

Владимир Никитич ТЕЛЕГИН —
доцент кафедры философии,
кандидат философских наук

УДК 1 (43)

**«ЛОГИКА РАСПАДА» ТЕОДОРА В. АДОРНО КАК КОНЦЕПЦИЯ
«НЕИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ» ДИАЛЕКТИКИ**

АННОТАЦИЯ. В статье анализируется диалектическая концепция одного из виднейших западных философов XX столетия Теодора В. Адорно. В центре внимания философа находится поиск возможности содержательного познания общества и культуры в их потенциально примиренном отношении к природе. Рассматриваются понятия нетождественного в его единстве с тождеством, новейшего коперниканского переворота и некоторые другие категории.

In the article the dialectic conception of one of the outstanding western philosophers of the 20th century is being analyzed. The philosopher focuses his attention on the search of ways of a content cognition of society and culture in their potentially reconciled attitude towards nature. The concepts of the non-identical in its unity with the identity, of the recent copernican revolution, and other categories are being considered.

Мысль об «апоретичности» цивилизации, к которой приходит Адорно, осознание им глубокого кризиса субъективности поставили перед ним задачу углубления философской критики цивилизации и ее продуктов. «В силу общественной динамики культура переходит в критику культуры, которая хотя и сохраняет само понятие культуры, но обесценивает ее современные проявления, считая их простым продуктом потребления и средством одурачивания. Подобное критическое сознание принадлежит культуре лишь постольку, поскольку оно, занимаясь ею, отказывается от позиции ужаса и отвращения; но в то же время оно определяет культуру как ингредиент вызывающего ужас и отвращение общества. Отсюда следует двойное отношение теории общества к критике культуры. По своим идейным предпосылкам, своей имманентности существующему обществу, равно как и по своим конкретным суждениям, методология критики культуры сводится к перманентной критике», — пишет Адорно [1; 20–21].

Задача углубления философской критики цивилизации может быть решена, как полагает немецкий философ, путем рассмотрения возможности «измененного понятия диалектики». С этой целью он обращается к анализу концепции диалектики у Гегеля вначале в «Трех штудиях о Гегеле» (1963), а позднее в «Негативной диалектике» (1966).

Отметив в качестве бесспорной заслуги Гегеля разработку им диалектического метода, Адорно указывает на наличие аффирмативных или даже апологетических тенденций в гегелевской философии. Адорно пишет о Гегеле, что «в качестве основополагающего принципа он принял принцип противоречия, который представляется вместе с тем как жестокая, чуждая и принудительная действительность, противостоящая субъекту. . . Но именно тот принцип противоречия как принудительной действительности требует перехода в духовный опыт, выражаемый этим принципом, таким образом, Гегель с легкостью переходит к простому историко-философскому рассмотрению, которое ступени развития духа включает в категории, зависящие от родового понятия и в конечном счете сводит эти ступени лишь к заголовку. Диалектика унижается до избираемого мировоззрения и смертельно поражается критической философией» [2; 71].

Это обстоятельство, как показывает Адорно, существенно ограничивает возможности гегелевской диалектики, поскольку «никакой изолированный принцип, будь то принцип опосредования, становления или противоречия, вообще принцип диалектики как таковой, не может быть абсолютным ключом к истине» Нельзя так-

же удовлетвориться и тем, что истина пребывает в совокупности «всех взаимосвязанных моментов. Все это может быть лишь голым уверением» [2; 72]. В то же время «критический потенциал» гегелевской философии оценивается Адорно как более высокий, нежели философии Канта. «Всякое познание, и не только то, которое осмеливается касаться бесконечного, уже через форму связки высказывает всю истину и одновременно не достигает ее. Поэтому кантовский предел познания Гегель делает принципом самого прогрессирующего мышления.

Универсальность отрицания не есть метафизическая панацея, открывающая все двери, но она есть последовательность самоосознания критики познания, которая разбивает всякую панацею. Философия Гегеля есть в самом широком смысле критическая философия... У Канта критика остается критикой разума, у Гегеля же, который критикует Канта за отрыв разума от действительности, критика разума становится одновременно и критикой действительности» [2; 74].

Исключительно высоко оценивает Адорно и стремление Гегеля выйти за пределы изначальной полярности бытия, а также его понятие конкретного отрицания. «Конкретное позволяет Гегелю, — пишет Адорно, — наполнить идею тотальности, возникшую в идеалистической системе, идеей противоречия. Логико-метафизическая теория тотальности, в качестве теории совокупности противоречий, обозначает, дешифрует то, что общество не есть нечто рассеченное и искаженное противоречиями и диспропорциями, что оно становится тотальностью не как сглаженное Целое, но вследствие его противоречий... Подобная точка зрения предохраняет Гегеля от застоя мысли, сентиментальности, романтизма и позволяет учитывать реальность прошедших ступеней» [2; 76].

Воздав должное диалектическим озарениям Гегеля, Адорно обращает внимание на то, что выдающемуся представителю немецкой классической философии не удалось удержаться на высоте диалектического мышления: «То, что Гегель в «Философии права» изменил самому себе — это испуг диалектики самой себя. Гегель абсолютизировал категорию государства. Все это говорит о том, что опыт Гегеля достиг пределов буржуазного государства и что Гегель не видел никакой реальной силы за пределами этого буржуазного государства. Уже одно это обстоятельство удерживает критика от положительного мнения о гегелевской философии» [2].

Указав, таким образом, на существование в диалектике Гегеля позитивного импульса, связанного с тем, что Гегель «обожествляет» совокупность того, что есть, Адорно ставит перед философией задачу освобождения ее от своей «аффирмативной сущности». Рассматривая «Негативную диалектику» как книгу, намечающую путь к конкретному философствованию, он предлагает избрать в качестве отправного пункта мышления идею «нетождественности».

Следует отметить, говоря о концепции диалектики у Адорно, что, хотя ее замысел и ориентирован на то, чтобы «преодолеть идею принципа единства и господства упорядочивающего понятия и достичь того, что оказалось бы вне обаяния этого единства» [3; 8], само осуществление этого замысла, на что Адорно обращает особое внимание, возможно лишь «последовательно-логическими средствами» [3; 15]; а кроме того, путь, который должна пройти в своем движении «негативная диалектика», возможен лишь «ретроспективно». Разъясняя эту мысль, Адорно пишет: «Философия, казавшаяся когда-то устаревшей, поскольку был упущен момент ее осуществления, цепляется за жизнь. ... нет того пункта, куда она могла бы конкретно продвинуться из той теории анахронического, к которой она сама относится с неизбежным пренебрежением... После того как философия нарушила обещание быть в единстве с действительностью или после того как она стояла непосредственно перед ее созданием, она вынуждена беспощадно критиковать себя» [3; 13]. Таким образом, «негативная диалектика» как теория познания возможна, по мысли

Адорно, только как критика философской традиции тождества или как метакритика традиционной теории познания, а, следовательно, став теорией тотальной критики, она оказывается в состоянии преодолеть «партикуляризм» и произвол различных философских точек зрения и перейти к конкретному познанию тотальности.

Выдвинув требование необходимости перевода теории познания в «негативно-критическое измерение» и оправдывая это требование важностью обращения к конкретному (тотальности), Адорно рассматривает философскую спекуляцию как анахронизм. «Перед лицом непомерно разросшегося общества и прогресса позитивного знания о природе, — пишет он, — понятийные строения, в которых по философским обычаям должно было быть размещено целое, подобны пережиткам простого товарного хозяйства в недрах позднего индустриального капитализма. Столь чрезмерным, почти общим, правилом стало несоответствие между властью и всяким духом, что всякая инспирированная попытка понять нечто могущественное исходя из собственного понятия о духе поражает тщетностью... Отображение философии в частной науке, инспирированное частными науками, есть нагляднейшее выражение ее исторической судьбы. Если философия, по словам Канта, освободилась от школьного понятия, чтобы стать мировым понятием, то ныне она вынужденно деградировала до школьного понятия о себе. Там, где она путает его с мировым понятием, ее притязания обречены на посмешище» [3; 13–14].

Освободившаяся от своей наивности, ставшая бескомпромиссной и радикальной критикой «всего существующего», философия, как полагает Адорно, именно в силу своей радикальности не может и не должна останавливаться в своей саморефлексии и перед «наивысшими достижениями в ее истории». «Как в свое время Кант ставил вопрос о возможности метафизики после критики рационализма, так и здесь относительно нее следовало бы спросить, возможна ли она вообще и каким образом возможно ее существование после краха гегельянства». Солидаризуясь с Кантом, он подчеркивает, что как во времена автора «Критики чистого разума», так и сегодня единственным остается «критический путь», открытый Кантом, для которого «величайшая и, быть может, единственная польза философии чистого разума только негативна. Эта философия служит не органом расширения, а дисциплиной для определения границ, и, вместо того чтобы открывать истину, она просто предохраняет от заблуждений» [4; 120].

Повторив кантовский вопрос и транспонировав его в плоскость гегелевского панлогизма, Адорно оправдывает необходимость негативного философствования. Не отрицая, как уже говорилось, того обстоятельства, что именно Гегель вернул философии способность содержательного мышления, которое, однако, вновь оказалось утраченным вскоре после смерти Гегеля философией, впавшей «либо в произвол мировоззрения, либо в тот формализм, в то «равнодушие», против которого восставал Гегель» [3; 17], Адорно настаивает на пересмотре исходного пункта гегелевской диалектики.

Говоря о необходимости «измененного понимания диалектики», переориентации ее на первичность объекта как нетождественности (относительно всякого отождествления), Адорно продолжает развивать свой взгляд на гегелевскую философию. В «Негативной диалектике», ссылаясь на то, что развитие феноменологии Гуссерля, берущее свой исток в гегелевской феноменологии, вдохновлявшейся потребностью в содержании, свидетельствует, что «фундаментом и результатом содержательной философии Гегеля был примат субъекта, или, согласно известной формулировке логического исходного положения, тождество тождественности и нетождественности» [3], Адорно показывает, что в философии Гегеля все отдельное, частное определялось не чем иным, как «духом», и, таким образом, всякое определение этого отдельного, частного растворялось в субъективности. «Вне этой предпосылки философия, следующая за Гегелем, — подчеркивает Адорно, — не способна познать содержательное и существенное» [3].

Поскольку гегелевская философия по причине своего панлогизма оказывается, как полагает Адорно, проекцией субъекта, немецкий философ указывает на необходимость того, что он называет «новейшим коперниканским переворотом». «С исторической точки зрения, подлинный интерес философии, — пишет Адорно, — там, где Гегель, в соответствии с традицией, продемонстрировал свою незаинтересованность: в непонятном, отдельном и особенном; в том, что со времен Платона было объявлено преходящим и ничтожным и на что Гегель наклеил этикетку «никчемного существования» [3; 18]. Но именно «непонятное», «отдельное» и «особенное» и должны составить предмет философского интереса. Более того, именно с них и следует начинать философское исследование. Актуальность подобного переворота уже начала, как отмечает Адорно, осознаваться философской мыслью, хотя и далеко не в полной мере: «Носители философского модернизма Бергсон и Гуссерль почувствовали это, но отшатнулись в традиционную метафизику. Бергсону импонировало непонятное и ради него он насильственным рывком создал иной тип познания» [3]. Однако попытка французского философа не была удачной. «Диалектическая соль, — пишет Адорно, — без следа растворилась в безразличном течении жизни; вещественно устойчивое, принятое за подчиненное, несамостоятельное, не было понято вместе со своей подчиненностью» [3].

Поэтому единственно оправданной, как полагает немецкий философ, может быть только концепция «неидеалистической» диалектики, сущностным признаком которой должен стать ее исходный пункт: нетождественность тождественного, являемая философу в его опыте. Говоря о философском опыте, Адорно подчеркивает, что его объект «сам по себе в высшей степени реальный, представляет собой антагонистическую систему и не только в силу своего опосредования познающим субъектом, который в нем отражается. Принудительное конституирование реальности, которое идеализм проецирует в область субъекта и духа, должно быть из него возвращено» [3; 20]. Философский идеализм, ориентированный в разворачивании своих систем на понятие тождества, не способен к осознанию того, что «объективная детерминанта духа — общество — является как внутренним содержанием субъекта, так и его негацией» [3]. Следовательно, хотя общество и представляет собой систему, принудительно втягивающую в свою «единую связь ослепления» любого из индивидов, тем не менее, оно не является системой абсолютного духа, а всего лишь тотально замкнутой системой тех, «которые ею пользуются и даже не знают, в какой степени она является их собственной» [3] системой.

Как можно видеть, метакритическое «расколдование» тождества как сущности инструментального разума является для Адорно не просто теоретической, философской задачей, а выступает вполне реальным, практическим, а точнее «индивидуально-опытным» актом. «Субъективные преформации материального общественного производства, в основе своей отличающиеся от теоретических констатаций, — поясняет автор «Негативной диалектики», — стихийны и непримиримы по отношению к субъектам. Их собственный разум, бессознательно достигающий тождественности, как трансцендентальный субъект, посредством подмены остается несоизмеримым по отношению к субъектам, которые называют его тем же именем: субъект как враг субъекта» [3].

Таким образом, то критическое «расколдование» овеществленной субъективности, о которой идет речь у Адорно, рассматривается им не только как критически рефлексивное преодоление абсолютного идеализма, но и, что не менее важно, антагонизма отдельного и общего, индивида и общества. Причем достигнуто оно может быть только силами самого субъекта.

Подвергая критике гегелевское понятие «духа», Адорно не предлагает простую его элиминацию. Свою собственную позицию он расшифровывает так: «Процессуальная всеобщность столь же действительна, сколь и недействительна: действитель-

на потому, что она образует тот эфир, который Гегель называет духом; недействительна потому, что ее разум еще не является таковым, и сама эта всеобщность есть продукт частных интересов» [3]. Развивая критику гегелевского понятия «духа» как противоречивого единства действительного и недействительного, Адорно подчеркивает, что сама критика предполагает выход за рамки тождественно-системного мышления. «То, что речь одновременно идет о слишком не подпадающем под тождественность, — пишет он, — в марксистской терминологии — о потребительной стоимости, необходимой для поддержания жизни вообще, даже при господствующих производственных отношениях, и есть невыразимость утопии» [3]. Именно такого рода утопией и может стать мышление, по необходимости оперирующее понятиями.

Стремясь перевести философское познание в измерение «иного», нетождественного, в измерение подлинной всеобщности как свободы, Адорно вполне сознает, что никакое философское мышление, даже критическое, не может обойтись без понятий, смоделированных в соответствии с требованиями репрессивного общего: «... даже крайний эмпиризм не может притягивать за волосы грубые факты и представлять их как казусы в анатомии или эксперименты в физике» [3; 21]. Поэтому, хотя философия и не обладает способностью «вклеивать в тексты единичные предметы» в их абсолютной непосредственности, из этого вовсе не следует с необходимостью, как замечает автор «Негативной диалектики», что понятия начисто отрезаны от «непонятийной реальности». Адорно пишет: «В действительности же все понятия, в том числе и философские, восходят к непонятийному, потому что они, со своей стороны, суть моменты реальности...» [3].

Исходя из мысли о том, что логические понятия, образованные в целях оптимизации покорения природы, радикально отчуждены от нее как от «нетождественности» и, следовательно, могут касаться лишь ее поверхности, Адорно полагает, тем не менее, что сама глубинная основа познания не является абсолютно непроницаемой сферой. Не является при этом абсолютным препятствием и тотальность понятийного опосредования. «То, что представляет собой понятийное опосредование само по себе изнутри, в качестве преимущества своей сферы, без которой ничто не осознается, не следует смешивать с тем, чем оно является само по себе. Такая кажимость самого по себе сущего сообщает понятийному опосредованию движение, которое освобождает его из реальности, с которой, со своей стороны, сопряжено это движение» [3]. Из сказанного следует, что негативное познание, к которому стремится Адорно, не отрекается от понятийности и тождества, не устремляется к иррациональному, а пытается критически рефлексировать над опытом непонятийного. «Из необходимости для философии оперировать понятиями в столь же малой степени может быть составлена добродетель их приоритета, как и, наоборот, из критики этой добродетели — окончательный приговор философии» [3].

Говоря об адорновском понимании философского опыта, важно отметить, что тот «духовный опыт», о котором идет речь в его произведениях и развитие которого дает ему надежду на спасение «нетождественности», имеет очень мало общего с эмпирическим, чувственным опытом как опытом «первой рефлексии» или миметического реагирования; адорновский критический опыт — это опыт, связанный со «второй рефлексией», опыт свободной природы в человеке, с точки зрения его эмоциональной оценки. «В резкой противоположности к обычному научному идеалу, объективность диалектического познания предъявляет не меньшие, но большие требования к субъекту. Иначе зачахнет философский опыт. Но дух времени позитивистский и у него к этому аллергия. Не все способны на такой опыт, ибо он есть привилегия индивидов, — привилегия, детерминированная способностями индивидов и их жизненным путем. Желание такого опыта как условия познания есть элитарное и недемократическое» [3; 49].

Рассматривая субъективно-индивидуальный опыт в качестве решающего условия познания, Адорно показывает, что оказать духовное сопротивление репрессивной цивилизации путем ее познания способны лишь те, «кто не смоделирован полностью этим миром» [3; 51]. И более того, сам диалектический ход вещей таков, что критика элитарности сама может быть только элитарной. «Критика привилегий, — пишет Адорно, — сама становится привилегией» [3; 59].

В своем стремлении переориентировать познание на качественные моменты в предмете автор «Негативной диалектики» исходит из понимания опыта как «ненасищенного» отношения к познаваемому предмету. «В предмете потенциал ожидает его качества. Чем больше субъективное отвергается в реакциях как просто субъективное, тем больше ускользает от познания качественная определенность предмета. Идеал различия и нюанса, еще не забытый познанием, вплоть до позднейшего его развития... касается не только индивидуальной способности, изолированной от объективности. Свой импульс идеал получает от предмета. Небезразлично, кто в предмете и в его понятии оказался в состоянии различить мельчайшее и ускользающее от понятия. Дифференцированность достигает мельчайшего. В ее постулате возможности объективного опыта, а дифференцированность есть опыт этого постулата, ставший субъективной формой реакции, находит прибежище миметический момент познания, момент родства душ познающего и познанного», — пишет Адорно [3; 52].

Существенной характеристикой адорновского поворота к нетождественности, к разработке «неидеалистической» концепции диалектики является его отказ от «насилия» метода. Этот отказ от метода не следует истолковывать, однако, в абсолютном смысле — как отказ от метода вообще. Речь идет не об отказе от метода вообще, а о замене любого из традиционных методов «микрологическим анализом». Такой метод можно было бы назвать «критически-ощупывающим», отвергающим любые заранее установленные, наперед принятые нормы, конвенции и т. д. Его основная цель, как Адорно пишет об этом в «Негативной диалектике», «не быть беззащитным перед философией философов» [3].

В своем постоянном стремлении критически экспериментировать Адорно оказывается близок Ницше и в том, что, как и Ницше, выводит свои понятия из процессуальности нетождественного, из динамики, хотя и вполне сознает, что динамика и статика, нетождественное и тождество не существуют отдельно. Специальному рассмотрению этого вопроса он посвятил статью «О статике и динамике как социологических категориях» (1961), где говорится о том, что «имманентная социальной динамике статика есть индекс ее ложности, длящейся иррациональности» и что «как статика является общественным условием динамического, так и динамика прогрессирующего рационального покорения природы телеологически завершается в статике» [5; 231].

Стремясь избежать фиксации нетождественности, Адорно связывает это требование с «эмфатической» идеей свободы как Иного. Имея в виду не только свободу мысли, но и свободу осуществления опыта, он пишет: «Априорная редукция к отношению друг-враг — прафеномен новой антропологии. Свободой было бы не выбирать между черным и белым, а уйти от такого предписанного выбора».

В своем следовании идее Иного как свободы Адорно отвергает требования формальной логики, но сохраняет верность диалектике.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Adorno Th. W. Kulturkritik und Gesellschaft // Adorno Th. W. Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. Fr. a. M., 1969.
2. Adorno Th. W. Drei Studien zu Hegel. Fr. a. M., 1963.

3. Adorno Th. W. Negative Dialektik. Fr. a. M., 1966.
4. Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1963–1966. Т. 3.
5. Adorno Th. W. Gesammelte Schriften. Fr. a. M., 1972. Bd. 8.

Татьяна Юрьевна ЖИХАРЕВА —
доцент кафедры английской филологии,
кандидат философских наук,
Михаил Николаевич ЩЕРБИНИН —
заведующий кафедрой философии,
профессор, доктор философских наук

УДК 008-027.21+821.111.1.09

АНГЛИЙСКАЯ ПОЭЗИЯ ПЕРИОДА РОМАНТИЗМА КАК НАИБОЛЕЕ ЯРКОЕ ВЫРАЖЕНИЕ ЕВРОПЕЙСКОГО ДУХА

АННОТАЦИЯ. В данной статье мы намереваемся проследить, как стилистические средства поэзии английского романтизма выражают мятежный романо-германский дух в культурологическом аспекте. Будут рассмотрены некоторые компоненты, позволяющие составить представление о европейском характере.

In this article we tend to observe the stylistic devices used in the poetry of English Romanticism and consider the way they express the competitive and rebellious European spirit in the aspect of Culture Study. We observe some components which allow us to appreciate the European character.

Романтическую, как и куртуазную, поэзию мы полагаем явлением западноевропейского характера: ни в каких других культурах — ни в античной, ни в китайской, ни в индийской, ни в арабской — не было подобного стремления к *идеальному* при одновременном игнорировании настоящей реальной жизни, не было столь явственно выраженной категории *трагического*, неизбежно сопутствующей одинокому герою в его неудержимой деятельности. Существенно, что в античности трагедия имела *театральный игровой* характер: гибель героя была прежде всего *позой*, красивым *жестом* [1; 448–449, 452–453]. В китайской культуре этой категории вообще не прослеживается — есть лишь светлая осенняя печаль. В индийской поэзии трагичности также нет, поскольку все отмечено безразличием перед круговращением времени. И только в европейской и русской культурах эта категория реализовалась с наибольшей силой. Историческая исчерпанность смыслообразующих возможностей сначала скульптурного искусства как формы искомой гармонии социального топоса в Древней Греции, а затем ренессансной портретной живописи Северной Италии обусловила историческое и географическое перемещение нового лидера европейского смыслообразования в Англию. Перевод смыслообразующей функции в рамках живописи оформился как доминанта пейзажного искусства. Мы полагаем, что именно в скандинавско-европейском культурном пространстве *пейзаж* вместе с *музыкой* проникает в поэзию, наполняя ее новым особенным смыслом, отличающим европейскую (в частности английскую) поэзию от античной, индийской или китайской.

В данной статье нам предстоит показать, что романтическая поэзия в качестве составляющей европейской культуры есть явление глубоко *иррациональное*, вместе с тем через нее реализует себя волевой, активный, динамичный западный характер, покоряющий пространство. Необходимо рассмотреть, какими текстовыми средствами выражен символ *пространства* в поэзии английских романтиков В. Вордс-