ХАЙДЕГГЕР И АДОРНО: ФИЛОСОФЕМА НЕТОЖДЕСТВЕННОСТИ

Г. Г. Соловьева

Кажется, что между двумя крупнейшими мыслителями XX в., чьи отношения сложны, драматичны, напряжены, трудно обнаружить какое-либо теоретическое сходство. Один эмигрировал из фашистской Германии. Другой вступил в нацистскую партию[1]. Один — еврей, человек без родины и «почвы». Другой — шваб, стремящийся к оседлости и твердой почве под ногами. Один постоянно критиковал и полемизировал. Другой — редко отвечал критикам, отмалчиваясь по большей части равнодушно и величественно. Теория одного негативна и направлена против наличного общества с его определяющим принципом господства[2]. Мышление другого «утвердительно» и укрепляет существующие порядки.

Есть ли более непримиримые жизненные проекты? До недавнего времени никто из исследователей не сомневался, что дискурс Хайдеггер — Адорно может быть только враждебно-напряженным. Тем более что сам Адорно не скрывал своей воинствующей позиции, признавая философию Хайдеггера самым ярким воплощением ненавистной «пуленепробиваемой» тождественности. Той самой отвратительной для Адорно замкнутости, успокоенности, завершенности, которая была свойственна всему Просвещению и превратила мышление в удобный инструмент, в числе других инструментов годный для использования и применимый в целях господства. Полемика с «фундаментальной онтологией» настолько конститутивна для «Негативной диалектики», что как бы скрепляет ее отдельные, готовые рассыпаться фрагменты. Разговор с Хайдеггером оказался таким существенным, что занял львиную часть текста, и Адорно был вынужден выделить этот материал в самостоятельную книгу, созданную до «Негативной диалектики» в качестве пропедевтики[3]. Поддаваясь магии негативности, исследователи традиционно оттеняли фундаментальное различие позиций двух мыслителей, например Р. Шурц, обращающий внимание прежде всего на их отношение к бытию: Хайдеггер его обожествляет. Адорно развенчивает[4].

Однако в последние годы устоявшиеся, привычные взгляды пришли в движение. Хотя теоретические и социально-психологические отношения Хайдеггера и Адорно еще только предстоит изучать, изменился вектор былых оценок. Несмотря на сердитую критику Адорно и многозначительное молчание Хайдеггера, исследователи обнаруживают содержательные внутренние связи, скрытое

созвучие их мыслительных практик. «Со времени публикации ранних работ Адорно стало ясно, что он всю жизнь стоял намного ближе к своему оппоненту Хайдеггеру, чем того желал»[5], — отмечает Р. Бубнер, настаивая на том, что ошеломляющие параллели ранних проектов Адорно с хайдеггеровской философией бытия безусловно подлежат дальнейшему исследованию[6]. И. Х. Шнедельбах полагает, что, несмотря на все различия, адорновская мыслительная модель «структурально та же самая, что у Хайдеггера»[7].

Парадоксальную попытку найти точки пересечения между Хайдеггером и Адорно предпринимает Х. Мёрхен. Не сомневаясь в утвердительном характере мышления Хайдеггера, он считает подозрительной отчаянную критичность Адорно. Не является ли она скорее клише-возражением, за которым скрывается мысль об истине власти, ее неустранимости и поиски критериев «справедливого господства»? В доказательство своего странного подозрения Мёрхен приводит высказывание из совместной работы М. Хоркхаймера и Г. Адорно «Диалектика просвещения»: «...власть почти приравнивается злоупотреблению власти». И критик заключает: «смысл бескомпромиссной негации власти состоит именно в выяснении ее скрытых благ»[8]. Превращение негативиста Адорно в сторонника «справедливого господства» и сближает его, по мнению Мёрхена, с давним оппонентом Хайдеггером. Эта необычная интерпретация, вызванная законным желанием наметить творческие контакты Хайдеггера и Адорно, похищает, однако, у негативной диалектики ее сокровенную суть, не доверяя искренности ее критического пафоса.

Диалог Хайдеггера—Адорно намечается, на наш взгляд, в результате противоположного теоретического маневра: поставить под сомнение не облик Адорно-негативиста, а Хайдеггера-конформиста. Хайдеггер, по нашему мнению, на другом языке высказывает философему нетождественности, центральную для Адорно. Это не столь уж парадоксальное утверждение — многие западные исследователи открывают в позитивной «фундаментальной онтологии» оттенок нетождественности, негативности. «Спасение нетождественности, вытесненной всем идентифицирующим систематическим построением, обнаруживает бьющие параллели с бытием», — утверждает Р. Бубнер[9]. Это мнение разделяет и Ф. Дальмар, ссылаясь на поздние произведения Хайдеггера с их критикой тождественности и защитой различия[10].

Тайная нетождественность «фундаментальной онтологии» проявляется в странном и пока не исследованном философском событии: идея нетождественности, негативности подхвачена вовсе не учениками Адорно (Ю. Хабермас полемизирует с ней своим коммуникативным, планетарным дискурсом[11]), а неортодоксальными учениками Хайдеггера во Франции (Деррида говорит, правда, не о констелляции, а о диссимиляции, а Делез — о ризоме, хотя импульс во всех случаях один: децентризация всех и всяческих систем, «демонтаж» технологической рациональности, реабилитация репрессированных прежде пластов опыта, телесности и желания). Гипотезу о теоретической родственности Хайдеггера и Адорно на почве нетождественности можно подтвердить, обратившись к мыслителю, жив-

шему и творившему в другом столетии, — Серену Киркегору. К его идеям тяготеет и негативная диалектика Адорно, и фундаментальная онтология Хайдеггера.

Диалектику Киркегора Адорно обдумывал еще в юности, в годы интенсивной дружбы с Беньямином, испытывая притяжение, опасную фасцинацию датского мышления, проникающую сквозь время[12]. Перед Адорно витали по меньшей мере два противоречивых образа Киркегора. Первый — Киркегор — скрытый союзник Гегеля: притязая на господство автономного Я и провозглашая тезис об истинности субъективности, этот Киркегор сохраняет матрицы триадичности и абсолютной тотальности. Другой, его двойник, уклончивый и двусмысленный, напротив, увлекает за собой Гегеля, обращая и его в свою веру.

Что касается Киркегора первого, то Адорно не устает повторять, что только внешне его сочинения, включающие романы, диалектические интермеццо, лирические отступления, сохраняют ритм романтической прозы. На самом деле, эстетические фигуры лишь иллюстрируют философские категории, под поэтическим покрывалом скрывается скелет понятия, и все персонажи, изъясняющиеся как в оперных диалогах, остаются масками дискурсивных схем. В диалектическом плане сохраняется гегелевская ритмика; имеются три экзистенциальные сферы, положенные аксиоматически рядом друг с другом. Однако координирование оказывается видимостью, поскольку выявляется их иерархический характер, почти «физикалистская динамика», буквальное архитектоническое согласие с гегелевской триадой. «Это есть тотальность, сложенная из обломков»[13]. Киркегор возлагает надежды на «прыжок», парадоксальный переход в веру через абсурд, но и эта категория, по мнению Адорно, заимствована из «Предисловия» к гегелевской «Феноменологии» и не содержит ничего, кроме тривиального превращения количества в качество. И Адорно приходит к мысли, что Киркегор «не преодолел гегелевской системы тождественности»[14].

Выражением чистой внутренней сущности Киркегор считает любовь. Но любовь у него, по мнению Адорно, не имеет ничего общего с эротической страстной природной склонностью, поглощающей человека, и сводится к абстрактной идее, поскольку безразлична к своему объекту, к его в-себе-бытию, ригористически исключает всякое предпочтение и требует всех и каждого считать одинаково «ближними». «Другой человек в этой любви — то же, что есть в философии Киркегора весь внешний мир — голый толчок для субъективной внутренней сущности»[15]. Но и субъективность, продолжает Адорно, оказывается преданной. Подавление непосредственного импульса, эротического влечения, выделяющего среди всех «ближних» одного и единственного, означает скрытую враждебность к человеку, устранение субъективности. Христианский приказ «ты должен любить», внутренне парадоксальный, склоняется к отрицанию любви, а диалектика любви — к ее вытеснению.

Так Адорно показывает, что, субъективность, с которой Киркегор полемически выступил против Гегеля, представляет ту же тоталь-

ность, стянутую в точку. «В микрокосмосе киркегоровского "Selbst" скрывается не чисто кантовский трансцендентальный синтез, но сам макрокосмос гегелевской бесконечно-продуктивной тотальности»[16]. Вычеркнувшая внешнее и сосредоточенная на внутреннем, диалектика Киркегора, по мысли Адорно, есть фиксированное несчастное сознание из «Феноменологии». Гегель побеждает своего родившегося позже противника, «профетически изобретая его из движения собственной философии. Адорно, стало быть, упрекает Киркегора в тех же грехах, в которых уличали позже и его самого: бунт против Гегеля не удается, субъективность, оспаривающая тотальность и холодную безличность абсолюта, тайком репродуцирует его же черты.

Но Киркегор второй, сторонник нетождественного, странного, неуловимого, скрывающийся за бесконечными масками, оппонирует первому. В каждой экзистенциальной сфере действуют несколько персонажей, псевдонимов, утаивая самого автора, так что тень его мелькает разве что в переходах. «Каждое рассмотрение, которое без оглядки принимает отдельный псевдоним и в нем утверждает меру, ошибочно»[17]. Этот новый Киркегор, мистифицирующий читателя, переманивает Гегеля на свою, неклассическую территорию и превращает автора «Науки логики» в прямого предшественника «Негативной диалектики». Гегель, обольщенный Киркегором, не подчиняется безропотно декартовскому требованию ясности и отчетливости, считая, что оно выражает овеществленное сознание, приводящее застывшие вещи в математически выверенные, однозначные связи. Провозглашая подвижность и объекта, и субъекта, нетрадиционный Гегель намеревался выразить жизнь самой вещи, т. е. нетождественное.

Однако он понимал, что оно необходимо индентифицируется в языке. Отсюда, утверждает Адорно — борьба Гегеля с языком, его предикативной структурой, через которую трудно высказать нетождественное. Но борьба с языком возможна только через язык. В этом парадоксе, согласно Адорно, заключается суть философии, и ее выразил уже Гегель, сторонник Киркегора: не поддаваясь провокаторскому требованию ясности и отчетливости, истребляющему живую жизнь вещи, она должна допустить неясное, смутное, но в то же время высказать его ясно, чтобы сохранить степень понятийности. «Философия, если и позволяет себя где-либо дефинировать, так это в устремлении — сказать то, о чем нельзя сказать: помочь выразиться нетождественному, в то время как любое выражение идентифицирует. Гегель пытался это сделать...»[18].

Борьба Гегеля с предикативным суждением выявляет возможность другого философского языка, использующего текучие, звучащие и потому нематематические понятия. Суждению, олицетворяющему традиционное представление (Vorstellung), Гегель противопоставляет показ мысли, ее изображение (Darstellung). Он хочет оторваться от ограничивающих мысль суждений, пробегая их небрежно и устремляясь к целостности. Адорно сравнивает гегелевскую специфическую языковую форму с фильмом, где глаз удерживает не отдельные кадры, но только целостный образ. Так и в текстах

Гегеля надо скользить, не задерживаясь на темных местах, но изредка замедляя темп в особо «темных переходах».

И еще одно неожиданное сравнение: текучий гегелевский стиль подобен музыке. «Надо читать Гегеля, выписывая кривые духовного движения и одновременно со-проигрывать спекулятивным ухом мысли, как если бы они были нотами»[19]. Изображение, показ понятия осуществляется не только через ритм тотальности и опосредования, но и погружением в двусмысленность, что вызывает у критиков Гегеля столь много нареканий. Двусмысленность, поясняет Адорно, есть «философское средство, с помощью которого хочет реализовать себя в языке диалектика мысли»[20]. Так прежний адорновский портрет Гегеля, апологета логики нетождественности, увлекающего за собой и Киркегора, превращается в незнакомый образ двусмысленного, почти эстетически философствующего мыслителя, увлекаемого Киркегором.

Большинство исследователей, отмечающих тяготение критической теории к киркегоровской диалектике, ограничиваются лишь первой адорновской интерпретацией Киркегора, где он предстает облаченным в мундир Гегеля, застегнутый на все пуговицы. Гегелевская триада организует все рассуждения, выясняющие, в какой точке триадичности «оседают» киркегоровская и адорновская диалектика. К. Браун и Л. Лювер, например, полагают, что если религиозный писатель совершает «прыжок credo qua absurdum», то его последователь не решается на такой отчаянный шаг, предпочитая благоразумие антиномии[21]. С. Петацци высказывает противоположную точку зрения: диалектика Киркегора носит «диадический характер», в то время как адорновская спешит разрешиться в trias[22]. Думается, что подобные интепретации малопродуктивны. Тем более что ось гегелевской триады, на которую «нанизываются» все прочие концепции, смещается и размывается, когда обнаруживается постклассический Гегель, озабоченный тем, чтобы трансформировать структуры языка и высказать нетождественное.

Куда более заманчиво последовать за Адорно в постклассический мир Киркегора и Гегеля. Тогда можно предположить, что новый духовный феномен, эстетическая рациональность, дискурс страдания, был предугадан уже Киркегором. Для него, как позже и для Адорно, нет и не может быть «чисто» логических схем, мыслительных территорий, свободных от страстей и желаний. Личная трагедия философа, история его любви, оборванная им на самой звенящей струне, после помолвки, составляет содержание его диалектики. Он продолжает спор с самим собой и с Региной Ольсен и в «Дневнике соблазнителя», раскрывающем эстетическое восприятие жизни, и в письмах семьянина, отстаивающего высшую ценность брака и долга, и в «Страхе и трепете», где открываются горизонты веры. Повсюду воспроизводится все тот же мотив непонятного ему самому, но неизбежного разрыва. Кощунственно было бы разлагать и вновь слагать в мыслительные ряды и схемы триады человеческое страдание.

В эстетической сфере Киркегор впервые пытается осознать свой разрыв с невестой. Экзистенциальная сфера двусмысленности, недоговоренности, загадочности превращает знаменитое «или-или» в

способ никогда не начинать, постоянно уклоняться от действительного движения, пребывая в пьянящем и возбуждающем состоянии возможности. Или ты женишься, или не женишься, рассуждает эстетик, в обоих случаях раскаешься. Предпочтительнее по этому вообще не начинать, чтобы никогда не закончить. «Мой вечный исходный пункт есть мое вечное прекращение... я прекращаю тогда, когда начинаю»[23]. Идея эстетической диалектики есть соблазн, помолвка, возможность, создающая «поле игры». «Диалектический соблазнитель» живет в легкой дымке возможности. Он будит в девушке желание быть соблазненной, но в тот же миг теряет к ней всякий интерес и исчезает, ничего не объяснив, с единственной мыслью — стать Посейдоном, чтобы поступить с любимой подобно тому, как тот поступил с нимфой — превратить ее в мужчину. Диалектическая лирика не может оперировать чистыми категориальными формами, все ее понятия обретают модус страдания. Философия эстетика, говорит Киркегор, опровергает тех, кто воображает, что, совершив то или другое, он может объединить или опосредовать противоположности. Истинная вечность лежит не после «или-или», а перед ним.

Другое толкование помолвки-разрыва, или-или дает эстетическая сфера. «Какое различие: под небом эстетики все прекрасно, летуче; если выходит этика, все становится твердым, застывшим, бесконечно скучным»[24]. Если эстетик прибегает к жизненной мудрости «или-или», чтобы ускользнуть от действия, избежать начала, а значит, и конца, остаться загадочным и неуловимым, то этик вкладывает в эту антитезу смысл «одно из двух», т. е. перехода от вечной неопределенности возможного к четкости и однозначности действительного. Не загадочность и расслабленность энергии, а сам акт выбора есть осуществление свободы, доказывающее абсолютность личности и тем самым — абсолютность Бога — убежден этик, настаивая на необходимости превращения помолвки в брак, основание всеобщности. Принцип его диалектики — не соблазн, но выбор. «Выбор сам по себе имеет решающее значение для внутреннего содержания личности»[25]. Подобное «или-или», разъясняет Киркегор, несопоставимо с логической антиномичностью, отказом синтезировать и разрешать противоречия. Этическое и рациональное относятся к различным сферам души. «Внутренняя жизнь индивидуума принадлежит ему самому... Ни история в частности, ни всемирная история вообще не должны касаться указанной области... Этот мир — царство абсолютного "одно из двух", но философии до него нет дела»[26].

По-своему прочитывается философская история помолвки и в третьей экзистенциальной сфере, где смысл веры высвечивается любовью. Киркегор рассказывает о некоем рыцаре и его принцессе, имея в виду, как нетрудно догадаться, снова себя и Регину. Рыцарь любит принцессу, но брак невозможен. Окружающие, «лягушки в болоте жизни», осуждают гордый отказ юноши от солидной партии с богатой вдовой. Но он делает абсолютное движение отречения, и «любовь к принцессе становится для него выражением вечной любви к вечной сущности, которой, правда, отказано в исполнении»[27].

Это движение, примиряющее с утратой, человек может свершить сам, без помощи Бога. Оно понятно и философски осознаваемо. Но если после отречения юноша сделает еще одно движение — он понимает и знает, что принцесса потеряна, но верит, что все-таки соединится с ней, верит, исходя из абсурда, — то это движение, осуществляемое только с помощью Бога, есть движение веры, и оно непонимаемо, парадоксально.

Вера, согласно Киркегору, не есть непосредственное, наивное, присущее духовно неразвитым натурам. Напротив, вера есть наивысочайшее. Диалектика ее заключается в непримиримом парадоксе, не знающем разрешения. Рыцарь веры рассеивает этический туман возможности и не успокаивается, совершив эстетическое движение отречения, — он получает через веру, парадокс и абсурд то, от чего отрекался, следуя долгу[28]. Непостижимо, но многие современные исследователи, словно не понимая, о чем говорит Киркегор, анатомируют историю любви и веры «хирургическим ножом» гегелевской триады, уточняя, разрешается ли несчастная любовь в «trias» или остается прозябать во тьме антиномии.

И негативная диалектика, подобно диалектической лирике, вводит в дискурс страдания, где боль выражается на языке понятия. Все ее категории сплавлены, сплетены с реальным историческим содержанием, потому что для Адорно после Освенцима нет и не может быть «чистой логики», «чистой диалектики», и мышление погружается в эфир страдания и боли. Мера познания «есть то, что происходит с субъектами объективно как их страдание»[29]. Освенцим, доказавший, что вся культура — «куча собачьего дерьма», формирует новый категорический императив: жить так, чтобы избежать физической боли, и этот императив разрывает логическое пространство философствования, придает традиционным категориям измерение страдания и вводит непривычные понятия, которым прежде вход был строго воспрещен. «Адорно требует неискалеченной рациональности, которая принимает в рефлексию утопические моменты и давление страдания»[30].

Дискурс страдания и надежды не знает четких классификаций: кажется, что этика, но за ней обнаруживается эстетика и более того — философия истории. Такая разбросанность сбивает «со следа» тех, кто привык к твердым, прочным дефинициям, теоретически обоснованным и обстоятельно доказанным философским теоремам. Ни один Ф. Гренц сетует, что затерялся в лабиринте адорновских произведений и отыскал меньше всего этики в «Minima moralia» и меньше всего эстетики в «Эстетической теории»[31]. Но главным персонажем загадочного «философского опыта» является диалектика, тот «неясный теоретический комплекс», который имел мощное влияние в истории философии, но в XX в. был поставлен под сомнение многими крупными мыслителями. По мнению Р. Шурца, Адорно полностью отождествляет философию с диалектикой, что следует из следующего его признания: «Я не могу представить себе введения в философию иначе, чем как введения в диалектику»[32]. М. Тейниссен возражает Р. Шурцу: «Философия Адорно так же мало умещается в рамки диалектики, как и чего-нибудь дру-

гого»[33]. Думается, что на сей раз правы оба критика. Адорно отказывается от притязаний на диалектику, расположенную в пределах логики и теории познания. Но дискурс, объемлющий философию истории, этику, эстетику, логику и восстанавливающий в правах природный, миметический импульс, по сути своей диалектичен[34]. Возражая Витгенштейну, предлагавшему молчать там, где высказаться невозможно, Адорно намерен высказать как раз то, что не позволяет себя высказывать, — страдание. «Простое противоречие этого требования есть противоречие самой философии; оно квалифицирует ее как диалектику прежде, чем она осуществляет себя в своих единичных противоречиях»[35]. Отсюда следует, что Адорно понимает под диалектикой нечто другое, чем комплекс идей, связанных с именем Платона или Гегеля. Более того, гегелевское мышление расценивается как покорившаяся критика, измена диалектике, вырождение в замкнутую систему, воспроизводящую принцип мифа — судьбы, тождественности. Диалектика, разъясняет Адорно, чтобы быть диалектикой и отвечать своему понятию открытого, живого мышления, должна «снизойти» до миметического, природного, импульсивного, быть не только размышляющей, но страдающей, зрячей, слушающей. Идея диалектики осуществима, согласно Адорно, только в дискурсе телесности и желания, где тождественность, принцип, сближающий миф и рацио, прочерченный сквозь все Просвещение, терпит крах и появляется возможность нетождественного, нерешенного, открытого. «Диалектика есть последовательное сознание нетождественного»[36].

Кажется, что необычная география — пространство страдания и надежды, обращенное к индивиду с его болью, растерянностью, страхом, — лишает философию ее сущностной характеристики — всеобщности и необходимости. Но погруженная в дискурс печали, негативная диалектика претендует на теоретичность[37], отваживаясь на рискованный эксперимент: высказать страдание на языке понятия, сохранив при этом его уникальность, неповторимость. Именно отсюда проистекает первое значение нетождественного, негативного у Адорно: нетождественность миметического, страдания — рациональному, понятию, необходимо сохраняемая в процедуре понятийного высказывания.

Эта «утопия познания», составляющая живой нерв негативной диалектики — выразить желание, страстность, нетерпение в медиуме понятия, причем так, чтобы не потерять уникальности, не растворить ее в понятийности, — подсказана, по нашему мнению, опять-таки Киркегором, его интерпретацией моцартовского Дон-Жуана, героя чувственной любви. Проявляя энергию желания как такового, гениальность чувственного, он хочет всех, женского во всех. Если мыслить человека, тысячекратно соблазняющего, говорит Киркегор, то это выглядит комически. Единственный медиум, в котором может быть воплощена страстная энергия желания, некая природная, демоническая сила, подобная низвергающемуся водопаду, — музыка. Она, и только она, способна осуществить утопию и передать всеобщее в его полной всеобщности, но не в абстрактной форме, а в конкретной непосредственности. Идея чувственной гени-

альности, согласно Киркегору, исключительно музыкальна, и Дон-Жуана следует не понимать, не видеть, но слушать. В языке же заключается рефлексия, которая «убивает непосредственное, и поэтому невозможно высказать в языке музыкальность»[38].

Адорно не соглашается с приговором Киркегора и надеется обрести такой язык, который воспроизводил бы музыкальность и обладал бы способностью выражать непонятийное, непосредственное. Вместо субординации, характерной для суждения, слова должны образовать координированный ряд, элементы которого связаны констеллятивными, «однообразными» отношениями, что имеет прообразом двенадцатитоновую музыку. По меткому выражению Г. Пихта, негативная диалектика есть «атональная философия» (Theodor W. Adorno zum Gedächtnis), но и музыка, как отмечает Д. Шнебель, «становится у него в высшей степени речевой» (Ibid).

Нетождественное имеет в негативной диалектике и другие смыслы: разоблачение идеологемы о сладостном примирении, тождественности всеобщего и особенного, социального и индивидуального там, где господствуют «гнусные связи одинакового ради одинакового». Всеобщее, говорит Адорно, превращает индивидов в свой орган, в свою функцию. Даже значительным отказано в праве быть тем, что они есть. Закованные цепью, индивиды бредут, не смея поднять голову. «Всеобщее заботится о том, чтобы подчиненное ему особенное не было лучше, чем оно само. Это сердцевина всех изготовленных до сегодняшнего дня тождественностей»[39]. Парадокс в том, что поглощение индивида рисуется радостными, счастливыми красками согласия и примирения. Негативная диалектика и видит свое призвание в том, чтобы «выломаться из связи ослепления», раскрыть лицемерный обман и за видимостью тождественности обнаружить антагонизм, разрыв, негатив[40]. «Всеобщее, которым особенное прессуется как инструментом пыток, пока оно не раздробится, работает против себя, потому что оно имеет свою субстанцию в жизни особенного: без особенного всеобщее ссылается к абстрактной форме»[41]. .

Утверждая нетождественность всеобщего и особенного, Адорно возвышает свой голос в защиту индивида, расщепленного тотальностью. Хотя негативная диалектика избегает реферирования и лейтмотивов, все же ее центральный импульс без труда себя обнаруживает — и это есть спасение индивидуальности. Не случайно важнейшей моделью негативной диалектики, где эксплицируется идея прогрессирующего отрицания, объявляется проблема счастья[42].

Можно сказать, что Адорно — это Киркегор, живущий столетие спустя, покинувший узкие улочки маленького городка и оказавшийся в забетонированном, не пропускающем солнца современном городе. Киркегор, чья тягостная любовь к Регине превратилась в трагический роман с целым светом. Киркегор, чья эпоха многократно умножила муку, применив рациональные, научные методы для истязания миллионов.

Адорно не отрицает, что «киркегоровский протест против философии был протестом против овеществленного сознания, из которого, по его словам, субъективность изгнана»[43]. Но защита субъек-

тивности оказалась мнимой, поскольку автономное Я изолируется от мира, от связи со всеобщим. Категорией «персона» и ее внутренней историей Киркегор хотел бы вытеснить внешнее из своего мыслительного круга, что приводит к утрате социального аспекта. Для Адорно же защита субъективности немыслима вне контекста отношения единичного со всеобщим. У него дискурс страдания наполнен голосами миллионов, и критика философии превращается в критику рациональности и поиски иных ее моделей — негативной конфигурации рацио и мимесиса[44].

Диалектическая лирика Киркегора и открывает, на наш взгляд, то мыслительное пространство, где встречаются, казалось бы, непримиримые оппоненты — Адорно и Хайдеггер. Нетождественное, по-видимому, вовсе не привилегия «Негативной диалектики». «Бытие и время» тоже ориентируется на беспокойную звезду нетождественности, неравности субъекта «усредненной повседневности, das Man и подлинной экзистенции, самости, способной к выбору и решению.

Аналогии, пусть условные, можно провести между дискурсом страдания Киркегора и Адорно и тем новым «философским домом», который возводит Хайдеггер, призывая покинуть традиционное философское хозяйство с его онтологической структурой наличного (Vorhendensein) и категориями субъекта и объекта, внутреннего и внешнего, сущности и явления. Сооружаемый Хайдеггером «философский дом» нуждается в ином фундаменте, предполагающем онтологическую структуру «сподручности» (Zuhandensein), которая выражается не категориями, но экзистенциалами, качественно отличными от бытийственных определений несоразмерного Desein сущего. В мире Dasein нет чистых вещей, но только «принадлежности» (Zeug), включенные в структуру заботящегося общения и получающие смысл в целом, в переплетении отношений изготовляемости, применимости и используемости. Так, комната, разъясняет Хайдеггер, есть не пространство между четырьмя стенами, а именно «принадлежность для жилья», и уже из очерченной целостности получают смысл и другие «принадлежности» — письменный стол, перо, чернила[45].

Принадлежности, связанные обстоятельственными отношениями типа «для того чтобы...», «при...» и т. д., образуют, согласно Хайдеггеру, экзистенциональную пространственность Dasein, первичную сравнительно с математическим трехмерным пространством и имеющую свои закономерности. Выделенная пространственность нелинейна, ее метрика определяется заботой, доверительностью к миру: пути к сущему каждый день различны, и «объективно» длинный путь может быть самым коротким. На экзистенциальной «местности» сподручного властвует некий «нейтрум», das Man. «Другие» в своей различенности и выразительности исчезают, каждое превосходство прибивается, все становятся похожими, одинаковыми, подпадая под прямую диктатуру das Man. «Нейтрум», говорит Хайдеггер, заставляет всех нас одинаково наслаждаться, судить о литературе, возмущаться и даже отделяться от «толпы» — через нас и во всех нас действует все тот же das Man. «Все сражающееся становится ручным, каждая тайна теряет свою силу»[46].

«Публичность» как вид бытия имеет, по Хайдеггеру, онтологическую характеристику «настроения», особую модальность и климат «местности» Dasein. «Нейтрум» создает общее настроение через молву, которая отрывает от первичного бытийственного отношения к высказываемому сущему и погружает в беспочвенность. В молве вещь многократно пересказывается, передается, поскольку das Man хочет «все понять, без предварительного усвоения вещи»[47]. Но самое главное заключается в том, что «нейтрум» все предрешает и предобозначает, отнимая у Dasein ответственность и свободу выбора. Поэтому das Man считается у Хайдеггера неподлинным модусом, в который заброшена и где потеряна подлинная самость. Так в дискурсе Хайдеггера начинает звучать киркегоровский мотив из второй экзистенциальной сферы — мотив выбора, определяющего подлинность экзистенции.

Повседневная озабоченность, погружение в мир сподручности и общения создают настроение успокоенности, утешительной защиты, покровительства. Man, которое Хайдеггер характеризует термином «домашность» или Zu-Hause-Sein. Пусть решает и выбирает Никто, но он же обеспечивает спасительный покой, освобождает от необходимости самим решать и выбирать. Беспочвенность и ничтожность неподлинной повседневности превозносится в публичности Dasein как «возвышенная» и «конкретная» жизнь, утверждает Хайдеггер. Das Man может властвовать, поскольку в мире заботы все и вся заменимо, нивелировано, готово к перестановкам. И все же есть некие силы, способные вырвать Dasein из модуса неподлинности, из успокоительных объятий das Man, укрывающих в «бытии при доме». Начинается непредвиденное «бегство из дома» под влиянием экзистенциального страха (Angst). В отличие от обычного страха (Furcht) перед определенным угрожающим экзистенциальный страх не знает, чего страшится, — его характеризует то, что угрожающего нигде нет и все же «страх вытягивает Dasein из его падения в мир». Повседневная доверчивость подтачивается в самой себе и «бытие вступает в экзистенциальный модус недомашности»[48], который экзистенциально-онтологически должен пониматься в качестве первоначального феномена.

Страх связан с бытийственной возможностью смерти, единственной незаменимой способностью Dasein, осознание которой с наибольшей силой разрушает успокаивающую уверенность «бытия-дома», создаваемую покровительством das Man. «Никто не может отнять у другого его умирания»[49]. Das Man старается и здесь не уступить своих позиций, создавая видимость, что смерть не касается живущих, что она происходит где-то и с кем-то, безличностна и высказывается безличным оборотом «умирают». «Если речи свойственна двусмысленность, то это речь о смерти. Умирание, сущностно незаменимое, мое, искажается в публично происходящее событие, которое происходит с das Man. Однако повседневной усредненности труднее всего удержать позиции именно в указанном пункте, обнадежить, что умирает Никто, породить равнодушие к собственнейшей бытийственной возможности Dasein[50].

Осознание своего бытия как «бытия к смерти» впервые раскры-

вает, согласно Хайдеггеру, фактическую потерянность в публичности и позволяет вырваться из обманчивого покоя «домашности», привычного и уютного мира сподручности к иным возможностям, в далекий и чуждый мир подлинной экзистенции, бытия Dasein для свободы, которое само себя решает и выбирает.

Выбор, «впереди идущая решимость», создает горизонт экстатической временности, определяющей открытую ранее экзистенциальную «местность» заботы — она понимается теперь не как утешительный мир усредненной повседневноости, а выражение истины бытия. Только освободившись от обманчивого покоя «домашности» и снисходительного покровительства das Man, Dasein приходит к подлинной экзистенции, приближаясь к «просвету» бытия, становясь его хранителем и пастухом.

Хайдеггер, стало быть, создает онтологию дискурса страдания. И если на экзистенциальной «местности» заботы, где правит «нейтрум», господствуют тождественность, замкнутость, в-себе-удовлетворенность, то в горизонте «экстатической временности» Dasein обретает нетождественность, открытость, негативность, обнаруживая свою уникальность и не-равность das Man. Удивительно, как музыкальное ухо Адорно не уловило интонаций негативности «фундаментальной онтологии». Возможно, причина тому — чисто психологического свойства, но автор «Негативной диалектики» безоговорочно причисляет мышление «Хайдеггера к традиции философии тождественности».

Резкое возражение Адорно вызывает идея об анонимном как экзистенциале. То, что называется на языке Гегеля и Маркса отчуждением, говорит Адорно, онтологизируется и неисторично принимается в качестве бытия Dasein, хотя Хайдеггер невольно сообщает этому модусу бытия преимущественно злые, негативные качества. Что же касается подлинного модуса бытия, то здесь, по мнению Адорно, возрождается киркегоровское понятие экзистенции. Но если у Киркегора не было речи о «фундаментальной онтологии Dasein», то у Хайдеггера экзистенция получает онтологический статус.

Однако Хайдеггер только мнимо удаляется от Киркегора, утверждает Адорно. И Dasein есть субъективное сознание. Оно «разыскивается в абсолютном распоряжении единичного над самим собой без учета определений объективности»[51]. Переход из мира заботы и домашности к подлинной экзистенции, через смерть и страх, тоже оспаривается Адорно. Смерть у Хайдеггера признается «зерном самости», и учение о подлинности имеет в смерти не только свою меру, но и свой идеал. Но «как совершенно чуждое субъекту смерть есть модель всего овеществления»[52]. Эти аргументы могут быть интересными в том плане, что обнажают, как может быть интерпретировано философское усилие Хайдеггера другим большим мастером. Но, думается, они не затрагивают существа дела: Адорно пытается расшифровать онтологию дискурса страдания с помощью традиционной философской терминологии, от которой сам позже отказывается, проектируя эстетическую рациональность.

Средоточием тождественности у Хайдеггера является, согласно

Адорно, понятие бытия, что пункт, откуда расходятся пути фундаментальной онтологии и негативной диалектики. Хайдеггер предпочитает верность традиции, надеясь сохранить нечто первое, безусловное, не вызывающее сомнений, в то время как негативная диалектика совершает коперникианский переворот, отказываясь от признания высшей ценностью первого, безусловного, абсолютного и настаивая на приоритете сомнения, поиска, открытой негации. В онтологии «объединяются страхи перед закатом мира со спокойным желанием оперировать на крепкой, насколько возможно, философской почве»[53]. Культ бытия, мощь необусловленного, согласно Адорно, вызваны к жизни настоятельной потребностью индивидов. Их страх и неуверенность в «конечном мире бесконечной муки» порождают тоску по абсолюту.

Но первое безусловное, бытие, оказывается, убежден Адорно, «миграцией в архаику». Хайдеггер реставрирует прошлое, непосредственность, неразличимость бытия и сущего, возвышает в добродетель ограниченность, «доносит» на мышление. Бытие у него сравнимо с бытием элеатов и соответственно — с гегелевским чистым бытием, т. е. есть неразличимое единство с ничто. Абсолют Хайдеггера, продолжает Адорно, уподобляется сумеркам, нерасчлененности понятий в мифе, вырезая из бытия все его определения. Если усилия античных метафизиков от Парменида до Аристотеля заключались в разделении мышления и бытия, то Хайдеггер пренебрегает критической работой мысли, предает забвению усилия культуры, стремящейся к размифологизации, разъединению некогда единого понятия. Бытие Хайдеггера, иронизирует Адорно, есть плод непорочности, целомудрия первоначального мышления, не отягощенного апориями. Оно превращается в нечто закоченелое, неподвижное, еще более беспросветное в своей тождественности, чем гегелевское отрицание отрицания. Чистое бытие, будучи тождественностью, разъясняет Адорно, избегает различия, а момент нетождественности Хайдеггер скрывает, словно семейный позор.

Этой аргументацией Адорно обнажает смятение и непоследовательность Хайдеггера: помышляя о нетождестве «нейтрума» и самости, он ведет подлинную экзистенцию надежным курсом бытия, прочного и утешающего. Как отметил на Хайдеггеровском симпозиуме А. В. Михайлов, жест утешения — отличительная черта довоенного мышления, еще не осознавшего всю глубину надвигающегося кризиса и не потерявшего надежды[54]. Адорно размывает очертания бытия и заменяет его негативной целостностью. Постструктуралисты, недовольные этим философским компромиссом, настаивают на радикальной критике, последовательном разоблачении мнимой утешительности безусловно первого[55].

Х. Брунхорст отдает должное выступлению Адорно против бытия, документируя, что именно он обнаружил метафизические посылки хайдеггеровской критики метафизики[56]. Сам Адорно, опровергая первое, безусловное, не исключает трансценденцию — она теряет, однако, характер потусторонности, присваивающей смысл, и должна разыскиваться в самом сущем, в меняющейся и многознач-

ной конфигурации его элементов, в их неуловимой констеллятивности.

Продолжая полемику с Хайдеггером, Адорно приходит к заключению, что «фундаментальная онтология» есть иллюзия примирения в непримиренном мире, «прокламация насильственного порядка как здоровья», ложное утешение, идеологическая реакция на реальное бессилие и унижение индивида с абстрактными лозунгами «подлинного бытия». «Человек должен иметь субстанцией свое бессилие и ничтожество... Его историческое состояние возводится в чистую человеческую сущность, утверждается и одновременно увековечивается»[57]. Ничтожность полагает себя истинным бытием и, более того, приобретает теологический обертон, привлекая как орнамент религию. Смирение и покорность признаются человеческой добродетелью в себе.

Философия Хайдеггера располагается Адорно в классической парадигме. Онтология, хотя и «обещает оказаться по ту сторону идеализма, латентно остается идеализмом и сопротивляется его решающей критике»[58]. И Адорно обращает против Хайдеггера свой излюбленный контраргумент: обещание «конкреции» не сбывается. Бытие неразличимо от духа, своего антипода, и все единично сущее сводится к понятию, гипнотизируется тождественностью.

Адорно, стало быть, не соглашается хоть как-то выделить Хайдеггера на «философском рынке», невозмутимо продолжая анализировать Dasein, бытие в мире «сподручности» и «заботы», выражаемое на языке экзистенциалов в категориях субъект—объект, внешнее—внутреннее, отчуждение и овеществление. Автор «Негативной диалектики» не признает, что именно Хайдеггер открыл неведомую эпоху философии, спроектировал и построил философский дом с другим онтологическим фундаментом, в котором «поселилась» вся последующая философия, недовольная, ворчливая, перестраивающая и даже разрушающая свое жилище. Хайдеггер разработал онтологию «дискурса страдания», философии трагического XX в. — в этом дискурсе работал и Адорно, обдумывая истоки западной культуры, ее тайные и явные пороки, проектируя альтернативные типы рациональности, восприимчивые к радости и скорби, а значит, негативные, нетождественные[59].

С какой бы страстностью ни обличал он Хайдеггера, как бы ни были различны их философские манеры, обоим мыслителям свойственна восходящая к Киркегору тональность нетождественности, настойчивого оппонирования монологизму и тоталитаризму. Несмотря на непохожесть жизненных судеб, пробегающие искры взаимного недоброжелательства, оба мыслителя затронули самые болезненные струны XX столетия и вписали свои философские проекты в его историю, способствуя осознанию чудовищной ассимиляции индивидов тотальностью, побуждая их к распрямлению, протесту, освобождению. Не в сказочной стране «справедливого господства», как предполагает Х. Мёрхен, встречаются Хайдеггер и Адорно, а в реальном, страдающем мире, где индивиды, изнывающие под бременем анонимной всеобщности, побуждаемые философской практикой нетождественности, находят мужество к сопротивлению,

ломают все прямолинейные графики и изменяют траекторию времени, судьбу столетия, решившего покончить с тоталитаризмом.

Адорно оказался прав: в тотально интегрированном обществе единственно неотчужденной формой практики явилось критическое мышление, направленное на расщепление лживой тождественности всеобщего и особенного. Философема нетождественности, проникнув в общественное сознание через литературу, искусство, печать, совершила первый дерзкий прорыв в цепи тотальности, содействуя фрагментаризации социального и культурного опыта, формированию современного многомерного, многокрасочного мира.

[1] В отличие от Хайдеггера, замалчивающего свое прошлое, Адорно, по свидетельству Хабермаса, ответил на обращение студентов, дискутировавших в 1963 г. по поводу его надежды пережить смутные (1934) времена в Германии, открытым письмом «содержание которого самым выразительнейшим образом контрастирует с постыдным молчанием Хайдеггера». См.: *Хабермас Ю.* Хайдеггер; творчество и мировоззрение // Историко-философский ежегодник. М., 1989. С. 350.

[2] По мнению Т. Мирбаха, хотя редукция исключительно разнообразных работ Адорно к одному принципу была бы неприемлемой, все же нельзя отрицать центральный мотив его творчества: критика господства, которую он осуществляет и «микрологически» в «Minina moralia», и «макрологически» в программных сочинениях. См.: *Mirbach T.* Kri ik der Herrtchaf . Fr./a.M.; N. Y., 1979.

[3] *Adorno T.* Gargon der Eigen lichkei . Fr. a.M., 1967.

[4] *Schurz R.* E hik nach Adorno. Fr. a.M., 1985.

[5] *Bubner R.* Adornot Nega ive Dialek ik // Adorno-Konference. Fr. a.M., 1983. S. 36.

[6] Не случайно речь идет о ранних текстах Адорно: в них высказана идея миметического мышления, реализованная позже в новом типе рациональности, открытом негативной диалектикой. Внутреннее сходство с фундаментальной онтологией обнаруживает именно негативная диалектика в образе эстетической рациональности. См.: *Соловьева Г. Г.* Негативная диалектика Т. В. Адорно как новый тип философствования // Историко-философский ежегодник. М., 1991.

[7] *Schnadelbach H.* Dialek ik der Vernunf kri ik // Adorno-Konference. S. 79.

[8] *Morchen H.* Mach und Herrtchaf in Denken Heidegger und Adorno S u gar , 1980. S. 174.

[9] *Bubner R.* Adornot Nega ive Dialek ik // Adorno-Konferenz. S. 36.

[10] Ibid.

[11] Подобное противопоставление, правда, весьма условно. Как подчеркивает Н. В. Мотрошилова, последние работы Хабермаса, в особенности «Единство разума в многообразии его голосов», свидетельствуют, что тема нетождественности отнюдь не исключается философом. «Многоголосие современного разума, его противоречия, трудности, его критика и обоснование — вот что в высшей степени интересует Хабермаса». См.: *Мотрошилова Н. В.* К публикации статьи Ю. Хабермаса // Историко-философский ежегодник. М., 1989. С. 325.

[12] В 30-е годы Адорно пишет сочинение, посвященное эстетике Киркегора (книга была впервые издана в 1933 г. и появилась в день, когда Гитлер захватил власть). На ее восприятие, писал позже Адорно, сразу же легла «тень политического нездоровья». Через 30 лет она была переиздана с добавлениями, мысленной речью Адорно к 150-летию Киркегора. См.: *Adorno T.* Kierkegaard. Kont ruk ion det At he itcher. Fr. a.M., 1966.

[13] *Adorno T.* Kierkegaard. Kont ruk ion det At he itchen.

[14] Ibid. S. 60.

[15] Ibid. S. 270.

[16] Ibid. S. 146.

[17] Ibid. S. 23.

[18] *Adorno T.* Sko einot oder wie zu leten tei // Drei S udien zu Hegel. Fr. a.M., 1963. S. 119.

[19] Ibid. S. 140.

[20] Ibid. S. 132.

[21] *Braun C.* Kri itche Theorie vertut Kri izitmut. Fr. a.M., 1983; *Duver L.* Theodor W. Adorno. Bonn, 1978.
[22] *Pettazzi C.* S udien zu Leben und Werk Adornot bit 1938 // Adorno Th. W. Tex Kri ik. Munchen, 1977.
[23] *Kierkegard S.* En weder — Oder. Dutteldorf, 1964. S. 43.
[24] Ibid. S. 392.
[25] Северный вестник. 1885. № 1. С. 114.
[26] Там же. С. 123.
[27] *Kierkegard S.* Furch and Zi ern. Rowohl. 1961. S. 39.
[28] Адорно поддался влиянию учения Киркегора о парадоксе, в результате чего «Minima moralia» получила незабываемую чеканку, полагает К. Петтацци (*Pettazzi C.* S udien zu Leben und Werk Adornot bit 1938 // Adorno Th. W. Tex Kri ik). Л. Дювер высказывает *противоположное мнение*: Адорно пытался покончить «со старейшим медиумом Просвещения, хитростью, узлом парадоксальности» (*Duver L.* Theodor W. Adorno). Оппоненты, на наш взгляд, не учитывают, что при общей негативной тональности Киркегор и Адорно открывают различные философские формы нетождественности: у Киркегора — это парадокс, у Адорно — кроме парадокса — констелляция и паратаксис.
[29] *Adorno T.* Nega ive Dialek ik. Fr. a.M., 1966. S. 320.
[30] *Soller A.* Angt und Poli ik // Adorno-Konferenz. S. 370.
[31] *Grenz F.* Adornot Philotophie in Grundbegriffen. Fr. a.M., 1974.
[32] *Schurz R.* E hik nach Adorno.
[33] *Teunissen M.* Nega ivi a bei Adorno // Adorno-Konferenz. S. 45.
[34] Намеренная неопределенность, загадочность нового дискурса вызывают самые разноречивые интерпретации. М. Тейниссен, например, считает, что нетождественное у Адорно шифрует абсолют, поскольку обозначает запредельное наличному (*Teunissen M.* Nega ivi a bei Adorno). К этому мнению присоединяется В. Брендле: «"Идея... спасения" может быть обозначена как религиозный мотив всех произведений Адорно» (*Brandle W.* Re ung det Hoffnungleten. Go ingen, 1984. S. 52.). Другие авторы, напротив, убеждены, что негативная диалектика выступила против теологии. П. Вакер аргументирует эту позицию тем, что Адорно отвергает гегелевский принцип отрицания отрицания, являющийся рефлексом божественной троичности (*Wacker P.* Die dialek itche My hot. Fr. a.M., 1976), а Р. Шурц тем, что ключевая категория нетождественного имеет критический характер и критика есть нечто радикально не-теологическое (*Schurz R.* E hik nach Adorno).
[35] *Adorno T.* Nega ive Dialek ik. S. 19.
[36] Ibid. S. 15.
[37] Адорно не только фантазирует. Негативная диалектика с ее идеалом нерегламентированного опыта в «медиуме философского языка» действительно создает модель несистематической теории и неметодического метода, находит нетрадиционные формы обобщения и «ненасильственного» синтеза, констелляцию и паратаксис, где всеобщность и понятийность реализуются за счет экстремального проявления особенных моментов. Рациональность, воскрешающая импульсивность и телесность приобретают художественные, эстетические черты — многозначность, неопределенность, загадочность.
[38] *Kierkegard S.* En weder — Oder. S. 74.
[39] *Adorno T.* Nega ive Dialek ik. S. 304.
[40] Обвиняя все предшествующие философские теории в тождественности и заявляя об открытии эры негативности, Адорно не избегает упреков в том же самом грехе. Так, Р. Бубнер убежден, что стремление философской теории стать изнутри эстетической оборачивается замкнутостью и некритичностью. Констелляция имеет характер предопределенности, т. е. из фактического опыта элиминируется неожиданное. «Эстетическая теория становится самоудовлетворенной и в нарциссианском самолюбовании закрывает себя от сомнения и потрясения извне. Чужое не должно ей встречаться, новое она не познает, потому что для каждой возможности она уже нашла свою рифму» (*Bubner R.* Kann Theorie at he itche werden? Ma erialien zur at he itchen Theorie Th. W. Adornot Kont ruk ion der Moderne. Fr. a.M., 1980. S. 128).
[41] *Adorno T.* Negarive Dialek ik. S. 127.
[42] Если, по Гегелю, эпохи счастья составляют пустые страницы истории и счастливым может быть только целое — ценой страданий и несчастья индивидов, Адорно согревает надежда хоть как-то облегчить муки тех, кто рожден под знаком хо-

лодов и страха. «Счастье не есть никакой инвариант, только несчастье имеет свою сущность во всегда — тождественности» (*Adorno T.* Nega ive Dialek ik. S. 344).

[43] *Adorno T.* Nega ive Dialek ik. S. 127.

[44] Истоки и судьбы рациональности исследуются в программном для франкфуртцев совместном сочинении М. Хоркхаймера и Г. Адорно «Диалектика просвещения» (*Horkheimer M., Adorno T.* Dialek ik der Aufklarung. Fr. a.M., 1969). Книга традиционно рассматривалась как негативистская концепция истории, но драма XX столетия заставляет прочитать ее в контексте глобальной проблематики. Вопрос — почему человечество впало в новый тип варварства — приводит авторов к мысли, что причины кроются не в экономических формах эксплуатации, а в наличии некоего метафизического субъекта господства, формирующего западную цивилизацию с ее истоков. Радикальной критике подвергается не рациональность вообще, не разум как таковой, а исключительно искалеченный технологический рацио, с единственной целью — открыть горизонты подлинной рациональности, реабилитирующей репрессированное миметическое начало.

[45] Трудно согласиться с мнением Р. Рорти, который особенно выделяет в фундаментальной онтологии, совокупности разнообразных философских проектов, первые главы «Sein und Zei », раскрывающие структуру «сподручности». Р. Рорти чудится здесь симптом прагматизма, однако ландшафт «экцистенциальной местности» определяется вовсе не «заботящимся общением» и «инструментальностью», а «экстатической временностью», выводящей Datein к горизонту бытия, — и об этом следующие главы произведения (Материалы Хайдеггеровского конгресса).

[46] *Heidegger M.* G. A. Bd. 2 (Herrmann) 1976. Sein und Zei . S. 169.

[47] Ibid. S. 224.

[48] Ibid. S. 251.

[49] Ibid. S. 319.

[50] Реальность страха и смерти, как замечает А. А. Михайлов, не поддается усилиям обычного языка, но не предполагает и создания некоего сверхъязыка, способного выразить бытийственный опыт. Хайдеггер уповает скорее на молчание, отличное, однако, от немоты и высказывающее подлинную глубину (Материалы Хайдеггеровского конгресса).

[51] *Adorno T.* Jardon der Eigen lichkei . Fr. a.M., 1967. S. 107.

[52] Ibid. S. 126.

[53] *Adorno T.* Nega ive Dialek ik. S. 69.

[54] Материалы Хайдеггеровского конгресса.

[55] Леотар прозорливо замечает, что негативная диалектика «на деле протаскивает очень не-доконструктивистское томление по потерянной тотальности» (Adorno — Konferenz. S. 372).

[56] *Brunchorst H.* Mehr alt eine Flatchen-pot // Adorno — Konferenz.

[57] *Adorno T.* Jargon der Eigen lichkei . S. 56.

[58] *Adorno T.* Nega ive Dialek ik. S. 97.

[59] Сегодня философема нетождественности особенно настойчиво артикулируется деконструктивизмом Ж. Деррида. Философия, по его убеждению, еще не осознала своей парадоксальности. Она законно претендует на универсальность, всеобщность, но, не имея формализованного языка и пользуясь естественным, неизбежно националистична и сохраняет идиомы. Это одновременно и скандал, поскольку противоречит философскому призванию, и шанс, поскольку открывает возможность нетождественности. Главный импульс деконструкции: сберечь идиоматические различия, но так, чтобы избежать их экспансии и притязаний на абсолютность (Лекция Ж. Деррида в МГУ (1989) «Национальность в философии и национализм»).