[17] Ibid. S. 125.
[18] Ibid. Bd. 15. S. XX.
[19] Ibid. S. 50—79.
[20] Ibid. Bd. 1. S. 136.
[21] Ср.: «Каждый такой (статический) анализ есть уже в себе, в определенной степени генетический анализ. Ибо в действительном и возможном опыте мы осуществляем вариации в жизни сознания темпорально возможных изменений, с которыми становятся явными мотивации и мотивы» (Husserliana. Bd. 14. S. 480).
[22] Рассматривая понимание между людьми, принадлежащими к различным культурным сообществам, Гуссерль добавит к этому списку тексты и другие артефакты культуры.
[23] Большой проблемой в феноменологии является также сама возможность сравнения моего тела (Leib) с телом-вещью (Körper) Другого. Для того чтобы определить собственный внешний вид, я должен представить свое тело (Leib) в отчужденной форме тела-вещи среди других вещей, осуществить Verkörperlichung des eigenen Leibes.
[24] Husserliana. Bd. 1. S. 150.
[25] Ibid. Bd. 15. S. 15.
[26] Ibid. Bd. 1. S. 142.
[27] Ibid. S. 142.
[28] Ibid. S. 142—143.
[29] Ibid. S. 143.
[30] Ibid. Bd. 15. S. 642.
[31] Ibid. Bd. 1. S. 145.
[32] Ibid. Bd. 15. S. 643.
[33] Отличие феноменологической онтологии от онтологии XVIII в. Гуссерль видит в том, что она является не конструкцией, основанной на неких допущениях, но работой по описанию вскрытых интенциональным изложением смысловых связей сознания.
[34] Ср.: Husserliana. Bd. 1. S. 157—158.
[35] Ibid. S. 150.
[36] Ibid. S. 152.
[37] Ibid. S. 155—156.
[38] Ср.: Ibid. S. 157—158.
[39] Вторая проблема не рассматривается в «Картезианских размышлениях», но она была темой гуссерлевских исследований. См.: *Theunwissen M.* Der Andere. B. (W—), 1965.
[40] Husserliana. Bd. 1. S. 161.
[41] Ibid. S. 158—159.
[42] Этот термин введен М. Тойниссеном (*Theunissen M.* Der Andere. B., 1965).
[43] Husserliana. Bd. 15. S. 574—641.
[44] Ibid. Bd. S. 167.
[45] Ср.: Ibid. Bd. 15. S. 609.
[46] Ср.: Ibid. Bd. 1. S. 172—173.
[47] Ibid. Bd. 15. S. XXXV.
[48] Ibid. Bd. 1. S. 166.
[49] Ibid. S. 176—177.

НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА: НОВЫЙ ТИП ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Г. Г. Соловьева

Еще недавно было не совсем понятно, чем вызвано сближение ранее конфликтовавших философских течений на Западе, курс на взаимопонимание и сотрудничество между ними, казалось бы, привыкшими к острой полемике и непримиримой конфронтации. Сейчас выясняется, что наметившаяся тенденция порождена

формированием нового философского этоса: происходит кардинальная переоценка ценностей, наметился решительный поворот к самым насущным, безотлагательным проблемам современности. Доминирующей мыслью философских течений становится мысль о единстве, целостности человечества, призвание которого — отстоять и защитить само человеческое бытие, оказавшееся главной и неизбывной ценностью истории[1].

Центральная идея нового философского этоса — спроектировать, отыскать, опробовать такой тип философствования, который смог бы избежать двух крайних позиций, одинаково враждебных идее мира и сотрудничества: униформизма, подчинения всех культур единому стереотипу и шаблону, выстраивания их в угодливую иерархическую структуру, и релятивизма, распыления, распадения культуры на множество островков, теряющих единство и целостность. Первая позиция приносит в жертву множественность и различие, вторая — отрекается от единства, настаивая на множественности и многообразии. Но обе сходятся в своем жестоком ригоризме: тирания тотальности, стирающая все краски и звуки, оказывается мнимым, иллюзорным единством, а распыленная множественность, потерявшая единство, оборачивается абстрактной тенью многообразного.

Новый тип философствования стремится найти такое объединение многого, в котором единство достигалось бы не за счет унификации и подавления единичного, но через его свободный взлет. И чем ярче, необычнее, своенравнее становились бы культуры, тем крепче и теснее сплетались бы они в единстве. Целостность, единение, сплоченность, взаимопонимание возможны только через признание уникальности, своеобычности, самобытности — культуры, государственного строя, традиций, ценностных ориентаций. Позыв к схематизму, заглатыванию, нивелированию чужого и непонятного — даже во имя благих целей — порождает диссонирование, отталкивание, распад.

Идея спасения единства, необходимого в час тревоги и вселенской опасности, посредством спасения единичного, уникального, особенного находит разнообразные философские решения. Наиболее влиятельное направление современной французской философии в лице Жака Делеза и Феликса Гуаттари утверждает черты нового типа философствования, прибегая к метафоре «ризомы»[2]. Не имея адекватного коррелята среди философских терминов, способного сколько-нибудь близко передать совершенно новую идею, они используют понятие ботаники, означающее способ жизнедеятельности, характерный для растений типа ландыша. «Ризома» противопоставляется традиционному принципу организации человеческой культуры — принципу дерева, когда от единого ствола расходятся ветви и первопринцип определяет все многообразие. «Ризома» же подобна росту травы, свободной от связующего центра и строгой обязательности единого корня. Травы, развевающейся на ветру, полыхающей разноцветьем. На языке логики это означает: отсутствие первопринципа, жесткой дедукции и индукции, призна-

ние множества самостоятельных логических центров; мыслительные линии, избегающие пересечения и все же перескакивающие через разломы и трещины. «Сверкнула зарница, которая будет носить имя Делеза: новое мышление возможно»[3], — так восторженно приветствует М. Франк первооткрывателей нового философского этоса.

Но думается, Делез отнюдь не первооткрыватель. Можно утверждать, что решение, хотя и другое, уже было предложено «Негативной диалектикой» Теодора Адорно, который тоже не мог подобрать соответствующих философских понятий и использовал непривычный термин — правда, не из ботаники, а из астрономии — констелляция, который позже завоевал статус философского. Образ констелляции — взаимно меняющееся расположение звезд при их движущемся отношении к центру — помогает Адорно объяснить, как возможно, что всеобщее, понятийное осуществляется только за счет экстремального развития особенного[4].

Но о какой негативной диалектике идет речь? Не о том ли, что является методологической основой неомарксистской Франкфуртской школы, попытавшейся еще в 30-е годы «обновить» марксизм идеями Хайдеггера и Фрейда и удовлетворившейся в итоге неогегельянством? Не та ли негативная диалектика, что стала в конце 60-х годов теоретическим паролем движения новых левых, принявших на веру лозунги абсолютного отрицания? Да, именно та негативная диалектика, но в другой интерпретации, продиктованной ее действительным содержанием и смыслом нового философского этоса.

Десять лет назад отношение к ней было однозначно! Вылепился гротескный образ тотального отрицания, обнаружившего всю свою социальную опасность в студенческом движении протеста. Экстремистские выходки новых левых, радостно-пьянящее упоение самим актом бунта, бессмысленного разрушения, практически воспроизводили оказавшиеся отнюдь не безобидными теоретические изгибы доктрины Адорно, провозгласившей новым Богом негативность и сбросившей кандалы синтеза, «проклятой тождественности». Такая теория, пробуждающая потребность в негации, но «скромно» умалчивающая, куда и зачем ведет тотальное отрицание, конечно же, могла привести движение левых 60-х годов только к трагическому финалу[5].

Соответственно и теоретический облик негативной диалектики рисовался в различных исследованиях — у нас и на Западе, — несмотря на частичные расхождения в оценках, в одной тональности — абстрактного негативизма[6]. Казалось, что туманные пассажи «Негативной диалектики», сбивающие с толку намеки, затягивающие в логические ловушки парадоксы, неуместные метафоры, прерывающие последовательность строгой аргументации, можно укротить и привести в привычный логический порядок, если применить известный гегелевский ключ: анализ истинно логического с точки зрения трех его сторон. Первая сторона — абстрактный рассудок, требующий тождества и определения. Вторая — отрица-

тельно-диалектический разум, приводящий тождество в движение и обнаруживающий противоположность и отрицание. И, наконец, третья — положительно-диалектический разум, достигающий конкретного единства противоречия.

Упрямство негативной диалектики, пытающейся ускользнуть от логического анализа, казалось сломленным. Наступала желаемая ясность: теория Адорно, несмотря на мнимую загадочность, легко и послушно укладывалась в удобную схему. Настаивая на неумирающем, прогрессирующем отрицании, она «застревает», оказывается на «второй» стороне логического, абсолютизируя неразрешенное отрицание, антиномичность — отсюда и ее название — «негативная». Негативная диалектика предстала в образе усеченного, ущербного гегельянства — как одна из форм отрицательной диалектики, исторические образы которой исследовал в свое время Гегель.

При этом оставались, правда, некоторые смущающие вопросы: что такое «мимесис», «Darstellung», «Ausdruck» — понятия, отнюдь не второстепенные для негативной диалектики и не желающие вписываться ни в какие известные схемы. Впрочем, их можно было объявить неким, так и неукрощенным иррациональным остатком. Но тревожили другие вопросы. Как и почему такая теоретически слабая и беспомощная конструкция, лишь повторяющая уже известные философские мотивы, могла оказать мощное, всестороннее влияние на духовный климат Запада 60—70-х годов, стать ферментом политической жизни, моментом политической культуры? Почему скудное теоретическое порождение издавало ощутимую духовную вибрацию, магнетическое воздействие, захватившее не только рафинированных интеллектуалов, но и массовое движение протеста?

Вопросы до сих пор оставались без ответа. И только 80-е годы, с которыми пришло острое осознание, что мир оказался на краю бездны и спасение требует приоритета общечеловеческих ценностей, новое политическое мышление позволило иначе, с других позиций, спокойно и непредвзято взглянуть на, казалось, забытую негативную диалектику. И обнаружилась явная аберрация: прежний теоретический анализ следовал образу абстрактного негативизма, проявившегося в движениях протеста. Социальный бунт как бы высвечивал контуры теории. При этом собственно теоретические заявки Адорно оставались в тени. Можно согласиться с западным исследователем Ф. Гренцем, что творчество Адорно «оказалось под перекрестным огнем политической критики... В политическом споре улетучилось философское содержание его сочинений»[7]. Негативную диалектику стали воспринимать исключительно под знаком вызывающе-безответственного политического экстремизма. Это и послужило основной причиной недоброжелательства, глухой вражды, наветов, инсинуаций, сменивших былое признание. Ю. Хабермас отмечает, что история восприятия теории в ФРГ в 70-е годы «не стояла под счастливой звездой. У широкой общественности образовалась ассоциативная связь, ведущая к фа-

тальному экстремизму. Грубо действующие, иногда даже с задней мыслью, инсинуации нависли, как густой покров, над творчеством Адорно»[8].

Историческая дистанция, новое мышление позволили преодолеть предубеждение. И оказалось, что диалог с негативной диалектикой еще не начинался, что научно не осмыслены ее теоретические предпосылки и ее философские новации. Вновь обнаруженное философское содержание негативной диалектики, отнюдь не сводимое к однозначной негации, — лишь одному из ее намеков — становится темой многочисленных работ, которые в 80-е годы выходят на Западе одна за другой. Теория Адорно, вдохновлявшая некогда экстремистское бунтарство, впервые привлекает внимание академической науки[9]. Теперь, когда перестала «действовать» суггестивная формула мастера, пришла пора вновь спросить: что есть негативная диалектика?

Анализ современных западных исследований, стремящихся ответить на этот вопрос, составил бы тему специальной статьи. Здесь же необходимо отметить, что основное внимание привлекает «Диалектика просвещения»[10]: говорят даже о ее ренессансе и о том, что она стала лозунгом эпохи. Не обижена и посмертно изданная «Эстетическая теория»[11]. Что касается «Негативной диалектики», то против нее словно организован заговор молчания: ее постигла «печальная участь исчезающего главного произведения» (Р. Бубнер). Причина, думается, не столько в эзотеричности стиля, сколько в том, что именно это произведение все еще связывается со старым обликом прорыва, слома, непривлекательным в современной ситуации, требующей единства и согласованности. Поскольку «Негативная диалектика» все еще выпадает из поля зрения западных исследователей, им не удается, на наш взгляд, осознать главного: теория Адорно есть модель нового типа философствования, органически, сущностно объединившего диалектику и эстетику, положившего эстетические связи многозначности, недоговоренности, неопределенности в основу категориальных отношений[12].

Адорно считает, что в XX в., отмеченным особым трагизмом, философия не может оставаться в прежнем академически-бесстрастном облике. После Освенцима, обнаружившего, по мысли Адорно, что вся культура — «куча собачьего дерьма» и «крышка над нечистотами», преступно было бы писать стихи, но еще преступнее — предаваться традиционной спекулятивной игре, отвернувшись от реальных страданий и боли. Новый категорический императив, порожденный Освенцимом, — жить так, чтобы избегать физической боли, — требует и от философии покончить с надменным академизмом, равнодушным к человеческому страданию. Отныне философия возможна единственно в медиуме боли — как проза Освенцима.

Свержение философии с пьедестала холодно-возвышенной всеобщности, игнорирующей реальное страдание, Адорно совершает не со стороны, не в виде рекламного жеста. Он высказывает

собственные переживания — человека, отторгнутого от родины, от привычного культурного пространства, брошенного в чужой и незнакомый мир, боль современного Платона, учитель которого Сократ стал жертвой Освенцима. «Метод Адорно складывался как рефлекс на жизненную биографию, трижды обозначенный: через судьбу еврея, интеллектуала и эмигранта»[13].

Но принимая в себя страдание, обращаясь к единичному, философия, по Адорно, должна оставаться философией, не предавая забвению свое исконное назначение: поиски всеобщего и необходимого. И Адорно высказывает исходный парадокс нового типа философствования: выразить боль и страдание на языке понятия и всеобщности. Высказать невысказанное, выразить невыразимое, понять непонятийное — характерная для негативной диалектики пульсация, вибрирование, балансирование. Диалектика «демонтирует характер логического насилия; поэтому ее так бранит панлогизм»[14]. Но «нетождественное, в свою очередь, можно определить только, как понятие»[15]. Разве это не утопия? Да, соглашается Адорно, «утопией познания было бы открыть непонятийное понятиями, без того, чтобы их приравнять»[16]. Но именно утопия, «Сизифов труд» и означает исходное противоречие негативной диалектики, которое развертывается, наполняется все новым и новым смыслом, все более страстным напряжением, возможным становлением невозможного. Идея нового альтернативного типа философствования, где «конкреция» обретается в трудном пути через «ледяные пустыни абстракций», кажется сегодня чрезвычайно привлекательной, отвечает общей настроенности нового философского этоса. Однако некоторая утопичность такой программы дает повод рассуждениям о том, что основное понятие негативной диалектики — нетождественное — не есть никакое понятие, но только понятийный символ, логическая метафора, чье очарование основано на непроанализированных ассоциациях.

Но как же, попав в поле напряжения, выдержать его? «Нужно удержаться, чтобы не редуцировать Адорно к какой-либо звезде в его констелляции», — предостерегает М. Джей. Этот интеллектуальный опыт мерцания, осциллирования Адорно перенес в теорию из собственной жизни, где оказался приговоренным к вечному балансированию между культурой европейского Запада и Соединенных Штатов. Будучи американцем, он оставался европейцем, а вернувшись в Европу, не смог расстаться с Америкой. «Так остался он в обеих областях навсегда изгнанником. И это касается также адорновского влияния после его смерти. Это было, как Адорно без сомнения знал, причиной болезненного страдания, но также источником его креативности и оригинальности»[17].

На наш взгляд, неосмотрительным было бы сталкивать Адорно либо к одному, либо к другому полюсу, считать его рационалистом или иррационалистом. Можно использовать излюбленный прием адорновской суггестии — антитезу. Адорно и остается с Гегелем, и покадает его. Остается, потому что не отказывается от понятия,

может быть, надевает сначала маску понятия, чтобы проникнуть внутрь гегелевской спекуляции, но маску не так легко сбросить, она прирастает. Покидает, потому что в понятии хочет высказать непонятийное, во всеобщности — вместить единичное, тоскует о «пралогической логике», о «поэтической очевидности».

Исходный парадокс — выразить страдание на языке понятия — углубляется в отношении категорий «мимесис» и «рациональность». В негативной диалектике появляются новые понятия, занимающие в ней ключевые позиции. Точнее, речь идет о внутреннем единстве, конфигурации непосредственного, природного, миметического и рационального, понятийного, всеобщего — когда страданию удается войти в понятийную ткань, обрести философский язык [18]. Адорно набрасывает проект нового типа рациональности, сберегающего достоинства понятийности и восстанавливающего некогда изгнанные, «презренные» слои опыта: жизненность, импульсивность, природность. В парадоксальном духовном феномене миметическое, природное одухотворяется и возвышается, а рациональное смягчается и теряет черты жестокого ригоризма, неуступчивой однозначности [19]. В своем стремлении соединить несоединимое и мыслить немыслимое Адорно и солидарен с философами XX в., в особенности с Хайдеггером, и полемизирует с ними, поскольку настаивает на необходимости понять миметическое.

Новый облик духовности противопоставляется технологическому рацио, основанному на принципе господства и потому изгнавшему все природное, импульсивное, соматическое [20]. Адорно вполне справедливо считает: понять, что такое рациональность, оставаясь на уровне мышления, невозможно. Ее истоки следует искать в первичном отношении человека к природе. В истории это отношение выражалось природным принципом господства и подавления, осуществлялось по схеме субъект — объект, что, по мнению Адорно, подразумевает однозначный угол зрения. Сущность вещей раскрывается только как субстрат господства, т. е. односторонне и искаженно [21]. В свою очередь, субъект, подавляющий внешнюю природу, должен обуздать внутреннюю природу, образовать не знающую сомнений самость, способную стать субъектом власти и господства. Потребность в самосохранении, разъясняет Адорно, выражается категориями трансцендентального субъекта, трансцендентального единства апперцепций, сводящих человека исключительно к органу мышления и освобожденных от всего расслабляющего, сомнительного, психологического. История просвещения, говорит Адорно, есть история самоутверждения индивида как самоотрицания, история жертвы и отречения. Человек отрекается от своей целостности, жизненности, природности в угоду организованной самости.

Новый тип рациональности, по мнению Адорно, начинался бы с радикального изменения в отношениях с природой, с преодоления принципа господства. Мыслитель высказывает актуальнейшую идею о необходимости изменения типа рациональности, о недоста-

точности в современных условиях общественных преобразований: причины грозящей катастрофы коренятся глубже, в истоках западноевропейской цивилизации. Пусть проект выглядит нереальным и абстрактным, важна постановка проблемы. Первым условием, по мнению Адорно, должны стать дистанцирование, практическая незаинтересованность, удаленность и тем самым действительное приближение к природе. Адорно обращается к беньяминовскому понятию аура[22]. «В солнечный полдень, отдыхая, следить за горной грядой на горизонте или за веткой, которая бросает тень на отдыхающего, называется вдыхать ауру этой горы, этой ветки»[23]. Если природу не сводить к объекту акций, к потенциальному средству практических целей, то она оживет, предстанет многокрасочной и многоликой. По мнению Адорно, вещи, не искаженные аспектом господства, говорят не на языке логических структур, а на особом языке констелляции. Констеллятивные отношения, для которых характерно равноправие и открытость, присущи природе как таковой, в то время как логическая иерархия и логоцентризм порождены субъект-объектными отношениями.

Но «прижимающееся», «ласкающее», любовное отношение к природе не означает возвращения к архаическому мимесису, уподоблению и подражанию природе. Миметическое, одухотворенное рациональностью, качественно изменяется, приобретает черты эстетичности. И потому новое отношение к природе уточняется Адорно эстетической категорией природопрекрасного («Natürschöne»). Природопрекрасное, считает он, не может быть пустой копией, отражением — традиционно оно так и понималось, будучи бессильным коррективом к насилию над природой. Привычное понятие должно прийти в движение и нащупать боль рубцов от ран, нанесенных человеком, побудить к негации господства над природой. «Сознание вырастает у опыта природы тогда, когда оно, как импрессионистская живопись, охватывает в себе ее рубцы»[24]. Природопрекрасное — скорее не наличное, но образ неподавленной, свободной природы. «Прекрасно в природе то, что является как большее того, что есть буквально в этом пространстве и в этом месте ... В „Natürschöne“ играют, музыкально и калейдоскопически обмениваясь, природные и общественные элементы. Одно переходит в другое, и в флуктуациях, а не в однозначности лежит „Natürschöne“»[25]. В этом аспекте искусство подражает не природе, но природопрекрасному, тому, какой должна быть освобожденная природа и что сверкает, словно молния, мгновенно исчезая в опыте.

Мимесис, преобразованный рациональностью, не зачеркивает перспективу производительного освоения природы. Дружественное отношение к природе, напротив, впервые позволяет производительным силам развиваться качественно, в то время как насилие над природой требовало безудержного количественного роста. Техника, позволившая воспрянуть категории качества, не искажала бы природу, не лишала бы ее живой, неуспокоенной многозначности, но

совмещала бы принцип реальности, характерный для рацио, с принципом радости, свойственным мимесису. Достоинства подобного проекта альтернативной техники никто сегодня не станет оспаривать, как и то, что нужна конкретизация, «рабочие чертежи». А этого мы, видимо, уже не вправе требовать от Адорно.

Искоренение господства в его истоках освобождает, по Адорно, и внутреннюю природу. Самость размывается, личность деперсонализируется. Я лишается привилегий, растворяясь в многоцветии природного. Тело, теряя тождественность, утрачивает четкие границы, смыкаясь с внешней природой, принимая ее в себя, словно вливаясь в атмосферу. Подлинное Я, не призванное властвовать, не нуждается в твердости и жесткости, конституируясь из конфигурации миметического и рационального [26]. Идея «распыления» самости кажется у Адорно наиболее парадоксальной: расплавление личности угрожает вылиться в аморфность, неспособность действовать. Но эта мысль содержит, по нашему мнению, глубокий гуманистический смысл: самость, тождественность личности подразумевает возможность манипулирования. Нетождественность, напротив, предполагает самодетерминацию, уклонение от социального манипулирования.

Адорно не декларирует единство мимесиса и рациональности. Он ищет и находит конкретную форму их соотношения, в которой целостность, единство, ненасильственный синтез осуществляется за счет экстремального и свободного развития единичного, миметического — констелляция понимается как новый эстетический тип организации понятий, сохранения целостности и всеобщности без подавления особенного, выражения уникальности и единственности страдания в форме всеобщего. Идея констелляции, по признанию Адорно, восходит к опытам Макса Вебера, который призывал не навязывать эмпирическому опыту социальные понятия, но соответственно их «компонировать». Мысль о «компонировании» подхватил Вальтер Беньямин, применив новый термин «конфигурации», или «констелляции», заимствованный из астрономии. И Адорно, следуя Беньямину и одновременно полемизируя с ним, обращается к этому понятию уже в ранних программных сочинениях.

Философия, говорит он, отличается от науки вовсе не степенью всеобщности, как привыкло считать «банальное мнение». Их отличает другое. Наука — в том числе историческая — принимает фактическое как однажды свершившееся, однозначное, законченное, стремясь выстроить факты в строгой последовательности, согласно идее прогресса. Философия, напротив, отказывается признавать исторический факт свершившимся. Для нее он только знак, шифр, который предстоит разгадать и тем самым помочь факту состояться. Однако без всякой претензии на окончательность. Поэтому идея философии — не прогресс, а толкование. «Ей дается не больше, чем беглые, исчезающие намеки на загадочные фигуры сущего и их удивительные переплетения. История философии есть не что другое, как история таких переплетений: поэтому в ней дается так мало „результатов“» [27]. Помогая историческому факту осуще-

ствиться, философ комбинирует, компонирует элементы исторической реальности, моделирует их с помощью точной фантазии, создает их констелляции так долго, пока не образуется фигура, подсказывающая решение. Философия поэтому отвлекается от всякого «константного масштаба» и переходит в эстетическую игру образов, бесстрашно предаваясь риску опыта и предпринимая все новые и новые попытки разгадки, интерпретации исторической реальности.

«Все бывшее бытие превращается в аллегорию»[28], — говорит Адорно, и философия должна интерпретировать, расшифровать «экспозицию истории как истории страдания мира»[29]. Поскольку история, воплотившаяся в аллегории, лишена однозначности и продолжает пребывать в потенции, жесткая линейно-логическая связь прошлого, настоящего и будущего уже не признается. Прошлое перемещается в настоящее, будущее убегает в прошлое. В основе истории, по Адорно, лежат эстетические отношения многозначности и неопределенности. «То, о чем здесь идет речь, есть одна из принципиально других логических форм, чем развитие из „проекта" — конститутивно положить в основу момент всеобщепонятийной структуры. Это есть структура констелляции»[30]. Адорно высказывает здесь плодотворную мысль о новых возможностях логического обобщения, все последствия которой пока еще нами не осознаны.

Констелляция, по мысли Адорно, образует совершенно новый тип связи всеобщего и особенного, целого и его моментов сравнительно с дискурсивно-логическим мышлением. Техническая рациональность воспроизводила на уровне логики реальный принцип господства, суммирования особенного под всеобщее, что выражалось в идее системы: вывести все содержание из единого первопринципа. Констелляция же должна следовать совершенно иному принципу: не суммирование особенного под всеобщее, не выведение из первопринципа, но примирение, равнозначность моментов. Выразительная сила и артикуляция переносятся с общего на особенное, на детали. Адорно поясняет свою мысль на примере музыки. «От схематичного произведения искусства продуктивно отличают себя единственно через момент самостоятельности своих деталей»[31]. Но в то же время тот, кто охотится только за ними, упуская целостность, остается дилетантом. «Дорога интеграции произведения искусства есть его внутреннее понятие»[32]. Нет, Адорно не опровергает сам себя. Выдвигая на первые роли особенное, он хочет его мыслить и потому признает необходимость всеобщности, целостности, синтеза. Иначе он оказался бы в сфере миметического, непосредственного, не выдержал бы напряжения той утопии познания, что его вдохновляет.

Понятийность, всеобщность, целостность осуществляются не согласно принципам дискурсивного рацио, но обнаруживаются впервые в изменяющихся отношениях единичных моментов, в вечном становлении, круговороте, где эти отдельные моменты сами преобразуются, расплываются, трансформируются. Нечто

внезапное, моментальное реализуется в покоящемся, длящемся. «Это чувство падающего становления регистрируют все значительные произведения. От него воспринимают они свою музыкальность, которая осмысливается в имени музы»[33]. Отношения в констелляции не редуцируются к мнимопервым элементам. То, что может быть названо здесь тотальностью, не есть всеобщее, интегрирующее все части, но процессуальное отношение моментов, дразняще изменчивое, неустойчиво-устойчивое, аналогичное рисунку сценического действия. Выделяя среди композиторов венского классицизма Моцарта, Адорно особенно превозносит его «гений формы», умение «соединять несоединимое», игнорируя принцип господства. Так, финал второго акта «Фигаро» отказывается от синтеза, но «являет чистую конфигурацию помогающих друг другу партий, чей характер выигрывает через обменивающуюся драматургическую ситуацию»[34]. Констелляция образует поэтому не пространство представления (Vorstellung) и понятия, как это принято традиционной логической схемой, а сценическое поле — Darstellung.

Такое всеобщее Адорно называет ненасильственным синтезом, непосредственным опосредованием. Поскольку синтез в данном случае обеспечивается текучими, мигрирующими и мерцающими связями особенных моментов, то особый смысл получает поляризация: не переходы через среднее между полюсами, а обостренность экстремумов, между которыми создается особенно сильное напряжение. Со времен Платона, говорит Адорно, философское сознание успокаивало себя самообманом, что можно овладеть антиномиями через среднее между экстремумами. Но в констелляции особенное сохраняется в экстремумах, «чтобы в них, сквозь них отыскать эквивалент того, что старая эстетика называла синтезом»[35].

Первостепенным Адорно считает понимание того, что связь отдельных моментов, порождающих всеобщее, не подчиняется логической последовательности, аргументативной однолинейности, но следует закону «паратаксиса», логической одновременности, которую пространственно можно представить в виде концентрических окружностей, равноудаленных от центра. В таком пространстве теряет смысл категория снятия и однозначный вектор негативности. Адорно не только сформулировал принципы паратактического мышления, берущего свои истоки, по его признанию, в поэтике позднего Гельдерлина, но и неожиданно для себя пришел к осуществлению философского «паратаксиса» в тексте «Эстетической теории». «Из моей теоремы — не дается философски ничего „первого“ — также следует, что нельзя построить аргументативную связь в обычной ступенчатой последовательности, но что целое должно монтироваться из ряда частичных комплексов, которые в равной степени одинаково важны и располагаются концентрически, на равных ступенях; их констелляция, а не следование, должна выдавать идею»[36]. Новая логическая структура, словно воспроизводящая прихотливый узор ковра и признающая «поперечные связи», отвечает, как нам кажется, духу времени, стремлению обрести

свободный духовный опыт. Такая логика требует, однако, высокого интеллектуального мужества.

Изменение облика философствования связано у Адорно не только с отказом от дискурсивно-логических схем и запретов, но и с более глубокой и основательной реконструкцией, затрагивающей и слои языка[37]. Подобно логическому, язык должен быть преобразован, вступить в союз с мимесисом. Коммуникативный язык не избежал «коррумпирования», редукции к абстрактно-функциональной знаковой системе. Включенный в технологическую рациональность, он приобрел ее черты, прежде всего инструментальность. И как всякий инструмент стал однозначным, отсекая все миметические, экспрессивные моменты и организуясь в форме суждения. Реконструкция диалектики и должна, не останавливаясь на демонтáже логического с его выведением из первоначала, коснуться и формы языка[38].

Миметический язык, где имя передает сущность и в то же время уникальность вещи, и есть тот язык, на котором высказывалась бы природа, избавленная от насилия. Миметическое наименование подобно «пространству любви». Его аналог Адорно находит в мышлении ребенка, неустанно задающего вопросы о первопричине названия вещей.

Идею миметической речи Адорно позаимствовал у Беньямина, который под влиянием каббалы представил сам акт творения как языковый. Бог высказывает в мир свое имя, чьи буквы и слоги, «звучащие фигуры», организуют прежде хаотическую материю. «Через акт называния материя упорядочивается, имена суть при этом никакие не внешние знаки, но структурные образы, которые определяют внутреннюю форму, духовную сущность вещей»[39]. Миметический язык поэтому не обозначает, но непосредственно называет сущность вещей, как бы переводит язык Бога на человеческий, становясь при этом «размифологизированной» молитвой, «формой божественного имени».

По Адорно, к миметическому языку ближе устная речь. Именно в живом слове, пластичном, податливом, изменчивом выражается миметическое, непосредственное, индивидуальное. Письмо же склоняется к рациональности, упорядоченности, отсекающей живые побеги мысли. Однако только письмо удерживает, не позволяет исчезнуть, включает в историю. Письмо сравнимо со следами по свежему снегу. Идущий сзади знает, что впереди уже кто-то прошел. Так намечается новая антиномия: если индивид не пишет, то он лишен истории, если пишет, ему угрожает потеря аутентичности. Поэтическая логика намерена сохранить письмо, войти в историю, но избежать идентичности следов, стандартизации «ботинок», идти как бы босиком, оставляя следы индивидуальности. Или иначе — ввести живую речь с ее особой ритмикой, раскованностью, индивидуальным характером в речь письменную с ее всеобщими нормами и законами, поломать жесткую структуру однозначности, сохранив достоинства всеобщности.

Миметической рациональности с ее узаконенной многозначностью, дозволенной парадоксальностью свойственна особая, эстетическая негативность, не поддающаяся расшифровке с помощью известного ключа «трех сторон логического». Поскольку в констелляции отсутствует выведение из единого принципа и все особенные моменты сосуществуют в одном логическом времени, гегелевская категория «снятие», монопольно притязающая на объяснение диалектического отрицания, потеснена в своих правах. Не направленный вектор негативности характеризует констеллятивные отношения, а многомерность.

Эстетическая негативность не признает синтеза — он «подлежит критике не как отдельный мыслительный акт, который берет разделенные моменты вместе, но как руководящая и высшая идея»[40]. Но констелляция не останавливается на антиномичности, высказываясь за новый, понятийно-непонятийный, ненасильственный синтез, не предающий дело негативности. «Объединяющий момент сохраняется без негации негации... прогрессируя к всеобщему не понятиями в последовательности ступеней, но вступая в констелляцию»[41]. Изменяющиеся процессуальные отношения моментов создают их беспокойное, движущееся единство. Слои, струи отрицания перетекают, сливаются, приходят к констеллятивному, негативному целому[42].

Философствование Адорно отказывается следовать курсом однозначности, заданным былой парадигмой — математикой, и избирает в качестве прообраза художественное, эстетическое с его многозначностью и метафористичностью. И эта особенность характерна не только для Адорно, но и для других мыслителей XX столетия, вырисовываясь в некую тенденцию. Именно здесь проходит, на наш взгляд, линия сближения Адорно с Хайдеггером. С ним автор «Негативной диалектики» полемизировал особенно страстно, упрекая в «миграции в архаику» и «забвении понятийности». Но вместе с тем Адорно высоко оценивал его стремление возбудить специфичность философии, ее «летучее», «парящее» выражение невыразимого, в чем она срастается с музыкой.

Можно согласиться с тем, что Беньямин, Адорно и Хайдеггер идут вслед за Вико, Гаманом и Ницше, которые определили метафору не только как средство воздействия высказывания, но одновременно как средство, способствующее обогащению производительности философского высказывания. Метафора может быть «органом философии»[43]. Но требуется существенная поправка. Для мыслителей XX столетия, связавших судьбу философии с идеей истолкования загадочных духовных феноменов и исторических комплексов, эссе и паратаксис — не только форма мысли, но и сотворение, со-деление содержания, никогда не завершаемого и принципиально открытого для новых интерпретаций.

Эстетическая рациональность и позволяет, считает Адорно, совершить тот коперниканский переворот, о котором он заявил на первых страницах «Негативной диалектики»: вопреки традиции, идущей от Платона, усматривать благо и ценность не в вечном,

неизменном, безусловном, а наоборот, в преходящем, открытом, негативном. Именно это идея, по мысли Адорно, придает колорит необычности его негативной диалектики. Но благом может быть не абстрактное отрицание, презревшее единство и целостность и впадающее в бессмысленное разрушение, а процессуальная негативность констелляции. В этом пункте Адорно прямо перекликается с самыми злободневными проблемами, волнующими нас сегодня. Равнозначность позиций, реализация всеобщего через отношения особенных моментов, разрушение логоцентризма, акцент на негативность, открытость — эти мысли звучат особенно актуально, соразмерно настроениям времени, выдвигающего идею правомерности, равнозначности различных образов жизни, осуществления всеобщего через особенное и единичное. Негативная диалектика именно в своем втором образе — не прорыва и разрушения, а многослойного отрицания — включается в сегодняшние раздумья и споры о судьбах мира.

Но где же аргументированная критика точки зрения Адорно? Где контраргументы, придирчивое и дотошное выявление «теоретической несостоятельности»? Новая духовная ситуация в нашей стране создает возможнось непредвзятого, вдумчивого теоретического анализа современной западной философии, освобождает от назойливых штампов и высокомерной позиции заведомого разоблачительства. Теперь было бы просто неприличным попрежнему одергивать словно нерадивого ученика выдающегося мыслителя современности, чьи произведения признаются на Западе «одними из больших, всеохватывающих философских свидетельств этого столетия»[44]. Можно, наконец, избавиться от нашего снисходительно-поучающего тона, переходящего в издевку, и догматической манеры «критики», жонглирующей цитатами из классиков.

Освобождение от установки на разоблачение, искажающей суть духовного феномена, подлежащего исследованию, побуждает к попытке диалога, совместного обдумывания наболевших проблем. Такой диалог предполагает, естественно, собственную философскую позицию, но не того догматизированного марксизма, что размещался на страницах учебников в форме законов, не терпящих возражения, а позиции живого, сомневающегося, ищущего Маркса, предостерегающего от подобострастного обожествления какого бы то ни было тезиса. Старые предрассудки — что отказ от разоблачительной критики оставляет на долю исследователя лишь пересказ — связаны с элементарным непониманием сути диалога. Пересказать Адорно попросту невозможно. Он любил повторять, что каждая книга, которая чего-нибудь да стоит, играет со своим читателем, и подлинный философский текст не поддается реферированию, поскольку то, что в нем происходит, решает не «одноколейный» ход мысли. Есть только один путь к диалогу — интерпретация. Одна из таких интерпретаций здесь и предложена, что отнюдь не исчерпывает возможностей нового прочтения остающихся загадочными текстов.

В любой интерпретации неизбежна увлеченность. Но неизбежны и сомнения, вопросы. Что это за ауратическое отношение к природе, свободное от подавления, но сохраняющее «технологическую координату»? Техника не отрицается, но она должна стать «миролюбивой», основанной не на безудержном количественном росте, а на «безнасильственном расковывании» производительных сил, их качественном преобразовании. Непродуманность, непроработанность этого проекта отмечают многие исследователи. Соответственно немало сомнений вызывает и новый тип мышления, основанный на «любовном» отношении к природе. Удается ли констеллятивному мышлению преобразовать понятийность на миметических началах, добиться устойчивого союза мимесиса и рациональности? Не расплывается ли понятие, не теряет ли в эссеистской, паратактической форме необходимую четкость и логическую всеобщность?

И почему противопоставление у Адорно идет в двузначном измерении: дискурсивная логика — эстетическая рациональность, а голос диалектической логики отсутствует? Объявив Маркса «атеистическим гегельянцем», Адорно считает, что полемика с Гегелем и его принципом отрицания отрицания достаточно убедительно опровергает и Маркса. Хотя диалектическая логика не исчерпывает проблем, поставленных негативной диалектикой, резонно спросить: почему замалчивается важнейшая для понимания сущности мышления теоретическая позиция?

Не в полной мере убеждают и доказательства, высказанные Адорно в пользу материалистичности негативной диалектики: несмотря на заверения в «преимуществе объекта», в его теории проскальзывают теологические мотивы[45]. Да и может ли она именоваться диалектикой, соединяя заведомо несоединимое: идею координирования в констелляции и идею развития? Статика препятствует динамике, и Адорно так и не удается оживить цепенящий «взгляд медузы» беньяминовской «диалектики в состоянии штиля».

И, наконец, — возможно ли повторить мыслительный эксперимент Адорно, осуществившего философский паратаксис в «Негативной диалектике» и «Эстетической теории»? Во всяком случае, это не удается пока даже его ближайшим ученикам. Негативная диалектика подобна ускользающей тени.

Но, может быть, именно потому что «мефистофельская диалектика» не диктует, не навязывает, а побуждает к сомнению, она и есть одна из моделей нового философствования, необходимого израненному XX веку? Философствования, обращенного к человеку, сплющенному тотальностью и протестующему против насилия, озлобленному, одичавшему и тоскующему по нежности и взаимопониманию, теряющему надежду и обретающему ее? Сброшены былые запреты, отстраняющие рефлексию от боли и страданий индивидов, преодолены философские предрассудки и сословные ограничения. Философия должна услышать страдание и выразить его на понятийном языке. Она находит новые формы общения, синтеза

и единства: чем резче и откровеннее высказывается страдание, экстремальнее обозначаются особенные моменты, тем напряженнее их «силовое поле», их всеобщее. Такое философствование, раскованное, яркое, выразительное, основано на художественных, эстетических отношениях. Но эстетика, по Адорно, включает этические мотивы избавления от страдания и, более того, приобретает статус философии истории, изменяющей отношение человека к природе. Новый дискурс не признает прежних философских специализаций. Этика, эстетика, философия истории, гносеология сцеплены, сплавлены, напряжены для свершения невозможного — философского выражения человеческого страдания.

Только философия, пронизанная болью индивида, способна сказать свое веское слово в решении неотложных проблем современности: сплотить человечество перед надвигающейся катастрофой. Единство возможно, но не в виде жесткого униформизма, соскабливающего уникальность с культур и социальных позиций, а как их живое, подвижное состояние, соотношение, тем более напряженное, чем откровеннее и свободнее высказываются уникальность и неповторимость. Констеллятивное философствование признает приоритет общечеловеческих ценностей, но не требует приспособления к ним: именно раскованное развитие особенных моментов порождает их связь — общечеловеческое в форме изменчивого, ненасильственного синтеза.

И разве это живое, страдающее философствование может претендовать на завершенность и единственность?

[1] См.: *Мотрошилова Н. В.* Новейшие тенденции развития западноевропейской философии // Философия и культура. М., 1987.

[2] *Deleuze G., Guattari F.* Capitalisme et chizophrenie. P. Minuet. 1980. N 2 («Melle plateaux»).

[3] *Frank M.* Was ist neostructuralism. Frankfurt a. M., 1984. S. 403.

[4] *Adorno T. W.* Negative Dialektik. Frankfurt a. M., 1966.

[5] Социально-философские воззрения франкфуртцев обстоятельно проанализированы в советской философской литературе. См.: *Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма. М., 1974; *Нарский И. С.* Франкфуртская школа // Краткий очерк истории философии. М., 1975; *Давыдов Ю. Н.* Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977; Социальная философия франкфуртской школы. М., 1978; Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978; Критика современного неомарксизма: (На материалах ФРГ). М., 1981; *Мельвиль Ю. К.* Пути буржуазной философии XX века. М., 1983; *Фарман И. П.* Теория познания и философия культуры. М., 1986; Современные зарубежные концепции диалектики. М., 1987; Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987.

[6] Той же позиции придерживается и автор этих строк. См.: *Соловьева Г. Г.* Критицизм подлинный и мнимый // Вест. АН КазССР. 1985. № 8.

[7] *Grenz F.* Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Frankfurt a. M., 1974. S. 9—10.

[8] *Habermas J.* Einleitung // Adorno-Konferenz. Frankfurt a. M., 1983. S. 361.

[9] *Bräutigam B.* Reflexion des Schönen — schöne Reflexion. Bonn, 1975; *Theodor W.* Adorno, Text, Kritik. München. 1977; *Düvez J.* Theodor W. Adorno. Bonn, 1978; *Buck-Morss S.* The origin of negative dialektik. N. Y., 1979; *Knapp G.* Theodor W. Adorno. B., 1980; *Lang P.* Hermeneutik. Ideologiekritik. Asthetik.Frankfurt a. M., 1981; *Geyer C.-F.* Kritische Theorie. München, 1982; *Braun C.* Kritische Theorie versus Kritizismus. B.; New York, 1983.

Особый интерес представляет сборник материалов симпозиума, впервые организованного в родном для Адорно Франкфуртском университете, — Adorno-Konferenz. На симпозиуме, куда ученики Адорно в целях объективности не были приглашены (исключая Ю. Хабермаса), речь шла «об актуальном влиянии философских и социологических работ Адорно». Интеллектуальный уровень научных обсуждений, по общему признанию, был настолько высок, что в ФРГ в движение пришли все силы, ориентированные на полемику с негативной диалектикой. Последователи Адорно присоединились к «группе независимых студентов», организовавших в Гамбургском университете контр-симпозиум с намерением отвоевать Адорно у официальной науки, пытающейся примерить к его бунтующему мышлению научные стереотипы (Hamburg. Adorno-Symposion. Lüneburg, 1984).

[10] *Adorno T. W., Horkheimer M.* Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a. M., 1969.

[11] *Adorno T. W.* Asthetische Theorie. Frankfurt a. M., 1970.

[12] По свидетельству А. Вельмера, критика скользит мимо субстанциального содержания адорновской теории, «избегает приводить в движение ее центральные категории» (*Welmer A.* Wahrheit. Schein. Versehnung // Adorno-Konferenz. S. 139).

[13] *Söller A.* Angst und Politik // Ibid. S. 340.

[14] *Adorno T. W.* Negative Dialektik. S. 15.

[15] Ibid. S. 123.

[16] Ibid. S. 92.

[17] *Jay M.* Adorno in America // Adorno-Konferenz. S. 376.

[18] Адорновская концепция мимесиса принципиально отличается от традиционной. Если для Платона мимесис означал прежде всего подражание миру явлений, который, в свою очередь, подражает миру идей, то для Адорно мимесис, напротив, подражание тому, чего вообще еще нет в реальности, образу неподавленной природы. Адорно конкретизирует свою мысль в «Эстетической теории» понятием видимость (Schein).

[19] Векторы миметической рациональности в философии и искусстве имеют различное направление. Поскольку делом философии по традиции объявлялось всеобщее, в то время как единичное с презрением изгонялось, первостепенной проблемой для нее является спасение единичного, что достигается введением миметического импульса. В искусстве, наоборот, на первый план выдвигается спасение всеобщего, что достигается через преобразование, одухотворение миметического, единичного — в конструкции модерна.

[20] Если в «Диалектике просвещения» Адорно и Хоркхаймер очерчивают путь инструментального рацио от первых шагов хитроумного Одиссея до горящих печей Освенцима и вскрывают действительные пороки технологической рациональности, то в «Негативной диалектике» и «Эстетической теории» Адорно предлагает странную и необычную модель иного типа духовности. Эти произведения, думается, нельзя разрывать, иначе Адорно предстанет лишь ниспровергателем, критиком, бунтарем, не имеющим своей собственной философской программы.

[21] *Adorno T. W., Horkheimer M.* Dialektik der Aufkläurung. Frankfurt a. M., 1969.

[22] На формирование мышления Адорно решающее влияние оказал немецкий антифашист, известный литературовед, историк культуры Вальтер Беньямин (1892—1940).

[23] *Adorno T. W.* Asthetische Theorie. S. 409.

[24] Ibid. S. 58.

[25] Ibid. S. 111.

[26] «Децентрализация» самости, разрушение тождественности в ее самом прочном бастионе — такое мироповедение изображает М. Пруст, пускаясь в поиски утраченного времени. Философский анализ этого мироощущения осуществлен в исследованиях Х. Мюллера: для адорновской «Эстетической теории» такие авторы, как Пруст и Бекет являются «коронными свидетелями», поскольку оба осуществляют художественными средствами основную философскую идею Адорно — критику принципа тождественности как инструмента господства. Утопия Пруста — достичь недосягаемого, оказаться по ту сторону конвенции «тождественности». «Нормы, ограничения, иерархии улетучиваются, исчезают, разрешаются. У Бекета „деперсонализация“ субъекта идет еще дальше... Для

растекающейся множественности фигурантов, которые в бекетовских текстах есть medien непрекращающегося речевого потока, тождественность становится тюрьмой... Взрывная сила бекетовских текстов разрушает измерение пространства и времени, категории причины и действия, линейности и каузальности» (*Müller H.* Adorno. Prest. Beckett: Zur Aktualisierung einer alternden Theorie. Haag, 1981. S. 2).

[27] *Adorno T. W.* Aktualität der Philosophie. Frankfurt a. M., 1973. Bd. 1. S. 334.

[28] Толкование исторических комплексов, по мысли Адорно, подобно интерпретации художественного произведения. В объективации произведения остается «зазор», подразумевающий некую недоговоренность, многозначность. «Зазор» побуждает воспринимающего продолжить объективацию. «Фиксированное есть знак... процесс между ним и духом есть история произведения» (*Adorno T. W.* Asthetische Theorie, S. 288). Интерпретация-констелляция — не просто воспроизведение того, что сделано однажды и навсегда, но прочтение шифра, необходимая форма жизни и развития произведения, его со-творение, со-деление, без чего оно угасает, деградируя к законченной, однозначной вещи, предназначенной к потреблению.

[29] *Adorno T. W.* Idee der Natur Geschichte. Frankfurt a. M., 1973. Bd. 1. S. 358.

[30] Ibid.

[31] *Adorno T. W.* Asthetische Theorie. S. 448.

[32] Ibid. S. 84.

[33] Ibid. S. 124.

[34] Ibid. S. 454.

[35] Ibid. S. 452.

Чтобы пояснить свою мысль, Адорно приводит замечание Гелена о природе орнамента. В нем абстрактность рисунка, стилизующего естественные природные формы, граничит с невероятностью и неправдоподобием, парадоксально сочетаемыми с простотой. Назначение подобных стилизаций, по Гелену, — служить эмоциональной разгрузкой для перегруженного раздражениями человека. И полные аккорды чистых звуков в музыке, добавляет Адорно, подобно орнаменту, образуют сплетения невероятности с простотой, доставляя слуху радость передышки. В таких формах всеобщее, достигая уровня невероятности, как бы теряет признаки всеобщности и абстракции и оборачивается своей противоположностью — особенным, для которого характерна как раз неповторимость и уникальность. «В идее особенного... содержится подобная невероятность, которая приходит к видимостно-всеобщему, геометрически чистым формам орнамента и стилизации. Невероятное, эстетическая секуляризация Мана, было бы всеобщим и особенным в одном» (Ibid. S. 458).

[36] Ibid. S. 541.

[37] На внутреннюю значимость неориторики для адорновского философствования обратил внимание В. А. Подорога, подчеркнув, что без признания данного обстоятельства негативная диалектика остается совершенно недоступной. Теория Адорно, убежден исследователь, отнюдь не претендует на роль очередной философской системы, но хочет быть мыслительной практикой, способствующей расплавлению традиционных логических схем, предикативных структур языка и «прорастанию» непосредственного, природного, миметического начала, способности воспринимать мир в цвете и звуке: во имя спасения прибегает негативная диалектика к фигуре шока. См.: *Подорога В. А.* Законы и методы «негативной диалектики» Т. В. Адорно // Критика современного неомарксизма: (На материалах ФРГ). М., 1981.

[38] В этом пункте особенно проявляется духовная близость негативной диалектики и постструктурализма. М. Джей, один из историков Франкфуртской школы, обращает внимание на удивительное сходство этих «значительнейших теоретических направлений современности». Хотя нельзя стилизовать Адорно под деконструктивиста, едва ли можно найти какую-либо тему в сегодняшнем деконструктивизме, которая уже не разрабатывалась бы Адорно. «Одна из звезд в адорновской констелляции нашла себя в постструктурализме хайдеггеровских неортодоксальных учеников во Франции» (Adorno-Konferenz. S. 372). Отношение нового типа философствования Адорно и современного постструктурализма — тема, которая ждет своих исследователей.

[39] *Sunner R.* Ästhetische Szientismus Kritik // Zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche und Adorno. Frankfurt a. M., 1986. S. 232.

[40] *Adorno T. W.* Negative Dialektik. S. 156.
[41] Ibid. S. 162.
[42] В этом аспекте иначе воспринимается известное адорновское изречение «целое есть неистинное», вызвавшее в свое время прицельный критический огонь. Оно имеет, видимо, не столько гносеологический, сколько эстетический смысл. Тот, кто анализирует афоризм с позиций гносеологии, непременно обнаружит его внутреннюю самопротиворечивость — отрицающий истину претендует на истинность собственного высказывания и тем самым утверждает истину. Но для того, кто воспринимает эстетически, обнаруживается нечто неожиданное: предложение сбросить диктат однозначного толкования и вступить в незнакомый дискурс, где не полагаются четкие ориентиры и прочные позиции. Дискурс негативности, текущий, переливающийся, странно размытый, не дающий окончательных ответов.
[43] *Bräutigam B.* Op. cit.. S. 27.
[44] *Knapp C.* Op. cit. S. 58.
[45] Неумирающая надежда на спасение, страстная вера, что однажды все изменится и наступит желанное «примирение», не может не сближать, по мнению современных западных интерпретаторов Адорно, его негативную диалектику с теологией. См.: *Brändle W.* Rettung des Hoffnungslosen: Die theologischen Implekation der Philosophie. Teodor W. Adorno.

СУДЬБЫ КУЛЬТУРЫ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ ПАУЛЯ ТИЛЛИХА

М. А. Сиверцев

Тиллих в мире популярен: на его идеи ссылаются политики и богословы, правоведы и рок-музыканты. И это не случайно. Религиозная философия Пауля Тиллиха, обращаясь к провоцирующим тенденциям культуры XX в., пытается не «подавить» их, «вытеснить» или отбросить с порога, но ввести в некий сакральный «лад». Такая попытка этически упорядочивающего приятия жизни соответствует многовековым традициям христианской философии. Фома Аквинат искал этот «лад» в аристотелианской иерархизации Бытия. Вл. Соловьев — в диалектике «Божественного всеединства» и «Отвлеченных начал», — в идее диалектического преодоления отчуждения святыни. Тиллих же, исходил из специфической проблематики и философской культуры XX в., — в своей особой «феноменологии святыни».

Кроме того, Тиллих интересен и политологически: в его идеях философского «лада» заключают как бы личную унию христианско-демократическая и социал-демократическая доктрины. А без учета процесса взаимодействия обеих доктрин трудно понять и нынешнюю Европу, и ее влияние на другие континенты.

Идеи Тиллиха следует излагать через подачу коренной его проблематики и притом — адекватным философским языком. То есть в русле адекватного тиллиховскому мышлению разговора о структуре человеческой совести, о падкости культурных людей