

*Мирко Вишке*

## **МЕЖДУ АНТРОПОЛОГИЕЙ И ФИЛОСОФИЕЙ ИСТОРИИ. АДОРНО О СМЕХЕ И ДЕСТРУКТИВНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СПОНТАННОСТИ**

(перевод с немецкого *О. В. Корольковой*)

В «Диалектике Просвещения» Адорно высказывается о двойственности смеха. В смехе внутренняя, подавленная и отрицаемая природа человека вырывается наружу, становясь таким образом тождественной себе. Тезис кажется неожиданным, если вспомнить другие утверждения Адорно о внутренней природе человека. Согласно его философско-историческому тезису о социализации, императив самосохранения не пощадил ни одного элемента в природе человека; он настолько неразрывно связал все стороны человеческой природы и так согласовал их функции, что почти нет смысла говорить о еще неискаженной внутренней природе. Когда Адорно, как неприемлемое, отвергает предложение Анри Бергсона считать смех регенеративным моментом человеческой жизни, что позволило бы, выйдя за границы исторической вариативности цивилизаций, создать некую общую дефиницию *Conditio humana*, тогда, с точки зрения своего тезиса о социализации, он вполне последователен. В то же время, это несогласие раскрывает всю дилемму исходных положений Адорно: он хочет сохранить частицу нетронутой природы человека в первоначальных импульсах его морального действия, что, собственно, немислимо, если исходить из предположений его тезиса о социализации.

В дальнейшем меня интересуют причины, подвигнувшие Адорно категорично отказаться от выведения дефиниции *Conditio humana* из феномена смеха, в то же время соглашаясь видеть в импульсах морального действия то же самое, что и Бергсон. Исходным пунктом моего доклада являются предпосылки, благодаря которым Адорно и Шопенгауэр пришли к аподиктическому суждению, что человеческая субъективность неразрывна с чувствами вины и несправедливости (I). В связи с этим нужно выяснить, какими теоретическими гипотезами может быть определено моральное действие, если исходить при этом из предположения, что человеческая субъективность отягощена виной и страданием (II).

### I.

Начальная посылка моего повествования может показаться парадоксальной уловкой. Потому что при первом чтении Шопенгауэра и Адорно почти невозможно обнаружить что-либо, говорящее об их общности: если Шопенгауэр, знаменитый венский неокантианец рубежа веков, в весьма своеобразной манере скрещивает идеализм Канта с мирами индийского мышления и духа, то в центре исследований Адорно находятся научные достижения психоаналитической теории и философии духа Гегеля; если Шопенгауэр смело трансформирует понятия явления и вещи в себе в понятия призрачного представления и субстанциальной воли, Адорно теоретически примиряет переформулированную им кантовскую моральную философию с психоаналитическими аргументами; и если ядром теории Адорно является утопия безжертвенной субъективности, Шопенгауэр концентрирует свое внимание на метафизическом учении о воле. На первый взгляд, кажется естественным исходить из того, что философия Шопенгауэра и Адорно явно отличаются друг от друга, причем не только в постановке главных теоретических проблем, но и в концептуальных идеях. Однако, такой вывод обманчив. Поскольку именно там, где очевиднее всего проявляется противоположность мышления Шопенгауэра и Адорно, в метафизике воли Шопенгауэра и философии истории Адорно, скрывается глубинная, до сих пор мало изученная общность: как раз там, где Шопенгауэр говорит о самой большой вине человека – быть рожденным, Адорно считает, что смерть скрывает обещание счастья; и точно так же там, где Шопенгауэр объясняет, что

музыка являет сознанию болезненные черты бытия, Адорно называет музыку памятью страдания.

В четвертой книге «Мира как воли и представления» Шопенгауэр однозначно объясняет, что мировой историей владеет экзистенциальная забота о сохранении бытия, а также непрекращающаяся борьба за существование. Чтобы выстоять в этой борьбе, необходима естественная установка, позволяющая отдельной личности оптимизировать свои возможности и способности для этой цели, – эгоизм. В своей работе «Конкурсное сочинение об основах морали» Шопенгауэр настойчиво указывает на эгоизм как на главную пружину действий отдельно взятого человека; здесь эгоизм описан антропологически как неукротимое и неосознанное стремление любого живого существа к бытию и благополучию. Эгоизм побуждает к непрерывному поиску объектов, обещающих удовлетворение. На всем своем протяжении это состояние является неизбывной болью, но это и есть обычное жизненное состояние человека. Как только объект найден, боль исчезает, но лишь на миг: то, в чем она находит свое продолжение, если не появляется другой цели удовлетворения, Шопенгауэр называет скукой. Боль и скука являются главными составляющими жизни. С одной стороны, жизнь для Шопенгауэра поставлена в отношении зависимости от эгоизма, боли и скуки, так что, в конце концов, ее невозможно и отличить от них. С другой стороны, философ все же дает понять, что эгоизм, боль и скука – только негативные формы выражения и объективации жизни: они подчинены императиву самосохранения, целенаправленные устремления которого они и выражают самым разнообразным способом. Это соображение значимо, поскольку в нем уже намечена центральная мысль, которую Шопенгауэр ясно разворачивает в принципе индивидуации как сущности человеческой природы: «Только в собственном Я обретается подлинное бытие, все остальное, напротив, есть не-Я и чуждо мне. Это и есть опыт, (...) лежащий в основе всякого эгоизма, и реальным выражением его является любой жестокий, несправедливый и злой поступок» [8, Bd. 4, S. 270]. Пока сознание и переживания человека подчинены принципу индивидуации, он неизбежно будет стремиться к достижению своих личных целей, даже если они осуществляются за счет других. Этот тезис проясняет процитированное нами выше аподиктическое суждение Шопенгауэра о том, что самая большая вина человека – быть рожденным: поскольку жизнь человека базируется на самосохранении, она неразрывно связана со страданиями других существ, будь то только животные или другие люди; неотвратимое страдание заложено в природе человека.

Собственно, и Адорно, подобно Шопенгауэру, соглашается с тем, что самосохранение является настоящим природным законом для всего живого. Но к этому открытию он приходит не на пути метафизического толкования человеческой сущности, а через философско-историческую реконструкцию генезиса человеческой субъективности. Исходный пункт рассуждений Адорно – то, что человек, желая утвердить себя в противостоянии угрожающей ему природе, должен устремить свои аморфные потребности и влечения в таком направлении, которое позволит ему обратить всю свою энергию на преобразование природного окружения с выгодой для себя; он может воспользоваться природой и в той мере, которая позволит ему овладеть своей внутренней природой, аморфной в себе. С подавлением внутренней природы заодно конструируется и человеческое Я. Но если субъективность привязана лишь к принципу самосохранения, а социальные жизненные взаимосвязи базируются лишь на целенаправленных соображениях, диктуемых императивом самосохранения, человеческое Я подпадает под описание негативации субъекта, настолько конституируемого чувством самосохранения, что в конечном счете они становятся неразличимы. Так, у Адорно есть большое количество разрозненных высказываний, акцентирующих внимание не только на том, что самосохраняющийся субъект властвует над самим собою, и эта власть над внутренней и внешней природой приводит затем к овеществлению мира и к опустошению субъекта; но Адорно высказывает также и мысль, что субъективность вообще отягощена виной, – и это

именно в тех текстах, в которых развивается тезис о «неудавшейся индивидуации» [1, S. 569]: здесь безапелляционно утверждается, что «Я равно негуманному» [2, S. 294]. Следуя такому соображению, Адорно должен отвергнуть мысль Бергсона о том, что смех является частью неиспорченной природы человека. Но рассуждения Бергсона более многослойны, чем это можно понять из сжатой формулировки Адорно.

В своем очерке «Смех» Бергсон настаивает на социальном значении смеха, начало которого он видит в неспособности некоторых людей приспособиться к обществу [6, S. 62]. Там, где некоторые стремятся избежать интеграции в социальную общность, своенравно настаивая на своих определенных поведенческих схемах, смех служит способом сломать жесткость схемы и вновь смоделировать ее, применительно к потребностям общества. Функционалистский подход Бергсона к определению смеха как некоего корректива, вызывает естественный вопрос: можно ли действительно приписать Бергсону серьезную попытку увидеть в смехе нечто, вроде еще неосмысленной природы человека, как утверждает это Адорно. В конце концов, чтобы продемонстрировать аргументированность адорновского тезиса, можно было бы найти формулировки, в которой Бергсон говорит о скрытой части нашей личности, которую он называет «огнем индивидуальных страстей», непрерывно бурлящих под поверхностью природы человека, давно укрощенной культурой [Ebd., S. 103]. Однако, при таком подходе будут утрачены нюансы формулировок, ведь Бергсон прослеживает страсти в контексте драмы, а не смеха. В драме природа мстит обществу; во всяком случае, постольку, поскольку драма провоцирует вулканическое извержение страстей, вырывающихся из глубин нашей природы [Ebd., S. 104]. Смех также взрывается внезапно, но вовсе не для того, чтобы освободить в нас порабощенную природу. Следует различать действие драмы и смеха. Потому что смех, как дает знать Бергсон, работает как механизм, который встроила в нас многолетняя привычка нахождения в обществе: он действует как наказание, а не как освобождение [Ebd., S. 124]. Что же, собственно, подлежит наказанию, Бергсон не уточняет: это может быть как отдельно взятый человек, пытающийся уклониться от норм совместной жизни, так и отдельные черты его характера, подвергающиеся осмеянию, поскольку выглядят смешными в глазах других. И если в конечном итоге говорится, что смешное таит в себе «покушение на социальную жизнь» [Ebd., S. 130], то, с моей точки зрения, не может идти речи о прорыве внутренней природы, восстающей против человеческой социальности – в интерпретации, близкой Адорно; здесь скорее можно увидеть корректирование определенных форм общественной жизни.

Критика Адорно не убеждает еще и потому, что в своем представлении о первоначальных импульсах морали он ориентируется на тот же аспект, который выделяет и Бергсон: отношение человека к своему телу дезорганизуется через смех. Оба исследователя едины во мнении, что ни в изначальных импульсах морали, ни в смехе не отражается поверхностная дуальность радости и горя или страдания и примирения, не познается ограниченность человеческого поведения. То, что Адорно пытается особенно выделить в импульсах, а именно их взрывной характер, который выражается в виде определенных жестов, Бергсон как раз и называет смехом.

Неясным остается еще, как Адорно приходит к убеждению, что внутренняя природа человека проявляет себя в моральных действиях. Если жизненный процесс во всех его проявлениях диктуется исключительно инстинктом самосохранения, как считают Адорно и Шопенгауэр, то возникает вопрос о принципиальной возможности определения морального поступка; поскольку оба автора делают исходным пунктом своего анализа борьбу субъектов за самосохранение, они категорично должны поставить под сомнение и сам моральный поступок как действие, дефинированное с точки зрения других. Если исходить из предпосылки, что поступки субъектов последовательно определяются стратегическими целями самосохранения, то не остается места какому-либо действию, учитывающему интересы другого, – это аннулировало бы элементарные импульсы

действия, необходимые для существования нуждающегося в защите бытия. Такая постановка проблемы переводит ко второй части моего доклада: какие поступки можно назвать моральными, если человеческая жизнь сводится лишь к самосохранению?

## II.

Если главной пружиной действий человека является обусловленный жадой жизни эгоизм, то моральные поступки могут быть дефинированы Шопенгауэром лишь негативно: только те поступки моральны, в которых радикально отрицается эгоизм; только когда мотивом собственного действия бескорыстно становятся радости и беды другого, только тогда можно избежать неуклонного стремления к самосохранению, инспирированного эгоизмом. Такие действия, учитывающие интересы другого, характеризуются тем, что в них отражается познанная незначимость разделения Я и Ты, столь непреодолимая для императива самосохранения, – это и есть феномен сострадания.

Интуиция подсказывает Шопенгауэру, что ощущать сострадание – это значит быть тронутым или полностью захваченным страданиями другого. Аффект сострадания может проявиться в таком отношении к человеку или к животному, при котором учитываются их реальные страдания. При условии, правда, что «в каком-то смысле я могу отождествить себя с ними, то есть, что абсолютное различие между мною и кем-то другим, на котором как раз и базируется мой эгоизм, может быть снято хотя бы до определенного уровня» [8, S. 208]. Процесс идентифицирования себя с другим, когда благо другого становится мотивом собственного действия, развертывается в ежедневно наблюдаемом феномене сострадания, которое есть единственная основа свободной справедливости и настоящей человеческой любви. Только в сострадании может быть снято стремление к самосохранению, концентрирующееся вокруг благополучия собственного Я, и человек может поступиться собственными интересами. Иным способом, чем в кантовской традиции моральных обоснований, Шопенгауэр исходит из эмпирического обоснования морали: философия морали понимается не как нормативная, а как описательная и объяснительная теория морали; она начинается с эмпирического поиска подлинно моральных действий. А таковыми являются действия, которые свободны от эгоистических мотивов: «Отсутствие любых эгоистических побудительных причин есть, таким образом, критерий действия, имеющий моральную ценность» [Ebd., S. 204].

С точки зрения главных предпосылок шопенгауэровской метафизики воли, так, как это выражено в приведенной цитате, определение морального действия кажется парадоксальным: если эгоизм представляет собой манифестацию воли к жизни в человеке, то основания неэгоистичного действия окажутся совершенно фиктивными. Это лакуну Шопенгауэр заполняет спекулятивным рассуждением о том, что истинно моральное действие возможно только тогда, когда эмпирическая обособленность человека воспринимается лишь как видимость. В продолжение искомого метафизического обоснования морали сострадания, он добавляет требование, чтобы воля осознавалась людьми как некий общий единый источник: воля к жизни – это то, что у меня есть общего с другим; она есть то, на чем основывается идентичность всего живого, «вещь в себе любого явления». Отсюда «различие между тем, который причиняет страдание, и тем, кто должен их претерпевать, является только феноменом (...), а не вещью в себе, которая в обоих есть жизненная воля» [9, Vd. 2, S. 418].

Исходя из этого, выношенного в недрах метафизики воли представления о сущности всего живого, и становится понятным, почему неэгоистичные действия вообще возможны, хотя манифестацией воли к жизни является в людях все же эгоизм. Когда отдельно взятый человек осознает, что воля связывает его сущностной идентичностью со всем живым, он приходит к интуитивному пониманию, что его неизбывное стремление к самосохранению есть лишь фальшивая видимость обособленного бытия: он узнает, что его личностное существование представляет из себя ничто иное, как преходящее проявление

единственной совокупной целостности; из этого следует, что «мучитель и мучимый (...) едины» [Ebd., S. 419]. Индивиду открывається, как выразительно объясняет это Шопенгауэр, что «различие между ним и другим, кажущееся непреодолимой пропастью, всего лишь временная обманчивая видимость; он приходит к непосредственному и окончательному убеждению, что вещь в себе его собственных проявлений есть то же самое, что и в проявлениях другого, а именно – та воля к жизни, которая составляет суть всякой вещи и живет во всем, настолько, что распространяется даже на животных и на всю природу; а потому он не станет мучить ни одно животное» [Ebd., S. 440].

То, что, в конечном счете, мешает людям непосредственно признать свою сущностную метафизическую идентичность со всем живым, явленную в основанной самосохранении субъективности, – это пространство и время; они составляют организующие начала принципа индивидуации. Блох удачно заметил, что пространство и время – очки, которые рассеивают единственную вещь в себе – волю; круговращение и чехарда многообразных феноменов – это лишь призрачные образы, из совокупности которых соткано покрывало майи. Из-за этого люди, как правило, не могут до конца понять, что же происходит с ними в жизни, и остаются обычной «фабричной продукцией природы» [Ebd., S. 220].

Человек способен вырваться из оков принципа индивидуации двумя способами. Во-первых, через моральное действие, где воля к жизни снимается в форме сострадания. А во-вторых, через опыт, представленный искусством: искусство трансформирует вездесущее зло бытия в устойчиво типическое и созерцательно дистанцируемое. Ведь бытие – это «непрерывное страдание, отчасти жалкое, отчасти устрашающее; но оно же рассмотренное как чистое представление или воспроизведенное в искусстве, освобожденное от мучений, претворяется в многозначительную драму» [Ebd., S. 315].

Познание осуществляется в искусстве особым образом: искусство раскрывает болезненные черты бытия; искусство «воспроизводит в (...) чистом созерцании (...) непреходящее всех жизненных явлений» [Ebd., S. 217]; так формируется целостный комплекс нашего мировоззрения. Особое место в ансамбле искусств занимает музыка. Она неприкрыто выражает сущность мира: «Музыка – такая же непосредственная объективация и отображение всеобщей воли, какими является и само бытие, как и сами идеи, чьи приумноженные видения составляют мир отдельных вещей. Музыка – это подобие самой воли (...): поэтому и действие музыки (...) намного сильнее, чем действие других видов искусства – все они говорят лишь о тенях, а музыка говорит о сущности» [Ebd., S. 304]. В этом состоит и величие музыки, и ее ограниченность, что, впрочем, касается и других видов искусства: поскольку они извлечены из непрерывного, обусловленного волей к жизни мирового потока, они в состоянии передать нам знание о сущности мира как цели в себе. Но этим и исчерпываются познавательные возможности искусства: это значит, что искусство может освободиться от жизни лишь на краткие мгновения, но не окончательно и не надолго [Ebd., S. 316].

Иначе, чем у Шопенгауэра, но и у Адорно понимание морального затруднено: во-первых, так как он не дефинирует однозначно, что же должно быть названо моральным действием, как это делает Шопенгауэр в определении неэгоистического поступка; и во-вторых, в его определении термина морали звучат социально-философские коннотации, исключаяющие начала шопенгауэровской метафизики воли. Но прежде, чем начать разговор о приведенных здесь различиях, нужно выявить аргументы, побудившие Адорно считать возможным существование морали, несмотря на признание неразрывной привязанности жизни к самосохранению.

Генезис человеческого Я, как уже было указано выше, связан для Адорно со страданиями подавленного инстинктивного стремления к счастью, без жертвы и страдания невозможно формирование человеческой субъективности. И жертва, и страдание объявляются несомненными признаками того, что основанные на самосохранении

социальные жизненные взаимосвязи по своей сути являются патологическими и насильственными, приводящими, в конечном счете, к провалу культуры. Такая порабощающая взаимосвязь могла бы быть разрушена, если бы субъект мог свободно увязать свое стремление к жизни и свою внутреннюю чувственную сенсорность. Понятие такой ненасильственной коммуникации в общих чертах сформулировано в следующей цитате: «(...) если бы люди однажды (...) освободились от обуздывающей силы инстинкта (...), тогда стало бы возможным установление правильного порядка вещей (...), место обиженного, злого человека, который не может следовать своим порывам, занял бы человек, который (...) в точном смысле слова ни зол, ни добр, именно потому, что ему больше ничего не нужно ни вытеснять, ни подавлять» [3, S. 114]. Соображения такого рода, не выходящие за рамки гипотетических предположений, выявляют мотив, сообщающий творчеству Адорно целенаправленное единство – это утопия безжертвенной субъективности.

Нормативное содержание утопии безжертвенной субъективности Адорно получает из реконструкции развития человеческой субъективности, держась при этом за путеводную нить понятия самосохранения: в то время как самосохранение ускоряет процесс формирования субъекта, ощущающего свою недостаточность в рамках достигнутого подчинения природе, безжертвенная субъективность предполагает неинструментальные отношения. Они могут осуществляться в той мере, в какой субъект прибегает к акту утраты собственного Я, находит себя в том, что не может быть редуцировано до самого этого субъекта – в другом, остающемся другим, не идентичным субъективному существованию. Только в свободной отдаче себя другому субъект открывает непринужденное и аутентичное отношение к себе самому. Способность самоотчуждающего вчувствования в другого Адорно, как и Шопенгауэр, называет импульсом морального действия: это, например, импульс, проявляющийся в те моменты, когда субъект предается сопереживанию безмолвным страданиям животных. Только там есть место морали, где явлено это сочувствие, неожиданная доброта индивидуальных импульсов.

Способность субъекта сломить влияние самосохранения в самоотдаче другому равноценна познанию естественной красоты, являющейся в виде аллегории и кода примирения противоречий. В эстетическом опыте, предоставленной естественной красоты, Адорно подчеркивает обстоятельство, эпистемологическое содержание которого, как и у Шопенгауэра, не имеет эстетической природы даже в том случае, когда оно явлено в облике примиренных противоречий. Если в узком контексте утопии безжертвенной субъективности примирение означает свободную игру отдельных влечений внутренней природы человека, то в контексте эстетики естественной красоты примирение служит сотворению из разрозненных возможностей чего-то другого, обретающего, пусть лишь на ускользающее мгновение, свое хрупкое существование: «на несколько секунд» стало «действительным то, на что робко и вожделенно» надеялись [5, S. 153].

Когда сравниваешь философско-исторические нападки Адорно на мораль с шопенгауэровским этическим подходом к состраданию, выявляются два сходства: философы едины в догадке, что моральное действие отличается желанием избежать страданий; оба считают также, что сочувствие страданиям связано со своеобразным созерцательным погружением в другого. Ни у Шопенгауэра, ни у Адорно созерцание не предполагает уютной незаинтересованности, оно скорее есть растворение в объекте, сопряженное с большим физическим напряжением, и следствием его становится ломка привычных границ и рамок бытия. Мотив, наиболее ясно доказывающий духовное родство Адорно и Шопенгауэра, обнаруживается в убеждении Адорно, что в созерцательном погружении, вызывающем сочувствие к чужим страданиям, происходит размывание границ между жизнью моего Я и жизнью другого. Это происходит потому, что в созерцательном погружении в другого порабощенная природа предъявляет

высокомерному Я захватывающее воспоминание о собственной природности. Таким образом, она создает положение вещей, в котором субъект выпадает из своей традиционной перспективы, то есть, в рамках этого опыта он может вступать в другие отношения как со своей собственной личностью, так и с природой и социумом. И именно эта потеря принципом самосохранения своей силы является основной характеристикой сострадания, как неоднократно подчеркивал Шопенгауэр.

Моменты сострадания, созерцательного вчувствования в другого Шопенгауэр определяет как «мистическое действие» или как «практическую мистику» [8, S. 273]: ощущение собственной неразличимости с другим достигает высшей точки в почти необъяснимом чувстве, что мы «на мгновение поднимаемся над всеми желаниями и заботами, освобождаемся от самих себя» [9, S. 461]. Пока длится это «состояние созерцания» [Ebd.], мы не можем совершить несправедливость по отношению к другому; в эти моменты прекращает свое существование, по меткому выражению Блоха, «неизмеримый хаос рождений, битв и смертей земного бытия» [7, S. 385]. В состоянии созерцания я познаю страдания другого, равного мне в той воле к жизни, которая уравнивает и все живое. Другой интересен для Шопенгауэра не с точки зрения его чуждости моему Я, а как подтверждение того, чем может быть дефинирована моя собственная субъективность.

Если в этом смысле сравнить морально-философские размышления Шопенгауэра и Адорно, в глаза бросится общий интерпретационный подход, из которого оба выводят собственно философскую актуальность вопросов морали. Для обоих философов характерно неафишируемое априорное принятие постулата Гоббса о том, что моральные действия связаны с отношениями самосохранения: я действую морально только тогда, когда мои действия свободны от центристемительных мотивов самосохранения. Если не отказываться от автономии личности, то все же следует признать, что в точном смысле она является равновесием между самосохранением и моралью, которое и делает возможной связь между Я и другим. Несмотря на несомненные приметы глубинного родства между философией морали Шопенгауэра и Адорно, можно найти и такие моменты, которые демонстрируют их различие. Собственно, для Адорно жизнь неразрывно связана со страданиями других существ, поскольку человеческая субъективность в своей психической конституции подвержена патологиям социальных взаимосвязей, базирующихся на самосохранении. В противоположность Шопенгауэру, разрешение моральной проблемы на этой ступени для него еще невозможно, так как не до конца рассмотрена взаимосвязь отдельного индивида и морали и нужно еще выяснить; каким образом принцип самосохранения вообще может лишиться своей силы, ведь именно к этому приводит индивида сочувствие и неожиданная доброта индивидуальных импульсов даже в переплетении интересубъективных отношений социального общежития. Именно в этом смысле в программном заявлении Адорно, сделанном в лекциях по философии морали зимнего семестра 1956–1957 гг., говорится, что «индивидуальное существование, со всеми своими нормами и своим счастьем, привязано к основному закону целого» [4]. Что же подразумевается под этим основным законом, Адорно разъясняет в своей метакритике моральной философии Канта.

В ней Адорно категорически отвергает попытку Канта понимать моральность, исходя из соотнесенности и саморазвития разума или обосновывать нормативность моральных действий законами разума; но в то же время он придерживается кантовского предположения о структурной взаимосвязи морали и социальных жизненных обстоятельств. Под влиянием предпосылок адорновской философии истории самовольной переинтерпретации подвергается идея этих социальных жизненных обстоятельств, которые могут быть обоснованы структурой морали: так как субъекты делают лишь то, что естественно служит их самосохранению, формы функционирования общественного сосуществования не могут гарантировать удовлетворения обоюдных претензий на

внимание и признание – они структурируются конкурирующей многочисленностью сталкивающихся индивидуальных стремлений к самосохранению. Основная мысль Канта, подчеркивающего в моральном принципе стремление к солидарности, объединяющей различные личные интересы, могла бы быть легитимной, если бы не была основана на невыполнимых требованиях [2, S. 278]. Именно в крахе представления об их выполнимости Адорно обнаруживает вывод, удовлетворяющий всем притязаниям: так как свободное единство жизни не существует, оно и должно быть сформулировано лишь как требование.

Этот шаг подразумевает как внутритеоретическое смещение проблем, так и вообще противоречивую структуру философии морали у Адорно. Причиной внутритеоретического смещения является то, что мораль превращается в трансцендентный структурный принцип недостижимого идеала счастливого единства, вместо того, чтобы продолжать начала удавшейся интеракции, заложенной в сочувствии к другому. Здесь Адорно определяет мораль как умиротворяющее целое. Противоречивость структуры морально-философских размышлений Адорно проявляется тогда, когда, с одной стороны, он пытается реконструировать социальные жизненные обстоятельства, основанные на структуре не привязанной к самосохранению морали, не прибегая, с другой стороны, к тезису о субъекте, конституированном лишь самосохранением. Адорно хочет снять эти противоречия с помощью предположения, что оппозиция самосохранения и морали становится несостоятельной, если найдена возможность примирения: «требования морали по настоящему обращены только к жизни, которая продолжается при условии возможности примирения» [1, S. 157]. Гипотетическое предположение, что примирение может быть возможно лишь на уровне морали, скрывает то обстоятельство, что примирение вообще не может быть обосновано, если, конечно, мы примем допущение о негуманности человеческого Я. Эта предпосылка исподтишка оказывает давление на стремления Адорно реактуализировать философию морали Канта с помощью теории примирения: она заставляет оторвать мораль от временности индивидуального человеческого существования; только таким образом может быть поддержана идея ненасильственного целого. Но мораль направлена не только на примирение индивида с другими, как это пытается обосновать Шопенгауэр в теории морали сострадания, но и на «идею основного закона мира, в котором можно и устранить существующие страдания, и опровергнуть неопровержимое прошлое» [Ebd., S. 395].

В общей форме эта цитата представляет двойственный результат, благодаря которому в конце концов приходит Адорно, стремясь по-новому, с точки зрения теории примирения, сформулировать философию морали Канта; вердикт о том, что человеческое Я всегда ограничено виной и страданием, настолько доминирует в морально-философских размышлениях Адорно, что в намерении спасти так доминантно, поскольку он стремится сбросить утопический переизбыток философии морали Канта, он приходит к неизбежному конфликту. Я говорю о конфликте, а не о коллизии, поскольку глубинные мотивы, которые Адорно извлекает из обеих теоретических традиций, указывают на некое трансцендентное состояние, не поддающееся позитивному разрешению: отрицание примирения и утопия безжертвенной субъективности. Эта ссылка на трансцендентное состояние свидетельствует о том, что центральные мотивы морально-философских теорий Адорно не должны быть сведены к несовместимым противоречивым тезисам; они, скорее, представляют две вполне систематизированные области проблем, из структуры которых явственно выступают контуры негативной теологии морали. Претензии философии морали решить вопрос о нормах правильного и справедливого, а также исподволь создать образ счастливого обобществления оправданы для Адорно только тогда, когда их предпосылкой становится примиряющая формулировка принципа идентичности человеческой субъективности.



1. Adorno, Theodor W.: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen, Frankfurt/M. 1986.
2. Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1982.
3. Adorno, Theodor W.: Über Nietzsche und uns. Zum 50. Todestag des Philosophen. Ein Gespräch mit H.-G. Gadamer und M. Horkheimer, in: M. Horkheimer, Gesammelte Schriften Bd. 13, hrsg. v. A. Schmidt und G. Schmid Noerr, Frankfurt/M. 1989.
4. Adorno, Theodor W.: Probleme der Moralphilosophie. Vorlesung, gehalten im Wintersemester 1956/57 an der Universität Frankfurt, Theodor W. Adorno-Archiv, Typoskript 10. 1. 57.
5. Adorno, Theodor W.: Die musikalischen Monographien, Frankfurt/M. 1986.
6. Bergson, Henri: Das Lachen, Frankfurt/M. 1988.
7. Bloch, Ernst: Leipziger Vorlesungen, Bd. 4, Frankfurt/M. 1985.
8. Schopenhauer, Arthur: Preisschrift über die Grundlagen der Moral, Sämtliche Werke, hrsg. v. Julius Frauenstädt, Leipzig 1923, Bd. 4.
9. Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, Sämtliche Werke, Leipzig 1923, Bd. 2.
10. Wischke, Mirko: Geburt der Ethik. Schopenhauer-Nietzsche-Adorno, Berlin 1994.
11. Wischke, Mirko: Nähe und Differenz in den Moralphilosophien von Arthur Schopenhauer und Theodor W. Adorno. In: Schopenhauer-Jahrbuch 77. Jg. (1996), S. 181-197.