевищує його (Montag, 2013, р. 93). А наддетерміноване протиріччя, розглянуте у попередньому підрозділі, є не вираженням загальної сутності, а сингулярністю, утвореною зустріччю інших сингулярностей у «розривну єдність» (Montag, 2013, р. 94–95). Втім, Монтаг не перетворює Спінозу на готову відповідь для Альтюссера: навіть у пізньому тексті про «матеріалізм зустрічі» Альтюссер парадоксально підпорядкував Спінозу моделі падіння у порожнечі (Montag, 2013, р. 177–178), і ця напруга між Спінозою іманентної необхідності та Спінозою алеаторної порожнечі залишилася основною для всього проєкту (Montag, 2013, р. 181).

Контакт Альтюссера з психоаналізом у цьому контексті є додатковим теоретичним ресурсом. У теорії ідеологічної інтерпеляції Альтюссер показує, як ідеологія несвідомо конституює індивіда як суб'єкта через механізми, подібні до лаканівського входження у Символічний порядок. Ідеологічні державні апарати працюють як механізми формування особистості, нагадуючи те, як у психоаналізі засвоюються суспільні норми й формується внутрішній цензор (Над-Я). Як стверджує Монтаг в іншій своїй праці, альтюссерівська спроба синтезу марксизму й психоаналізу

ґрунтується на спільному антигуманістичному проєкті децентрації суб'єкта (Montag, 1984, р. 70). Варто, однак, зауважити одну деталь: лаканівський апарат, який Альтюссер привласнює, сам значною мірою сформувався під впливом лекцій Жана Іпполіта, – тож навіть тут Альтюссер перебуває в контактi зі школою гегельянства, від якої він на той час відгороджував себе.

Тут, однак, треба сказати щось, що Альтюссер скаже про себе пізніше в «Елементах самокритики» і що є справедливим: його антигуманізм 1960-х мав певний дефект – він занадто легко ковзав у «структуралістський» варіант тієї ж самої безсуб'єктної тотальності, яку він критикував у Гегеля. Якщо в Гегеля Дух є суб'єктом, що несе структуру на собі, то в «раціоналістичному» Альтюссері 1965 року Структура ризикувала стати новим метафізичним суб'єктом – не особистим, але не менш всепоглинальним. Пізній Альтюссер – Альтюссер алеаторного матеріалізму та кон'юктур – пробує вийти і з цього другого ідеалізму, але це вже тема, яка виходить за межі даного розділу.

Проте важливим тут лишається логічна необхідність антигуманістичного кроку як такого. Якщо Альтюссер правий щодо гегелівської «простої суперечності», якщо Маркс справді думає тотальність не як виразну єдність Духу, а як «складне ціле з домінантою» – то поняття «Суб'єкта Історії», чи ним є «Людство», чи «Пролетаріат як носій Людської Сутності», є теоретично несумісним із цим новим способом мислення. Воно тягне за собою «просту суперечність» (між «справжньою» і «відчуженою» Людиною), «виразну тотальність» (де все є виразом одного суб'єктного стану) і, врешті, телеологію примирення, від якої Альтюссер відмовляється не просто теоретично, але й – і це суттєво – морально. Бо телеологія примирення є тим, що дозволяє виправдовувати сьогоднішні жертви «прийдешнім синтезом», тобто є теоретичним забезпеченням того самого «реального гуманізму», проти якого Альтюссер виступає.

Отже, матимемо інтелектуально сміливість заявити, що три поняття – «епістемологічний розрив», «наддетермінація» і «теоретичний антигуманізм» – є й трьома елементами однієї і тієї самої логіки: логіки вигнання Гегеля з марксистської теорії заради того, щоб, нарешті, мислити не телеологічно, без суб'єкта, без обіцяного французьким неогегельянством примирення.

РОЗДІЛ 3. ПІЗНІЙ АЛЬТЮССЕР

3.1. Алеаторний поворот і його логіка

Є щось майже детективне в тому, як читати пізні тексти Альтюссера після «За Маркса» та «Читати Капітал». Людина, яка в шістдесятих зробила систематичне вигнання Гегеля із марксистської теорії своїм головним теоретичним проєктом, у вісімдесятих пише книгу, яку починає з дощу. Не з класової боротьби, не з виробничих відносин, не з ідеологічних апаратів держави. З дощу Епікура: «Нехай ця книга буде, перш за все, книгою про звичайний дощ» (Althusser, 2006, p. 167). Це речення варто прочитати двічі. Той самий Альтюссер, який двадцять років тому змагався за «науку» проти «ідеології», тепер починає з образу, найближчого до досократичної космогонії. Здається, що щось змінилося принципово.

Реконструювати теоретичну траєкторію філософа можна за збіркою робіт «Філософія зустрічі. Пізні тексти», зокрема в есеї «Підземна течія матеріалізму зустрічі», написану в 1982–1983 роках. Як зауважує Панайотіс Сотіріс, за цією нібито «поетичною» мовою дощу й атомів ховається суворо політична ставка: знайти філософський простір для комунізму там, де «історична необхідність» більше нічого не гарантує (Sotiris, 2020, p. 84). Алеаторний поворот, однак, не є раптовим розривом із попереднім Альтюссером – він виростає з внутрішніх труднощів, накопичених упродовж всього філософського проєкту.

Головну з них Альтюссер формулює у листах до свого друга Маурісіо Маламуду у листі від 8 березня 1984 року. Альтюссер визнає, що в період з 1965 по 1975 рік він та його група фактично «вигадали» для Маркса раціональну та послідовну філософію, якої самому Марксу бракувало (Althusser, 2006, p. 259). Це «вигадане» вчення, зокрема в праці «Читати

Капітал», занадто сильно «фліртувало» зі структурістськими тенденціями, що тоді була в моді. Альтюссер боровся проти ідеалістичних та гегелівських інтерпретацій Маркса, які розглядали історію як розгортання єдиної «сутності». Однак він усвідомив, що його власна структуралістська інтерпретація ризикувала стати дзеркальним відображенням того самого ідеалізму, створюючи «уявний марксизм» (Althusser, 2006, p. 325). Поняття структури загрожувало перетворитися на нову форму «тотальності» – тобто стати закритою, самодостатньою системою, де все визначено наперед. Як показує Ердінч Ердем, Альтюссер у 1980-х намагається подолати саме цей «гегелівський залишок» – вже не в Марксі, а у власному структуралізмі (Erdem, 2019, p. 389).

Основна концептуальна конструкція «Підземної течії» – епікурівські атоми, що падають паралельно у порожнечі, і клінамен (clinamen) – «нескінченно мале відхилення», що відбувається «ніхто не знає де, або коли, або як» (Althusser, 2006, p. 168). Ідея Альтюссера полягає в тому, що світ виникає з випадковості, а не за заздалегідь визначеним планом. Він використовує метафору атомів, що нескінченно падають у порожнечі паралельно один одному. Поки ці атоми просто падають, вони є «абстрактними», у них немає ні справжньої реальності, ні стосунків між собою. Все змінюється через клінамен, крихітне випадкове відхилення одного атома. Це відхилення породжує зустріч, яке Альтюссер кличе «схопленням» (prise). Схоплення – стійке з'єднання, з якого виникає світ. Що принципово в цій схемі: до зустрічі елементи є «абстрактними», тобто ненасправді існуючими, вони отримують свою реальність від зустрічі, а не приносять її в неї. «Саме зустріч наділяє їхньою реальністю атоми самі по собі – без відхилення і зустрічі вони були б лише абстрактними елементами, позбавленими будь-якої стійкості й існування» (Althusser, 2006, p. 168–169). Це означає: не існує ніякої «суті» або «призначення» елементів, яка б

передувала зустрічі і визначала б її результат. Ніщо не «розкриває» заздалегідь закладений смисл, зустріч конститує його з нуля.

Пізнього Альтюссера можна охарактеризувати як радикального борця з теологією. Певно, це пов'язано одразу з кількома історичними на персональними обставинами, які доводилося спостерігати Альтюссеру. З одного боку, цьому посприяли поразка лівиці наприкінці 60-х років: відступ ФКП від революційних позицій, початок кризи і занепаду в СРСР, розвінчування образу Китаю як нового «справжнього» комуністичного проєкту та втрата популярності лівих ідей серед робітничого класу та інтелектуалів – і, загалом, кризи марксизму. Події, які він складно спостерігав, здавалося б не співвідносилися ані з прогнозами марксистів 60-х, ані з його попереднім філософський проєктом.

Альтюссер на відміну від багатьох лівих мислителів тієї епохи не відмовився від прагнення конструювати нову соціальну реальність, водночас робити це як раніше для нього стало неможливим. Звідси уся філософська традиція від Платона до Гегеля, за його словами, є «філософією Походження і Кінця», бо вона запитує «чому є щось, а не ніщо?» і відповідає, вписуючи «щось» у рух від задуму до здійснення. Марксистська традиція, включаючи самого Маркса, не уникла цієї пастки: теорія «занепаду феодального способу виробництва і народження буржуазії» є нічим іншим, як варіантом гегелівської схеми «заперечення заперечення» – протилежне породжує своє протилежне, яке закономірно займає його місце (Althusser, 2006, p. 249–250).

Натомість алеаторна концепція Альтюссер вбачає у капіталізмі не необхідний результат попереднього розвитку, а зустріч між власниками засобів виробництва та пролетарями, позбавленими всього, окрім робочої сили (Althusser, 2006, p. 249–250). Ця концепція є філософськи плідною

саме тому, що жоден із цих елементів не був наперед призначений знайти інший – їхнє з'єднання могло і не відбутися. Може здатися, що тотальна «випадковість» роззброює потенційних революціонерів від дії, утім, насправді для самого Альтюссера це крок до надії, що сам капіталізм як глобальна система виробництва і певна форма суспільних відносин не є вічним, так у цій випадковості міститься крапля оптимізму. Особливо цінним це може здаватися для лівої критичної теорії сучасності, яка дещо загрузла у відсутності надії. Адже якщо порівнювати цю ідею з іншими ліво-ангажованими мислителями сучасності, до прикладу, Марком Фішером, який говорить про «капіталістичним реалізм» – утрату віри в будь-яку альтернативу панівному порядку (Фішер, б.д., п. 3) –, то вона не стільки надає політичному інструментарію надію, скільки забирає безнадію.

3.2. Трансформація поняття «порожнеча»

У першому розділі цієї роботи ми бачили, як молодий Альтюссер, вслід за Жаном Валем, переживав порожнечу як «нещастя» свідомості – виснажливу відсутність основи, що потребувала заповнення. Тепер, у пізніх текстах, порожнеча стає позитивною умовою будь-якої думки та будь-якої події. Ворен Монтаґ точно фіксує цей перехід: Альтюссер використовує Спінозу та Епікура, щоб протиставити «алеаторну порожнечу» гегелівському «Ніщо», і цей перехід від *horror vacui* до *amor vacui* є ключем до розуміння всього пізнього проєкту Альтюссера. Людина, яка в 1947 році писала про «рану» і «тугу», у 1982-му робить цю рану онтологічним фундаментом свободи.

Центральне твердження «Підземної течії» – що порожнеча передусе атомам і є умовою будь-якої зустрічі, будь-якого становлення, будь-якого смислу. Альтюссер при цьому зазначає, що гегелеве поняття «праці негативного» є «хибними словами» про порожнечу – тобто неправильним

способом мислити те, що Епікур мислив правильно (Althusser, 2006, p. 175). Але чи справді ці дві концепції настільки відмінні? «Наука логіки» починається з Чистого Буття – і негайно показує, що воно невідрізнене від Ніщо. Буття, що не має жодної визначеності, є буттям порожнім – і саме ця порожнеча є рушієм: з неї виникає Становлення (Werden), перехід між Буттям і Ніщо, що є першим конкретним поняттям. Цю структуру можна описати майже тими самими термінами, що й алеаторну: є порожнеча (Ніщо), є елементи без визначеності (Чисте Буття), і є «зустріч» між ними, що породжує перше реальне становлення. Різниця, однак, є і вона є принциповою, а не лише термінологічною.

Для Гегеля гегелівське Ніщо є, за точним словом Монтага, «вагітним Буттям»: воно логічно мусить стати чимось, воно порожнє для того, щоб стати повнотою. Порожнеча тут є продуктивною з точки зору тілосу: Становлення є не просто «зустрічню», а першим кроком процесу, що прямує до Абсолютної Ідеї. Для Альтюссера натомість порожнеча є онтологічно байдужою: вона не «обіцяє» появи світу. Ключова формула звучить так: «Зустріч може не відбутися так само, як вона може відбутися» (Althusser, 2006, p. 174). У Гегеля така фраза була б безглуздою – адже Становлення завжди відбувається: логіка Гегеля є необхідним рухом без альтернативи. Альтюссер натомість ставить на перше місце саме можливість невідбуття – і це є онтологічна різниця, а не різниця акцентів.

Другий ключовий пункт – відмінність між «звершеним фактом» (*fait accompli*) і «фактом, що звершується» (*fait a accomplir*). Це один із найважливіших концептуальних ходів у «Підземній течії», і тут Альтюссер справді виходить за межі гегелівської думки. Негель, як відомо, сказав, що «Мінерва злітає у сутінках»: філософія осмислює дійсність лише ретроспективно, вона приходить, коли процес вже завершений. Але для Гегеля ця ретроспективність є гарантованою: коли Мінерва летить, ми

знаємо, що процес мав смисл, і філософія лише відновлює цей смисл у поняттях. Для Альтюссера «звершений факт» також породжує ретроспективну необхідність – але ця необхідність є не відновленням закладеного смислу, а його конституюванням заднім числом, причому без жодного гарантованого результату. Більше того: факт, що звершився, може бути «відкликаний» новим фактом, що звершується, і ніщо не гарантує, що цей новий факт не знищить усього попереднього (Althusser, 2006, р. 174). Це радикальніша позиція, ніж будь-яка гегелівська: навіть минуле не є безпечним – і це не просто метафора, а онтологічний стейтмент.

Третій пункт – поняття *Geschichte* проти *Historie*, яке виникає в розмовах з Наварро у збірці пізніх текстів. Альтюссер розрізняє «*Geschichte* – живу, теперішню, відкритую до непередбаченого майбутнього» і «*Historie* – звершену, ретроспективну, ту, що відтворює вигадану необхідність з того, що вже сталося» (Althusser, 2006, р. 264). Звернімо увагу: обидва слова є гегелівськими. Гегель сам розрізняв *Geschichte* і *Historie* – і саме *Geschichte* у нього є «справжньою» історією, що здійснює Дух. Альтюссер перевертає означення понять, бо *Geschichte* для нього є не місцем здійснення Духу, а місцем незвершеності, невизначеності, «алеаторної кон'юнктури». Але сам поняттєвий апарат залишається гегелівським. Це демонструє, що Альтюссер думає усередині горизонту, відкритого Гегелем, навіть коли він мислить у найрадикальнішій опозиції до нього.

Можна узагальнити так: пізній Альтюссер будує «гегельянство без Духу».

3.3. Гегель як частина Альтюссера

Врешті, у «Філософії і марксизмі», під час розмови з Фернандою Наварро Альтюссер обговорює, чи був коли-небудь повним «епістемологічний розрив» Маркса з його гегелівським минулим. На

запитання Наварро «Чи означає це, що "розрив" ніколи не був повним?», Альтюссер відповідає: «Ні, він ніколи не був повним. Він був лише тенденційним» (Althusser, 2006, р. 306) Альтюссер зазначає, що дослідження Жака Біде переконливо доводять, що Маркс фактично ніколи повністю не звільнився від впливу Гегеля, навіть коли перейшов на ґрунт науки та заснував історичний матеріалізм (Althusser, 2006, р. 305). Це визнання також згадується у вступі перекладача, де зазначається, що пізня робота Альтюссера не стільки спростовує його ранні праці, скільки трансформує їх, виявляючи раніше невидимі закономірності.

Це сказано про розрив між молодим і зрілим Марксом, але логіка речення поширюється ширше – і сам Альтюссер це знає. Він визнає, що їхній проєкт 1960-х «сфабрикував» філософію для Маркса, якої в Марксі не було; що вони «вигадали уявний марксизм» – «солідну маленьку філософію», корисну, але відсутню в текстах (Althusser, 2006р. 258–259). Альтюссер, спраглий до самокритики, власним пером доходить до того, що антигегельянство 1960-х само було певною формою ідеалізму: ідеалізмом структури, яка передує своїм елементам точно так само, як Дух Гегеля передує своїм моментам. Алекс Каллінікос називає цей момент «найбільш чесним у всій марксистській теорії» (Callinicos, 1976, р. 108) – і навряд чи перебільшує.

Річард Блок у своїй ретроспективній праці «Друге прочитання: Альтюссер, який читає Маркса, який читає Гегеля» пропонує переосмислити альтюссерівський антигегельянство як специфічну стратегію «рятування» марксизму після краху радянського проєкту (Block, 1995, pp. 214). Також примітно, що Блок стверджує, що антигегельянство Альтюссера чином призвело до «гегелізацій» самого марксизму на новому рівні: через відмову від телеології Альтюссер змусив марксистську думку повернутися до гегелівського питання про появу Нового без гарантій успіху

(Block, 1995, pp. 231–233). Це підтверджує тезу про те, що розрив із Гегелем був не повним запереченням, а радше «деконструкцією зсередини», яка дозволила зберегти революційний потенціал теорії в епоху після 1989 року, коли старі метафізичні гарантії «неминучості перемоги пролетаріату» остаточно втратили силу.

Якщо розглядати Альтюссера як антигегельянця, то він успішно «вигнав» Гегеля-ідеаліста і Гегеля-телеолога, Гегеля, для якого Дух наперед визначає хід подій. Але в ході більш глибокого аналізу Альтюссера, то можна сказати, що він і реабілітував Гегеля як мислителя сингулярності та становлення, такого Гегеля, що думає зміну та нове. Альтюссер порвав із гегелівською системою, але не зміг – і, зрештою, не захотів – порвати з гегелівським питанням: «як мислити появу нового в історії?» (Erdem, 2019, р. 382). Проте поразка Гегеля, за Альтюссером, полягає в неможливості мислити революцію як справжню сингулярність. У Гегеля революція завжди є «вже прочитаною» і виправданою. Альтюссерів матеріалізм вимагає мислити поразки (як-от 1968 рік або панування сталінізму) не як «необхідні етапи», а як реальну можливість того, що «зустріч не схопилася» (Erdem, 2019, р. 388), але водночас його матеріалізм дозволяє мислити поразки (чи перемоги) без телеології, лишаючи простір надії для політичного активізму. Загалом, траєкторія Альтюссера є драмою звільнення від Гегеля, яка закінчується визнанням неминучості його присутності. Але, можливо, це єдино послідовна форма, в якій матеріаліст може жити в просторі, чий горизонт сформував Гегель.

ВИСНОВКИ

Інтелектуальна траєкторія Луї Альтюссера є рідкісним прикладом того, як філософ упродовж усього свого творчого шляху залишається у продуктивній напрузі з одним і тим самим мислителем, під впливом якого формувався, навіть тоді, коли формально від нього відмовляється. Ми розглянули французького філософа у трьох його періодах філософування:

– Ранній Альтюссер активний учасник французького неогегелівського проєкту, котрий бачив у гегелівській діалектиці ресурс для осмислення суб'єктивності, трагічного досвіду та соціальної зміни. Цей етап не є випадковим «передісторієм»: він задає категоріальну мову, якою Альтюссер думатиме і тоді, коли намагатиметься від неї відмовитися.

– Зрілий Альтюссер «епістемологічного розриву», котрий зачасти пов'язують зі структуралізмом, є найбільш систематичним і водночас найбільш вразливим. Альтюссер будує ціле вчення – розрив, наддетермінація, теоретичний антигуманізм – як послідовне вигнання гуманістичного, «французького Гегеля» з марксизму. Однак, як показав аналіз, структура в цій системі загрожувала відтворити ту саму логіку, проти якої була спрямована: логіку тотальності з прихованим центром. Критику гегелівського «Духу» не можна завершити, просто замінивши його «Структурою».

– Пізній Альтюссер визнає, що перебуває у відчаї, переглядає свою філософську систему й визнає крихкість власного не-тотального філософського проєкту. Він будує нову систему, що спирається на Епікура, Спінозу та Макіавеллі, але водночас марксистську, спрямовану на власну політичну реалізацію. Філософ пропонує онтологію без гарантій: порожнеча передує будь-якому порядку, зустріч атомів може не відбутися, тоді як історична необхідність виникає лише заднім числом. Проте навіть

тут Гегель присутній у філософії Альтюссера як горизонт, за межі якого думка не може вийти одним стрибком. Категорії *Geschichte* і *Historie* – це гегелівський словник, переписаний іншою рукою.

Загальний висновок дослідження полягає в наступному: відношення Альтюссера до Гегеля не вкладається у схему «вплив – критика – подолання». Це радше спіраль, у якій кожен новий виток заперечення відкриває нову, тоншу форму залежності. Антигегельянство Альтюссера є не виходом за межі гегелівського горизонту, а його іманентною трансформацією. Зрештою, постать Луї Альтюссера, попри усталене зведення його філософії до окремого, найвпливовішого періоду 1960-х років, потребує подальшої академічної рецепції – як у західному, так і у вітчизняному історико-філософському дискурсі. Незавершена суперечка з Гегелем, що пронизує всі етапи його думки, залишається відкритим запитом і для подальших досліджень.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Альтюссер, Л. (1950). Повертаючись до Гегеля [Le retour à Hegel] (Dialectic, Пер.). Marxists Internet Archive. <https://www.marxists.org/ukrainian/althusser/1950/returning-to-hegel-ukr.pdf>
- Фішер, М. (б.д.). *Привид вільного світу: Передмова до книжки «Кислотний комунізм»* [The specter of the free world: Preface to *Acid Communism*]. Спільне Commons. <https://commons.com.ua/uk/privid-vilnogo-svitu/>
- Althusser, L. (1971). *Lenin and philosophy, and other essays* (B. Brewster, Trans.). Monthly Review Press.
- Althusser, L. (1997). *The spectre of Hegel: Early writings* (F. Matheron, Ed.; G. M. Goshgarian, Trans.). Verso.
- Althusser, L. (2005). *For Marx* (B. Brewster, Trans.). Verso. (Original work published 1965)
- Althusser, L. (2006). *Philosophy of the encounter: Later writings, 1978–1987* (F. Matheron & O. Corpet, Eds.; G. M. Goshgarian, Trans.). Verso.
- Althusser, L., & Balibar, É. (2015). *Reading Capital* (B. Brewster, Trans.). Verso. (Original work published 1965)
- Balibar, E. (1978). *From Bachelard to Althusser: the concept of “epistemological break”*. *Economy and Society*, 7(3), 207–237. <https://doi.org/10.1080/03085147800000013>
- Balibar, E. (2014). *The philosophy of Marx*. Verso.
- Baugh, B. (2003). *French Hegel: From surrealism to postmodernism*. Routledge.
- Block, R. (1995). Second reads: Althusser reading Marx reading Hegel (after 1989). *Boundary 2*, 22(1), 211–233. <https://doi.org/10.2307/303667>
- Butler, J. (1987). *Subjects of desire: Hegelian reflections in twentieth-century France*. Columbia University Press.
- Callinicos, A. (1976). *Althusser's Marxism*. Pluto Press.

Descombes, V. (1981). *Modern French philosophy* (L. Scott-Fox & J. M. Harding, Trans.). Cambridge University Press.

Elliott, G. (2006). *Althusser: The detour of theory* (Historical Materialism Book Series, Vol. 13). Brill.

Erdem, E. (2019). Althusser's relation to Hegel: French Hegelianism, Marxism, and aleatory materialism. *Rethinking Marxism*, 31(3), 380–401. <https://doi.org/10.1080/08935696.2019.1613947>

Kelly, M. G. E. (2018). Problematizing the problematic: Foucault and Althusser. *Angelaki*, 23(2), 155–169. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2018.1451528>

Montag, W. (1984). Marxism and psychoanalysis: The impossible encounter. *Minnesota Review*, 23, 70–85. <https://muse.jhu.edu/article/428492>

Montag, W. (2013). *Althusser and his contemporaries: Philosophy's perpetual war*. Duke University Press.

Roth, M. S. (1988). *Knowing and history: Appropriations of Hegel in twentieth-century France*. Cornell University Press.

Solomon, R. C. (1983). *In the spirit of Hegel: A study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of spirit*. Oxford University Press.

Sotiris, P. (2020). *A philosophy for communism: Rethinking Althusser*. Brill.

Wahl, J. (1951). *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Presses Universitaires de France.