

**Теодор В. Адорно**

**ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ МОРАЛИ**

Москва Издательство «Республика»  
2000

Theodor W. Adorno Probleme der Moralphilosophie (1963)

Herausgegeben von Thomas Schroder. — 1. Aufl. / Theodor W. Adorno. Nachgelassene Schriften. Herausgegeben vom Theodor W. Adorno Archiv. Abteilung IV: Vorlesungen. Bd. 10. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.

Перевод с немецкого *М. Л. ХОРЬКОВА*

*Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mittein von Inter Nationes, Bonn, gefordert.*

*Издание этого произведения осуществлено при финансовом содействии Inter Nationes, Бонн.*

**Адорно Теодор В.**

А31 Проблемы философии морали / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. — М.: Республика, 2000. — 239 с. — (Б-ка этической мысли).

**ISBN 5—250—02744—X**

Издание содержит 17 лекций по философии морали, прочитанных в 1963 году выдающимся немецким философом Т. Адорно (Визенгрунд-Адорно) (1903—1969) и реконструированных по магнитофонным записям (1-е нем. изд. — 1996). Адорно считал, что философия морали как связанное учение в наше время стала невозможной, и читатель в полной мере оценит парадоксальность его суждений. Большой интерес представляют проходящие через все лекции размышления о нравственной философии Канта. В переводе на русский язык книга публикуется впервые.

Для широкого круга читателей, интересующихся современными подходами к нравственной проблематике.

ISBN 5— 250—02744—X

© Издательство "Республика", 2000

# Лекция 1

7. 5. 1963

Уважаемые дамы и господа!

Как я вижу, вас немало собралось на лекцию, тема которой для молодых людей, должно быть, не представляет первостепенного интереса. Поэтому я ощущаю необходимость сначала объясниться и одновременно извиниться перед вами, а также предостеречь вас от ложных ожиданий. Когда вы приходите на лекцию по философии морали к человеку, написавшему книгу о правильной или, скорее, неправильной жизни<sup>1</sup>, то нетрудно предположить, что вы — или, по крайней мере, многие из вас — ожидаете на этой лекции узнать что-то о том, как правильно жить, что вы, следовательно, хотели бы также непосредственно взять из этой лекции нечто и для самих себя, будь то для вашего личного или общественного существования, то есть для политической жизни, которую вы ведете. Сам вопрос о моральной<sup>2</sup> жизни будет — по крайней мере, я на это надеюсь — поставлен в ходе этой лекции как самостоятельный вопрос. Именно он будет поставлен в форме, возможна ли сегодня вообще правильная жизнь, или мы вынуждены оставаться в состоянии, которое я определил в своей книге в следующих словах: "В неправильной жизни не может быть жизни правильной"<sup>3</sup>. Впрочем, нечто подобное, как я обнаружил позднее, и даже в похожих выражениях, говорил уже Ницше<sup>4</sup>. Однако я в этой лекции не смогу вам дать что-то вроде непосредственных инструкций правильной жизни, и вам не следует ожидать от меня прямой помощи для решения собственных проблем, будь то частные или политические (а политическое очень глубоко связано со сферой морали) проблемы. Философия морали — это теоретическая дисциплина, и как таковая, она всегда отличается от непосредственной моральной жизни. Кант сказал об этом даже, что для того чтобы быть порядочным, хорошим, справедливым человеком, не нужно изучать никакой философии морали<sup>5</sup>. Мне нравится по этому поводу мнение, относящееся к более позднему времени. В книге по этике Макса Шелера "Формализм в этике и материальная этика ценностей", диаметрально противоположной по своей позиции Канту, прово-

дится различие между этикой как непосредственным — как его называет Шелер, "жизненным" — мировоззрением, находящим отражение в максимах, сентенциях и пословицах, и философией морали, которая с человеческой жизнью непосредственно не связана<sup>6</sup>. Проблемы, которые я здесь буду исследовать и которые в итоге войдут в сферу вашего философского образования, являются, таким образом, целиком и полностью проблемами философии морали как теоретической дисциплины. И если этим я, так сказать, бросаю в вас камни, задевающие ваши головы (умы), то это все-таки лучше, нежели оставить вас в ожидании, что вы получите от меня хлеб. И если вы все же будете продолжать ожидать от меня хлеба, то, значит, брошенные камни не попали в вас или — хотелось бы надеяться — не причинили вам никакого вреда. Во всяком случае, тогда теоремы, которые вы узнаете, перестанут быть для вас ригористскими.

Когда я говорю, что камни могут в вас не попасть или что они не представляют для вас опасности, то под этими камнями я понимаю нечто определенное, что в известном смысле, возможно, устанавливает связь с вашими частными жизненными интересами. Насколько мне, с одной стороны, ясно, что подобная лекция по теории морали не сможет непосредственно помочь вам в вашем существовании, настолько мне, с другой стороны, ясно и то, что у вас есть вполне оправданный интерес узнать что-то о правильной жизни, хотя у меня и нет никакого права говорить вам по этому поводу что-либо конкретное. А так как мне известно, сколь многие из вас питают ко мне большое доверие, мне меньше всего хотелось бы этим доверием злоупотребить, выступив — хотя бы даже во время лекций — в лживой роли гуру, такого мудреца. Мне бы хотелось вас от этого уберечь, а кроме того, мне бы хотелось избавить и себя от недобросовестного поведения. Тем не менее, когда я с надеждой говорю, что не должна пропасть связь с вами, с вашими жизненными интересами, то имею в

виду, что мне в этот момент хочется дать вам нечто, что еще *не* дано вам. Ибо насколько обоснован ваш интерес взять из лекции по философии морали что-то и для личного существования, настолько велика сегодня и опасность того, что краткие выводы из моих слов вы, может быть, станете использовать просто как практическое руководство. Философия морали действительно, и это следует сказать в самом начале, по своей сути тесно связана с практикой. Когда философские дисциплины еще только формировались, философию морали называли "практической философией", а основная работа Канта, посвященная философии морали, носит название "Критика практического разума". Кстати, замечу, что понятие практического

здесь не следует путать с тем искаженным понятием, в которое оно превратилось в наши дни и которое имеют в виду, когда говорят о "практическом человеке", то есть о человеке, который знает, как половчее манипулировать вещами и как получше устроить свою жизнь. Но в философско-терминологическом смысле слова *praxis* и *prattein* восходят к греческому пониманию дела, деятельности. Точно так же и тематика практической философии у Канта во второй части "Критики чистого разума" — "Трансцендентальное учение о методе" — сформулирована в форме знаменитого и всем вам хорошо известного вопроса:

"Что мы должны делать?"<sup>7</sup> Вопрос "Что мы должны делать?" у Канта, который, слава богу, не самый плохой свидетель по проблемам, о которых мы говорим, следует, таким образом, рассматривать как собственно сущностный вопрос философии морали и, позволю себе заметить, как решающий вопрос философии вообще. Ибо у Канта существует определенный примат практического разума над теоретическим<sup>8</sup>, и Фихте не выдвинул в этом смысле против Канта ничего нового, хотя сам он полагал иначе<sup>9</sup>. Но этот решающий вопрос философии сегодня в значительной степени отодвинут на задний план. У меня постоянно возникает ощущение, что когда занимаются теоретическим анализом — а теоретический анализ это всегда по сути анализ критический, — то после, как правило, спрашивают: "Да, хорошо, но что мы теперь должны делать?" Причем этот вопрос всегда звучит с некоторыми нотками нетерпения у говорящего:

"Да, мы долго, даже слишком долго занимались всей этой теорией и даже не знаем, что мы реально должны делать, но мы должны делать что-то конкретное!" Я не недооцениваю подобного рода мотивацию действий перед лицом того ужасного, что имело место во времена нацистов, но и сегодня в ситуации отрезанности от непосредственной активной политической практики люди вынуждены задаваться вопросом: "Когда кругом воздвигнуты стены и всякое наше стремление к правильному поведению в обществе ограничено, что же в этом случае мы должны делать?" Но в действительности, чем менее осмысленной становится наша практика, тем меньше мы знаем, что нам следует делать, и тем меньше мы можем поручиться за то, что есть правильная жизнь, особенно когда мы должны быть в этом уверены, чтобы как можно быстрее ухватиться за нее. Отсюда легко впасть в особого рода недоброжелательство против мышления вообще, заняться своеобразным доношением на теорию, откуда совсем недалеко и до доносов на интеллектуалов. Голо Манн, например, в ряде своих публикаций, одна из которых направлена против меня, бросает в адрес теоретиков, интеллекту-

алов упрек, что со всей этой теорией — он привлекает и мою работу "Теория полу образованности"<sup>10</sup>, повторяя мой вопрос:

"Что такое полуобразованность?" — что со всей этой теорией невозможно, так сказать, "ничего начать делать". Этот упрек в "невозможности-ничего-начать-делать", это нетерпение сразу перейти к делу, усекающее теорию, несут в себе самих — телеологически, — словно бы изначально присущее им тесное единство с ложной практикой, то есть с практикой, связанной с подавлением, слепым исполнением чужой воли, насилием.

Уважаемые дамы и господа! Когда я, таким образом, прошу у вас известного терпения при рассмотрении вопроса о связи теории с практикой, то эта моя просьба немного потерпеть, возможно, оправдана тем, что в ситуации, подобной современной, в отношении которой я не питаю никаких иллюзий и не хочу, чтобы их питали вы, все происходящее, по-видимому, связано с тем, что если кто-то желает обратиться к правильной деятельности, то он отказывается от каких бы то ни было размышлений:

он начинает действовать, движимый духом сопротивления, не размышляя и не думая о последствиях, и только потом смотрит, а что же из всего этого может получиться. Я бы даже сказал, что эта безоглядность, этот дух сопротивления, бунтарства пронизывают самую мысль, которая уже не позволяет управлять собой, чтобы служить постоянно меняющимся целям. Если вы позволите мне прибегнуть к языку парадоксов, то я бы сказал, что эта теоретическая безоглядность уже содержит в

себе практический момент и что практика сегодня — не побоюсь сказать — в значительной мере увязла в теории, то есть в сфере постоянно новых размышлений о возможностях правильной деятельности. Но и эта моя мысль будет звучать не так уж парадоксально и шокирующе, как это вам, возможно, покажется, если я, как бы возражая самому себе, скажу, что само это мышление в конце концов является также и своеобразной формой поведения. Мышление — это изначально не что иное, как форма, в рамках которой мы стремимся овладеть окружающей средой и усовершенствовать ее. Аналитическая психология называет эту функцию человеческого Я и человеческого мышления "проверкой реальности". Поэтому вполне возможно допустить, что практика в определенных ситуациях в гораздо большей степени ориентируется на уже созданные структуры сознания, чем это имеет место в другое время и в других ситуациях. Во всяком случае, мне кажется, что ставить вопрос именно так, уже хорошо. Совсем не случайно, что знаменитое единство теории и практики, как оно сформулировано в марксистской философии и как оно позднее было теоретически развито Лениным, превратилось

конец концов в слепую догму "диамата", лишенную вообще какого бы то ни было теоретического смысла. Здесь в оболочке практицизма проступает как бесконечный иррационализм, так и основанная на репрессиях и подавлении человека практика. Оказавшись в таком состоянии, на первых порах достаточно просто остановиться и не слишком полагаться на знаменитое единство теории и практики как на что-то, что гарантировано и дано во всякое время. Иначе мы попадаем в ситуацию человека, которого американцы называют а joiner<sup>12</sup>, то есть человека, который должен всегда к чему-то присоединяться, всегда иметь какое-то дело, за которое он мог бы сразиться, и, окрыленный какой-нибудь вдохновенной мыслью, делать только то, что связано с каким-нибудь производством, питая иллюзию, что этим он изменяет ход вещей. Так он становится враждебен ко всем проявлениям духа, что в результате уводит его прочь от подлинного единства теории и практики.

Уважаемые дамы и господа! Мне представляется уместным, чтобы вы с самого начала убедились в том, что знаменитое высказывание Фихте "моральное понимается из самого себя"<sup>13</sup>, — если взять его безотносительно к контексту, в котором его употребил Фихте, — совершенно не имеет смысла (если ему вообще присущ какой-то собственный смысл); столь большую роль играет в данном случае историко-философский момент. Это означает, что в мире, в котором каждый ощущает себя лишь представителем вышедшего на историческую арену класса во всей конкретной реальности его идеалов, как это имело место в случае великих буржуазных мыслителей рубежа XVIII и XIX вв., подобная самоочевидность морального предстает совершенно иначе, нежели в ситуации, в которой, помимо прочего, всякое важное дело, рождающее мысль, уже в самом себе имеет проклятую, роковую тенденцию, которая может мыслиться не иначе как деятельность, направленная против самой же себя, то есть против непосредственных реальных интересов человека, который ее совершает. Таким образом, главное, что я собираюсь вам сказать, сводится по преимуществу к тому, что мы обречены постоянно размышлять о проблемах философии морали, но не к тому, что я мог бы непосредственно назвать вам какие-нибудь нормы, ценности или определить, в чем состоит зло. Можно было бы также сказать, что сам предмет философии морали сегодня таков, что вопросы о нормах поведения, об отношении общего и особенного в поведении людей, о возможности воплощения блага и т. д. — все эти вопросы уже больше не воспринимаются во всей своей наивной непосредственности, будто все дело просто в плохом кормчем, как это кому-то может показаться вследствие

неправильного понимания ситуации, но что они, насколько об этих вещах вообще можно в наши дни говорить, поднимаются уже до уровня сознания. Философия морали в этом смысле означает, что проблематику категорий морали и все вопросы, связанные с поиском правильной жизни и практикой в высшем смысле этого слова, действительно необходимо осмысливать, причем без всякого страха и без каких-либо помех, вместо того чтобы верить, будто бы всю эту сферу, как сугубо практическую, было бы лучше полностью освободить от теоретических размышлений. Ибо если от них в самом деле освободиться, то это в целом приведет к тому, что практику, которая в отличие от теории якобы содержит в себе нечто возвышенное и чистое, возможно будет перенимать лишь как что-то готовое, исходящее от определенных авторитарных сил, будь это народная традиция или кем-либо упорядоченное мировоззрение, а о том, что, согласно Канту, и представляет собой сферу правильной деятельности, именно о моменте свободы, без которого никакая правильная жизнь вообще немислима, речи вообще уже идти не будет. Данное определение задачи всегда остающихся фрагментарными размышлений о философии морали, вроде тех, что я когда-то вам уже представлял, дается, помимо прочего, в соответствии с современным состоянием прогрессирующего — и хотелось

бы уточнить: психоаналитического — психологического знания, которое по своей сути стремится к тому, чтобы там, где существует Оно, то есть там, где царит бессознательное, темное начало, там должно быть Я; иначе говоря, там должно быть сознание. Потому что только через деятельность сознания, если угодно, через теорию, и возможна подлинная практика<sup>14</sup>.

Уважаемые дамы и господа! Мне бы хотелось сейчас указать вам на то — или, говоря иначе, высказать вам то, что, возможно, в вас самих в данный момент в большей или меньшей степени настоятельно требует выражения, — именно, что дело обстоит вовсе не так просто — будто для того, чтобы перейти к правильной практике, необходима лишь правильная теория. Те из вас, кто был столь любезен и слушал меня внимательно, вероятно, заметили, что я ничего подобного и не говорил. Я только сказал, что в современной фазе развития общества как никогда в высшей степени и в особенной мере необходимо тесное соединение теоретического момента с практикой. Но, с другой стороны, необходимо заметить — и, полагаю, следует специально сказать о том, что я в первую очередь выделяю здесь именно теоретический момент, — что теория и практика связаны друг с другом не в чистом виде и что они не существуют сами по себе без чего-то третьего. Скорее, если вы позволите мне слегка злоупотребить

10

заезженным оборотом, между теорией и практикой царят сложные, натянутые отношения. Теория, непосредственно не связанная с какой-либо возможной практикой — в первую очередь, это относится к искусству, связь которого с практикой крайне опосредована и не выступает как прямая и очевидная (но тем не менее она все же есть!), — в действительности становится пустой, занятой только собой и равнодушной ко всему остальному игрой, или, что еще хуже, она превращается в элемент чистого образования, в мертвое знание, равнодушное к нашим живым духовным запросам и практическим интересам. Практика, в свою очередь, наоборот, — мне бы хотелось затронуть и этот вопрос, — существуя от имени своей власти над теорией лишь ради себя самой и избегая всякой мысли, опускается до простой производственной деятельности. Подобная практика застывает в рамках данного. Она способна являть миру лишь людей, любящих все организовывать, которые верят в то, что если что-то правильно организовать, что-то правильно, с точки зрения его практического потребления, подать, то сразу возникнет нечто существенное. Эти люди даже не предаются размышлениям, не задумываются над тем, а обладает ли на самом деле то, что они организуют, какой-либо возможностью реального существования<sup>15</sup>. Таким образом, я затронул собственно основную тему философии морали, а именно вопрос о тех нормах, которые, как учил Кант, выводятся как таковые только из чистой воли, и о тех нормах, которые в размышлениях о моральном определяют объективную возможность его осуществления, как полагал Гегель в пику Канту. Терминологически эта проблема обозначается через противопоставление этики убеждения и этики ответственности. Думаю, в свое время мы поговорим об этом подробнее<sup>16</sup>.

Но при всем описанном положении дел, при том, что две отдельные дисциплины — теория и практика — не могут существовать друг без друга, потому что они, в конце концов, проистекают из единства жизни, практика, тем не менее требует особого момента (и это положение я считаю особенно важным, потому что для определения морального оно, по моему мнению, является фундаментальным), который не восходит непосредственно к теории, который трудно определить и для которого, вероятно, лучше всего подходит понятие "спонтанность" (Spontaneität), выражающее непосредственную деятельную реакцию человека в определенных ситуациях. Там, где этот момент не представлен (можно также сказать, там, где теория, в конце концов, ничего не желает), там никакая подлинная практика невозможна. Поэтому для создания теории морального существенно необходимо также ограничить в этом пункте притязания самой теории; иными

11

словами, показать, что к сфере морального действия относится также и то, что еще не оформлено в виде мыслей и что, с другой стороны, не позволяет себя абсолютизировать, не позволяет вести себя так, словно бы абсолютом непосредственно присутствует в жизни, но что тем не менее обязательно находится в некоторой связи с теорией, если не хочет превратиться в полную глупость. Уважаемые дамы и господа! Точно определить момент, о котором сейчас идет речь, чрезвычайно трудно, и не случайно, что это именно момент морального, точнее, необходимо подлежащий теоретическому осмыслению момент в моральном, которое на самом деле атеоретично: как только его начинают пытаться выразить теоретически, сразу возникает элемент абсурда. Однако, как мне кажется,

ключевое слово этого исследования уже было произнесено, когда я говорил о понятии "сопротивление", о котором я, помимо всего остального, думаю, что в нем кроется большой теоретический потенциал. Поскольку о том, что сегодня должно что-то делать, мнение всех людей едино, то главное, о чем действительно следует подумать, по-видимому, заключается в том, что, когда кто-либо в такой ситуации не хочет действовать или перед тем как начать действовать сперва удаляется на почтительное расстояние от господствующей связи с практикой, он на самом деле задумывается над чем-то существенно важным. Я полагаю, что в моменте сопротивления, в моменте не-со-действия царящему бесчинству, которое всегда является сопротивлением чему-то более сильному и поэтому в каждый свой миг несет на себе оттенок безнадежности, — в таком понятии сопротивления вы, возможно, действительно почувствуете то, что я имею в виду, когда говорю о том, что сфера морального в действительности не принадлежит теоретической сфере и что у сферы практики есть собственное философское обоснование.

Попытаюсь прояснить вам это на примере довольно простого случая, который произошел со мной в первые месяцы после возвращения в Германию из эмиграции (с тех пор минуло уже четырнадцать лет). Я имел тогда возможность познакомиться с одним уважаемым человеком, принадлежавшим к кругу "людей 20 июля". Однажды во время беседы я спросил его: "Вы хорошо знали, что шансы на успех вашего заговора были минимальны. Вам также должно было быть хорошо известно, что, когда вас поймают, вас ждет смерть столь ужасная, что это даже сложно себе представить. Как же вы смогли отважиться на действие?" И тогда этот человек — вы все хорошо знаете его имя, так что у меня нет необходимости его называть<sup>17</sup> — сказал мне: "Бывают ситуации столь невыносимые, что вы уже больше не в состоянии содействовать царящему злу. И вам все равно, что произойдет

12

потом и была ли у вас возможность поступить как-то иначе". Он произнес это без какого-либо пафоса и, я бы сказал, без каких-либо теоретических претензий. Но своими простыми словами этот человек как нельзя лучше объяснил мне, что привело его к кажущейся абсурдной акции 20 июля 1944 года. Думаю, именно этот момент сопротивления, когда человек попадает в невыносимые условия и стремится их изменить, невзирая на последствия своих действий и на условия, которые, если их предварительно теоретически рассмотреть, окажутся совсем неблагоприятными, — этот момент сопротивления и является тем пунктом, где следует искать иррациональность, или, лучше сказать, иррациональный момент морального действия, где он, так сказать, локализован. В то же самое время вы видите, что эта иррациональность потому является всего лишь моментом, что нашему офицеру теоретически было очень хорошо известно, сколь плох и мрачен этот третий рейх, и именно на основании своего критического теоретического отношения ко лжи и преступлениям, с которыми он постоянно сталкивался, этот человек поступил так, а не иначе. Не будь у него этого отношения, не будь у него знания о зле и пороке, царившем тогда в Германии, он бы несомненно никогда не пришел к акту сопротивления. Затем наступает следующий момент, когда — неважно, как это происходит на самом деле, — он говорит себе: "Этого больше не будет, я не могу позволить, чтобы это продолжалось, и неважно, что при этом произойдет со мной и моими товарищами". Это, возможно, дает вам первое представление о совместном моральном созревании, о конкретизации того, что обозначают термином "философия морали". Через этот момент, как я показал выше, в понятие философии морали привносится некоторый элемент несоответствия, отсутствия полной внутренней адекватности, и именно потому, что как чистая теория философия морали несостоятельна. Есть — и об этом непременно следует сказать — какой-то травмирующий стыд в том, что о ситуациях, подобных той, в которой оказались "люди 20 июля", и которые бог знает почему превратились сегодня в сцену для упражнений в моральной диалектике, размышляют так, словно стоят на высокой кафедре, а вокруг, прямо как вы теперь, расположились в тепле и уюте слушатели, если вы, конечно, более или менее уютно сидите в своих рядах. В противоположность тому, что эти проповедники называют "практикой" — и от этой "практики" не отказываются даже тогда, когда дело идет из рук вон плохо и способно только ухудшаться, — во всем этом есть момент Цинизма, избежать которого очень непросто. И понятию философии морали как теоретической дисциплины, о котором я говорил

13

с самого начала, в полной мере свойствен такого рода цинизм, и именно потому, что философия морали всегда, с редкой навязчивостью, стремилась избавиться от моментов, подобных тому, о котором я только что вам рассказал и которые невозможно превратить в законченные элементы

теории. В связи с этим можно сказать, что морально-философское созерцание, размышление о вопросах морали в том смысле, в котором моральное как некоторая деятельность всегда является чем-то большим, чем просто мышлением, в известном смысле всегда находится в противоречии к тому предмету, о котором размышляют. Бывают ситуации — и думаю, мы теперь все больше и больше погружаемся именно в такую ситуацию, — когда указанное противоречие, согласно которому то, о чем стараются размышлять, в действительности может быть только сделано, становится особенно очевидным. С другой стороны, ситуация такова, что мы не в состоянии отделаться от этого противоречия. И когда я говорил вам о том, что суть дела заключается в осознании положения вещей, — а задача философии морали в наши дни прежде всего состоит как раз в формировании сознания, — то под этим положением вещей я имел в виду следующее: там, где речь идет о противоречиях, где противоречия заключены в вещах, которые нельзя исключить из поля зрения посредством теоретических манипуляций и игры в понятия, эти противоречия следует осмысливать и учиться находить силы не отворачиваться от них, вместо того чтобы позволять им с помощью более или менее "основанного на логике" процесса творить из мира все, что заблагорассудится.

Несоответствие, о котором я сказал выше, особенно дает о себе знать в понятиях "мораль" и "философия морали", которые, как всем вам хорошо известно, Ницше подверг уничтожающей критике, хотя слово "мораль" вызывало неудобство еще задолго до него. К своему большому изумлению, я на днях обнаружил, что понятие "моралистический" употреблял в негативном смысле уже Гёльдерлин<sup>18</sup>. Таким образом, проблема несоответствия стояла уже в эпоху так называемого классического немецкого идеализма. Слово "мораль" происходит от латинского "mores", что означает — надеюсь, вы все это знаете — "нравы". Поэтому понятие "философия морали" иногда переводят как "учение о нравах" или как "учение о нравственности". Но если мы заранее не хотим лишать понятие "нравы" собственного смысла и содержания, так что о нем нельзя будет думать как о чем-то самостоятельном, то сразу следует со всей определенностью сказать, что о нравах следует думать не иначе как о правилах поведения, царящих в данных конкретных обществах, у данных конкретных народов. И поэтому можно сказать, что

14

причина, по которой сами проблемы философии морали стали сегодня как никогда радикально проблематичными, заключается в первую очередь в том, что субстанциальность нравов, то есть возможность правильной жизни в формах, в которых существует теперь общество, будь эти формы старинными или современными, утратила себя настолько, что словно бы и не существует, так что на нее уже невозможно более полагаться. И когда люди ведут себя так, словно она еще остается в силе, то вообще скатываются в житейский и профессиональный провинциализм — словно бы буржуазный образ жизни уже сам по себе является правильным или благим, — в котором, как им кажется, кое-что еще осталось от старого нравственного порядка. Именно отсюда и вырастает желание отказаться от понятия морали как слишком моралистического, которое все вы разделяете; это значит, что все мы чувствуем, что узость и ограниченность существующих взглядов и отношений преподносится так, словно бы они, в известном смысле, и воплощают в себе правильную жизнь.

Уважаемые дамы и господа! Именно поэтому многие уже давно привыкли использовать вместо понятия "мораль" понятие "этика". В своем месте я уже отмечал, что на самом деле понятие "этика" — это беспокойная совесть морали или что этика — это такая мораль, которая стыдится самой себя за свой морализм и вследствие этого ведет себя так, словно бы она мораль и в то же время — неморалистическая мораль<sup>19</sup>. Говоря по чести, мне кажется, что стоящая за всем этим неискренность гораздо хуже и опаснее, чем почти полное отсутствие единства нашего опыта со словом "мораль", которое тем не менее все же иногда имеет место — вследствие того, что человек обращается к размышлениям о том содержании, которое вкладывали в понятие "моральное" Кант и Фихте, что он приходит к более связанным и строгим понятиям, тогда как понятие этики рассеивается как совершенно эфемерное, и прежде всего вследствие того, что оно по своей сути связано в первую очередь с понятием так называемой личности (Personlichkeit). Слово "этос" (греческое "ethos"), от которого образовано понятие "этика", точно перевести чрезвычайно сложно. В общем, хотя и вполне корректно, его переводят как "склад характера", то есть "то, что каждый представляет в отдельности", "то, как специфически каждый создан". Понятию "ethos" очень близко более позднее понятие "характер", и греческое высказывание "ethos anthropon daimon", то есть, что "этос человека — это его демон", иначе говоря, "характер человека — это его судьба", лежит именно в этом ключе. Иными словами, вследствие низведения проблем морали к этике решающая проблема философии морали, а



именно отношение индивида к общему,

15

совершенно перестает существовать. За всем этим кроется следующая мысль: если кто-либо живет, следуя лишь своему собственному этосу, своему собственному складу, если он, прибегая к напыщенным фразам, реализует себя, громогласно заявляет о себе, то такой человек ведет правильную жизнь. Но это — пустая иллюзия и идеология в чистом виде. Эта идеология, кстати, тесно примыкает к другой ее разновидности, согласно которой культура и приспособление к ней человека способствуют облагораживанию и культурности индивида лишь там, где культура прот... вопоставляет себя философии морали и становится неперменным объектом критического анализа. На основании этого я полагаю, что будет полезно отнестись столь же критически к понятию! "мораль", чтобы очистить и вновь извлечь на свет его подлинную проблематику, почти утратившую свой смысл в рамках сентиментально-культурного понятия "этика". Впрочем, последние со\*ображения нуждаются в дальнейшей конкретизации, чтобы вам окончательно стало ясно, что я имею в виду. Этому и будет посвящена следующая лекция.

## Лекция 2

9. 5. 1963

Уважаемые дамы и господа! На прошлой лекции я обещал вам более детально рассмотреть вопрос, несколько торопливо затронутый мною тогда в последние минуты, когда я говорил о понятиях "мораль" и "этика". Полагаю, что то, что мы уже успели узнать о сфере, в рамках которой нам предстоит вести наше исследование, поможет нам также прояснить и общую интенцию наших размышлений. Вы помните, что понятие "мораль" проблематично прежде всего потому, что оно происходит от латинского "mores", то есть постулирует некоторое согласование публичных нравов той или иной страны с моральным, нравственно правильным поведением, с правильной жизнью отдельного человека. И я вам сказал, что это согласование, или, как называл его Гегель, "субстанциальность нравственного", которое непосредственно и гарантированно превращает нормы блага в актуальные нормы жизни данного общества, сегодня уже более не может быть принято прежде всего потому, что общество приобрело весьма большую власть над отдельным человеком и что мы вынуждены в бесчисленном количестве ситуаций каждое мгновение приспособляться к внешним требованиям в такой степени, что всякое согласование нашей отдельной, индивидуальной, определенности с этим нашим вынужденным примирением с объективностью внешних связей уже больше вообще не может состояться. Но когда я вновь задумываюсь над тем, что сказал вам на последней лекции по поводу критики понятия "мораль", то нахожу, что сказанное в некотором отношении пока еще неудовлетворительно, поскольку оно не дает правильного представления о том, что является причиной дискомфорта, связанного с понятием "мораль". Речь здесь идет не столько о лексических, лингвистических или филологических связях между "нравами" и индивидуальной "нравственностью", сколько — как бы назвал это Зиммель — о "cachet"\* слова "мораль". Философское понятие подобного рода — было бы хорошо, если бы вы уяснили

\* своеобразие (фр.).

• Прим. перев. 17

это себе с самого начала — не дается непосредственно в чистом виде, но обладает некой аурой или своеобразным дополнительным слоем, о котором оно тоже сообщает, хотя и не способно точно определить его значение. Определенным ригоризмом, своей традиционной узостью и приспособляемостью понятие морального соединено с целым рядом представлений, ставших сегодня проблематичными. Если вы задумаетесь о том, что в неподвергнутом рефлексии общепринятом словоупотреблении понятия "моральное" и "аморальное" ассоциируются в первую очередь с представлениями об эротической жизни, что давно уже преодолено в психоанализе и в психологии вообще, то вы получите приблизительное представление и о границах понятия морального. Георг Бюхнер в своей пьесе "Войцек" в одном необычайно глубоком и одновременно смешном пассаже изобразил это следующим образом: капитан упрекает Войцека, этого по своей сути очень достойного человека, в том, что у того есть незаконнорожденный ребенок и что поэтому он попал в противоречивую ситуацию, когда он оказывается "аморальным" и вместе с тем — "хорошим человеком". И если от него требуют объяснить, почему собственно Войцек "аморален", то, впадая в

тавтологию, капитан вынужден сказать: "Аморален, потому что у него нет морали". Говоря так, капитан полностью расходится со своим же собственным, еще живущим в нем представлением о нравственном благе. Он не видит никакого противоречия в аттестации Войцека как хорошего, но одновременно и как аморального человека<sup>1</sup>. В целом, это восходящее еще к Ницше противоречие ориентировано на критику того, что принято называть словом "мораль". Говоря о высказанной Ницше позиции, следует иметь в виду, что, как он убедительно показывает, понятие "мораль" потому столь скомпрометировано, что сознательно или неосознанно оно содержит в себе "аскетические идеалы", для которых невозможно найти никакого оправдания в сознании, разумного оправдания в широком смысле слова, но за которыми кроются всевозможные в большей или меньшей степени нечистые интересы<sup>2</sup>. Таким образом, здесь снова и, возможно, в более истинном свете возникает момент сопротивления, который все мы чувствуем в отношении слова "мораль" как связанного с нравами, из которого я исходил прошлый раз и о котором я сегодня хотел бы также немного сказать.

Из этого противодействия отождествлению морального с ограниченным, узким и требующим от человека чрезмерных усилий аскетическим идеалом проистекают попытки заменить понятие "мораль" понятием "этика". Я уже объяснял вам, что понятие "этика" пронизано представлением о том, что человеку следует

18

жить в соответствии с собственной сущностью и что в этом отношении этика представляется чем-то вроде панацеи- против навязываемых извне законов и принуждения. При этом я также дал понять, что сама панацея, которую нам сулят, прибегая к слову "этика", является несколько проблематичной. Прежде всего, если использовать самый простой пример, в этом понятии "этика" заключено то, о чем сегодня вспоминают главным образом в связи с понятием "экзистенциализм", который считает себя по сути этически-моральным движением, хотя бы даже и в негативном смысле. Представление о правильной жизни, правильной деятельности сводится здесь, собственно говоря, к тому положению, что, организуя свою жизнь и деятельность правильно, человек как бы заново создает то, что и так уже существует. Если согласиться с тем, что человеку следует поступать исключительно в соответствии со своим собственным это-сом, своей собственной сущностью, то чистое так-бытие, то есть то, что может быть только таким, а не иным, вырастет до масштабов предписания, диктующего человеку, как ему следует себя вести<sup>3</sup>. Любопытно, что корни этого представления восходят к Канту, у которого понятие "личность" — которое, правда, означает у него нечто иное, чем у нас, о чем нам следует сказать специально — впервые рассматривается как решающая этическая категория. Мне бы хотелось здесь заметить, что у Канта "личность" (Personlichkeit) означает абстрактное, общее понятийное единство того, что представляет собой отдельный человек (Person), или, как об этом также можно сказать, она является совокупностью всех определений деятельного человека, которые не описывают его как только эмпирическое, данное в действительности, природное существо, но, в соответствии с учением Канта, возвышают его над действительностью. Таким образом, личность — это то, что является в человеке сверхэмпирическим, и в то же самое время она представляет собой некую всеобщность, которая непременно должна быть связана с каждым отдельным человеком, или, как выражается Кант, с каждым "наделенным разумом существом"<sup>4</sup>. Затем в процессе исторического развития, который было бы любопытно проследить подробнее, это понятие личности превратилось в идею сильного человека, идентичного самому себе и зависящего только от самого себя, которая заменила понятие "этическое" и понятие "норма" и заняла их место. Таким образом, глубоко проблематично то, что в сфере, где речь в первую очередь идет о вещах конфликтных и противоречивых, а именно возникающих в связи с вопросом о том, как следует согласовывать индивидуальные интересы и претензии на счастье с некоторыми объективными, связанными

19

с родовой общностью нормами, именно эта конфликтность и ликвидируется, сводится на нет, и все выглядит так, словно бы человек нуждается лишь в том, чтобы быть самим собой, чтобы быть идентичным лишь с самим собой — и все для того, чтобы, исходя из этого, вести некую правильную жизнь. Но, как я уже говорил выше, теперь эта идентичность, чистая идентичность отдельного человека с самим собой, уже более недостижима. Аналогичным образом, как своеобразный коррелят, следует рассматривать и то, что утверждается, но критически не оценивается в понятии "культура". Если, далее, отталкиваться от смысла описанного представления об этике, то получается, что именуемое словом "человек" — я намеренно прибегаю к столь напыщенной фразе, ибо речь здесь идет о

фразе и ни о чем более,

— этот человек, исходя из идентичности с самим собой, в согласии со своей собственной сущностью, воплощает в жизнь некие культурные ценности. И, таким образом, из указанного понятия этики совершенно выпадает то, что должно было бы составлять тематику более глубокого осмысления моральных или этических проблем, а именно вопрос о том, предполагает ли культура или то, ради чего эта так называемая культура существует, вообще какую-либо правильную жизнь, или же она является лишь взаимосвязью институтов, в значительной степени препятствующих правильной жизни. Точно так же из понятия этики просто исключается вся проблематика, пришедшая в мир благодаря сочинениям Жана Жака Руссо и затем не утратившая своего значения благодаря огромному влиянию Фихте<sup>5</sup> — ею просто пренебрегают ради гармоничных представлений об этике.

Если то, что я только что поведал вам об этом понятии этики, мне следовало бы сформулировать менее претенциозно, то есть философски, то со всей ответственностью необходимо было бы сказать — в прошлый раз я уже прибегал к этому выражению, — что слово "этика" представляет собой совесть самой совести. И если вы потребуете от меня как-то проинтерпретировать эту формулу, то окажется, что смысл ее заключается в том, что, поскольку мораль, как это продемонстрировал прежде всего Ницше, готовится из поблекших теологических представлений, после того, как все теологические категории потускнели, были предприняты усилия создать что-то аналогичное им, и в результате пришли к тому, что нравственное стали непосредственно определять, исходя из чисто имманентных категорий, то есть из категорий природы, категорий чистого здесь-бытия, в котором все мы существуем, не прибегая к какой-либо трансценденции, к тому, что превосходит нашу природную жизнь и природную ограниченность. Нравственное стало определяться природным.

20

Но непосредственная, примитивная идентичность естественных категорий, природного так-бытия и блага в реальности никуда не годится. И если гуманизм вообще имеет какой-либо смысл, то он состоит именно в том, что гуманизм — это открытие того, что люди в своей деятельности не растворяются в непосредственной природной определенности. После этих объяснений вы, вероятно, уже лучше понимаете, почему я — несмотря на опасность показаться вам старомодным — склонен говорить о том, что рассуждения, которые мы здесь намерены представить, скорее связаны с понятием "мораль", нежели с понятием "этика". Конечно, не потому, что я хотел бы в каком-то смысле оправдать господствующую мораль или сформулировать новую; думаю, своими публикациями я давно определенным образом застраховал себя от подобных подозрений. Однако в понятии морального, как это прежде всего предельно определенно было сформулировано в ка-нтовской философии, натянутые отношения между общим и особенным, между эмпирическим существованием и благом, тот момент, что мы как люди во всей нашей человеческой определенности не растворяемся в непосредственном так-бытии, то есть, если говорить кратко, все действительные проблемы и трудности, относящиеся к сфере правильной жизни, правильной деятельности, представлены несравненно более откровенно, более резко и, если позволите, в несравненно более чистом виде, чем в понятии "этика". Так что и я, собираясь исполнить свой замысел, то есть намереваясь рассмотреть с вами ряд подлинных проблем философии морали, иначе говоря, раскрыть ее труднейшие моменты — ибо в философии не имеет смысла говорить о том, что не вызывает никаких трудностей, — делаю это именно потому, что, поскольку речь у нас в самом деле пойдет о крайне сложных проблемах и исключительных противоречиях, то предметы, которые мы будем с этих позиций рассматривать, лучше анализировать, исходя из понятия морали, нежели оставаясь в рамках гармоничного понятия "этика". Но здесь возникает также и еще один момент, именно связанный с тем, что в вопросе, который можно было бы обозначить как вопрос о правильной жизни, само понятие морального поражено великой, то есть, не вызывающей ни малейшего презрения и ни в коем случае не ничтожной, мелкобуржуазной традицией, а именно традицией, идущей от так называемых французских моралистов, начало которым положили такие авторы, как Монтень, но самым выдающимся представителем которых является герцог Ларошфуко. О последнем, однако, справедливости ради можно было бы заметить, что он несомненно представлял собой моралиста в том смысле, что критически анализировал mores, то есть манеру

21

поведения и нравы людей, но не был моралистом в одиозном смысле проповедника морали или, прибегая к словам Ницше, "Трубочом морали из Зэкингена"<sup>6</sup>. Но достаточно о выборе понятий, с

которых мы начали свое рассуждение.

Я сказал вам, что если моральную проблему, проблему морального, заключающуюся в отношении закона и свободы, рассматривать со всей серьезностью, то ее не следует сглаживать; наоборот, необходимо как можно глубже осознать все ее противоречия, не оставляющие места чему бы то ни было удобному и приглаженному. Думаю, что здесь я нахожусь в согласии с тем, как вопрос о проблемах морали вообще ставился в истории. Именно можно с полным основанием говорить о том, что моральная проблематика возникает тогда, когда всякая бесспорная и само собой разумеющаяся данность нравственных норм и правил поведения уже более не присутствует в жизни какого-либо общества. Таким образом, мораль как теоретическая дисциплина

— а я напоминаю вам, что мы с самого начала условились рассуждать здесь исключительно о теоретических предметах,

— возникает в момент (и здесь мне снова придется прибегнуть к понятию "нравы"), когда нравы, обычаи, которые имеют силу и которые играют свою роль в рамках народной жизни, утрачивают прежнюю непосредственную ценность. Высказывание Гегеля, что "сова Минервы начинает свой полет в сумерках"<sup>7</sup>, нигде, пожалуй, так не значимо, как в рассуждениях о вопросах морали. Не случайно, что платоновская философия, первая, о которой с полным основанием можно сказать, что проблемы морали

— в том же смысле, который имеем в виду мы, — полностью определяли ее главный философский интерес, с исторической точки зрения возникла как раз в момент краха афинского полиса. Поэтому, мне кажется, крайне неверно понимают Платона, когда говорят, что его философия имеет реставрационный характер, то есть в известной степени стремится рефлексивным путем вывести и обосновать тот же самый порядок жизненного поведения и те же самые идеалы — если их так можно назвать, — которые когда-то представляли традиционные добродетели аттического общества. Порядок, которого во времена Платона уже не было и в помине и против исчезновения которого — вы помните длившуюся всю жизнь полемику Платона с софистами — его философия якобы и была направлена<sup>8</sup>. Как я отмечал прошлый раз, о различии между этикой как субстанциальным, существующим в реальной жизни корпусом максим и предписаний, которых не подвергают рефлексии, и этикой как философской дисциплиной речь шла уже в книге Макса Шелера об этическом формализме. Этот философ в довольно резкой форме высказывает следую-

щее: "Тогда как этика в первом смысле" (именно, в смысле субстанциальности подобных предписаний) "обычно представляет собой константное побочное явление всего этоса" — о том, как относиться к этому определению, я скажу немного ниже, — "в своем *последнем* смысле этика является относительно редко встречающимся феноменом". Я бы сказал не "редко встречающимся", но "поздно появляющимся в истории" феноменом. "Рождение этики, — говорит Шелер, — повсюду связано с процессом разложения существующего этоса". Он указывает, что подобная мысль была развита уже в этике Штейнтала<sup>9</sup>. Сказанное, однако — полагаю, здесь будет уместно сделать некоторое обобщение, — не следует понимать просто в том смысле, что когда старые добрые нравы уходят в прошлое, когда они перестают быть субстанциальными и реальными, то задачей философии становится их оправдание и возвращение к жизни. Полагаю, что в этом пункте, как и во многих других аспектах, теория самого Шелера имеет просто реставрационный, недостаточно рефлексивный характер. К этому следует прибавить, что нравы народа в том своем моменте, в котором они направлены против свободной самостоятельной рефлексии над жизнью, — иначе говоря, в том своем обличье, которое нацисты называли "народным обычаем", то есть там, где существуют mores, которые "повсеместно себя осуществляют", хотя сознание отдельного человека и критическая работа понятий с этим, возможно, и не согласны, — уже перестают быть просто реликтами старого, доброго и правильного порядка, но становятся отравой и злом. И когда Шелер в приведенном пассаже мало симпатичным мне тоном говорит о "разложении" этических представлений, которые одновременно с этим почему-то становятся темой философии, — подобные рассуждения встречаются у него очень часто и постоянно дают о себе знать в размышлениях на этические темы, — то этим затушевывается та разновидность этики, или морали, которая не очень-то "разлагается" и долго еще продолжает существовать в форме коллективных представлений уже после того, как — позволю себе для краткости прибегнуть к терминологии Гегеля — их оставил "мировой дух". Когда сознание людей и состояние производительных сил общества далеко уходят от старых коллективных представлений, то данные представления приобретают насильственный, репрессивный характер. Именно это принуждение,

заклученное в нравах, это насильственное и злое в них, которое они противопоставляют подлинно нравственному — и не только во времена упадка нравов, как о том постоянно твердят теоретики декаданса, — и замечает философия, приводя к размышлениям, которыми мы здесь и собираемся всецело заняться.

23

Впервые мысль о репрессивном характере нравов высказал в своей книге "Пути народа" видный американский социолог Самнер<sup>10</sup>, малоизвестный в Германии, который жил и работал в конце XIX в., приблизительно в одно время с Вебленом. Социологи вообще в меньшей степени пренебрегают заниматься репрессивным характером нравов, чем моральные философы. Когда Дюркгейм, отождествлявший моральное с социальным, говорил, что социальное дает о себе знать в подлинном смысле только тогда, когда "сталкивается с проблемами", то есть тогда, когда некоторые коллективные нормы приходят в противоречие с интересами и запросами индивидов, то он имел в виду не что иное, как то, что сейчас рассматриваем мы<sup>11</sup>. И когда мы еще слышим о существовании народных обычаев вроде так называемого "гона по овсяному полю" и других подобных, сохранившихся до наших дней в отдаленных сельских уголках, во время которых изгой общества или просто посторонний человек, не следующий общепринятым обычаям, подвергается насмешкам, злобным нападкам или даже оскорблениям, то и здесь речь идет о той же самой проблеме, которую мы анализируем. Из этих нравов непосредственно вытекают различные меры, начиная с тех, когда девушка, которая на оккупированной территории вступила в связь с захватчиком — неважно, какой национальности, — вынуждена отрезать себе волосы, вплоть до тех, когда людей преследуют за "позорные межрасовые связи" и т.п. Можно с полным основанием говорить о том, что то ужасное, что совершалось при фашизме, в значительной степени представляло собой не что иное, как продолжение народных нравов, которые, не будучи связанными с разумом, легко превратились в то, что шло вразрез с разумными началами и заключало в себе насилие. Именно это обстоятельство и важно теоретически осмыслить.

Уже на основании приведенных примеров — возможно, несколько резковатых — вы вполне можете составить себе представление о том, о чем я хотел бы сказать, что именно должно составлять подлинно главную проблему всякой философии морали. Я имею в виду отношение между особенным, между особыми, частными интересами, поведением отдельного человека как особенного существа и общим, которое противостоит особому. И позвольте мне — дабы между нами не возникло недопонимания — сразу сказать о том, что крайне неверно и примитивно думать, будто в указанном конфликте общего и особенного в поведении людей все отрицательное принадлежит лишь общему, а все положительное — лишь индивиду. Действительно, в общественных конфликтах часто бывает так, что общий закон

24

проявляет себя как подавляющая и угнетающая сила, тогда как подлинно человеческое дает о себе знать в требованиях, которые предъявляет к самому себе отдельный человек, и нормах, которым он следует. Но, с другой стороны, и у нас еще будет возможность это увидеть, в общем всегда заключено притязание на осуществление правильного общественного устройства, в котором не царили бы насилие и принуждение; одновременно с этим мы увидим, что и в особенном, то есть в претензиях индивида, в его стремлении к самоутверждению дает о себе знать все тот же момент насилия и подавления, с которым неизбежно сталкивается в своем отношении к обществу всякий человек. Как бы то ни было, но именно эта проблема — как в поведении человека соотносятся друг с другом общий и особенный интересы, — и составляет подлинно главную проблему этики. В неявной форме она представляет собой также и главную проблему этики Канта, хотя он и не говорил о ней в тех словах, в которых о ней рассказал вам я. Главной проблемой этики — вы должны извинить меня за то, что в речи я часто взаимозаменяю слова "этика" и "мораль", но это происходит просто потому, что постоянное повторение слова "мораль" действует мне на нервы; и, кроме того, то, что я рассказал вам ранее, как мне кажется, вполне защищает меня от неправильного понимания в данном вопросе — она представляется у Канта потому, что моральные проблемы у него всегда ограничены вопросом об отношении отдельного человека, эмпирически существующего в природной среде, к умопостигаемому человеку, который определяется не иначе как посредством собственного разума, характеризуемого через свободу; поэтому-то отношение общего и особенного и в данном случае является центральным. А так как

этическое, или моральное, либо аморальное, поведение всегда представляет собой общественный феномен — это означает, что вообще бессмысленно говорить об этическом или о моральном поведении с точки зрения отношений между отдельными, изолированными друг от друга людьми и что чистый, существующий только для самого себя индивид представляет собой лишь пустую абстракцию, — то отсюда следует, что общественная проблема взаимного сосуществования общего и частного интересов, интересов общества и отдельных индивидов, является в то же время и этической проблемой и что обе проблемы — социальную и этическую — отделить в данном случае друг от друга невозможно. Поэтому не так-то легко, как это можно подумать, ответить на вопрос об их генезисе. Особенное предстает в общем прежде всего неосознанно, а с этической точки зрения — как что-то случайное, ограниченное, психологическое, имеющее тенденцию размывать и уничтожать всякие

25

нормы, причем именно потому, что оно делает акцент на особенностях данного человека как конкретного природного существа. Общее же, наоборот, насколько оно не совпадает с особенным, превращается в абстракцию, не содержащую в себе ничего от особенного, и поэтому — так как в этом оно относится к особенному несправедливо — представляется чем-то насильственным и внешним, не обладающим, с точки зрения людей, никакой подлинной субстанциальностью. Взаимными отношениями двух одинаково невозможных крайностей, с одной стороны, случайности чисто психологически понимаемого единичного человека, который в столь значительной степени обусловлен своей душевной жизнью, что она превращается для него в нечто, напоминающее свободу, и, с другой стороны, абстрактной нормы, противопоставленной живому человеку настолько, что она утрачивает всякую связь с жизнью, — пронизано всякое единичное; то, как эти отношения осмысливаются и какие возможные решения они предоставляют каждой из сторон, и образует подлинный круг проблем, которыми этика, или мораль, занимается как теоретическая дисциплина.

Уважаемые дамы и господа! Все это я собирался вам сказать в качестве общего введения в проблематику, которой мы намерены заняться. Мне бы следовало также прибавить к этому что-нибудь вроде перечня или краткого обзора исследуемой области знаний, причем сделать это в лучшей научной манере, то есть все тщательно классифицировать, классификаторски распределить, а затем, отталкиваясь от какого-нибудь общего понятия, выстроить перед вами целую систему категорий. Но в мои намерения это не входит. Оправданием тому, почему я не собираюсь этого делать, служит то обстоятельство, что мне не хотелось бы выходить за рамки того, что я хочу и могу дать вам в этих лекциях. В противном случае они превратились бы в демонстрацию некой гносеолого-критической и метафизической системы, и хотя, по совести говоря, мне такой поворот представляется весьма соблазнительным, однако, сделав его, мы вообще не дошли бы до обещанного рассмотрения проблем философии морали. Таким образом, я должен просто попросить вас позволить мне в качестве рабочей гипотезы — разрешите мне прибегнуть к столь вульгарному определению — сформулировать то положение, что в своих лекциях я буду опираться главным образом на болевые точки, на нервные узлы, на примере которых я смогу продемонстрировать вам некоторые из реальных проблем и неизбежных противоречий, образующих сферу морального скорее, нежели если дать так называемый краткий обзор основных проблем философии морали. Возможно, среди вас есть

26

люди, которые по своему интеллектуальному настрою немедленно отреагируют на мои слова в том смысле, что подобный общий обзор моральной сферы, подобная логическая иерархия моральных положений в современной ситуации выглядела бы, помимо прочего, просто комичной. Однако я в своих исследованиях вовсе не хотел бы отдавать себя целиком на волю случая. Я не расположен, как бы сказал Кант, "рапсодически" выхватывать отдельные проблемы. Напротив, в моих рассуждениях присутствует определенное стремление к организации, что вы все, вероятно, чувствуете. Мне известно, хотя на это и редко обращают внимание, что современным молодым людям это стремление к организации, то есть стремление к определенной систематике, свойственно в гораздо большей степени, чем мне, так как я принадлежу к поколению, которое выросло исключительно из духа крайнего сопротивления всяким философским системам и на мышление которого это сопротивление наложило глубокий отпечаток. Вам, у кого стремление к порядку и безопасности вообще представляет собой главный источник проблем, которые ставит мышление, тогда как мы должны для этого постоянно избавляться от чрезмерных порядка и безопасности, вам, как никому другому, если я не ошибаюсь, свойственно сильное стремление к упорядоченности, которое, возможно, — я этого точно

не знаю — является просто стремлением к защищенности. Как бы то ни было, думаю, вам делает честь, что вы по крайней мере редко пренебрегаете этим своим стремлением. И так как я собираюсь и буду говорить здесь не о какой-то системе этики — я бы, конечно, мог это сделать, но на самом деле мне этого совсем не хочется, — то лучше всего будет, если мы в своих рассуждениях с самого начала будем ориентироваться на проблемы, сформулированные мыслителем, который как никто другой разработал сферу морального в качестве абсолютной противоположности всем другим сферам жизни и в самой резкой форме сформулировал те антиномии, те противоречия, которые я вам уже называл. Итак, мне бы хотелось — в хорошем смысле слова — ориентировать свои лекции на Канта, на его известные формулировки, которые я и буду с вами подробно рассматривать. После того как мы обсудим ряд морально-философских категорий Канта, во второй части лекций, ближе к концу, мы затронем несколько непосредственно не связанных с ними проблем философии морали, таких, как вопрос о характере норм в наши дни, проблема возможности правильной жизни в современном обществе или проблема так называемого релятивизма и нигилизма. Иначе говоря, после того как мы познакомимся — хотя и кратко — с кантовскими категориями, мы перейдем к критическому их осмыслению.

27

В связи с этим было бы прекрасно, если бы вы смогли прочитать оба основных сочинения Канта по философии морали. Право, не знаю, всем ли вам понравится это чтение. В отличие от "Критики чистого разума", преподаватели редко требуют от студентов читать эти произведения. Речь идет об "Основах метафизики нравственности" и о "Критике практического разума". Определить главное отличие этих двух текстов, когда их читаешь, не так-то легко. Сам Кант представлял дело так, будто бы "Основы метафизики нравственности" непосредственно приводят читателя к критической точке зрения, тогда как "Критика практического разума", после того как уже выработана позиция критической рефлексии, представляет собой лишь систематическую разработку последней<sup>12</sup>. Но уже давно замечено, что оба произведения значительно выходят за эти рамки. Здесь имеет место то же самое, что часто случается в философии с так называемыми "простыми" текстами, а именно простые тексты лишь кажутся простыми, потому что они обходят стороной актуальные проблемы, оставляя многое без ответа. Поэтому я бы всем вам настоятельно посоветовал — учитывая известную привычку многих из вас, кто собирается сдавать экзамены, рассматривать "Основы метафизики нравственности" в качестве наиболее простого пути изучения кантовской философии морали — не ограничиваться одними только "Основами...", но прочитать также и "Критику практического разума". И если у вас есть время на чтение только одного из этих произведений, то и в этом случае я бы настоятельно советовал прочитать "Критику практического разума", так как она представляет собой несравненно более глубокое и богатое идеями сочинение. Впрочем, как вы увидите, в своих лекциях я буду использовать немало формулировок и из "Основ метафизики нравственности".

На следующей лекции мне хотелось бы уделить некоторое внимание исходному пункту кантовской моральной проблематики вообще, а именно вопросу "Что я должен делать?", а также проблемам, возникающим в связи с этой формулой в "Критике чистого разума", в разделе "Трансцендентальное учение о методе". Рассмотреть эти вопросы необходимо прежде, чем мы обратимся собственно к проблемам так называемой практической философии. Благодарю за внимание.

## Лекция 3

14. 5. 1963

Уважаемые дамы и господа!

На прошлой лекции я обещал вам несколько упорядочить свои размышления, ограничив их теми проблемами философии морали, которые затрагивает Кант. Несомненно, в дальнейшем я буду придерживаться этого обещания. Но мне хотелось бы сказать несколько слов и о своих методах — не об общем методе, а о методах *ad homines*. А так как под *homines* я понимаю также вас и самого себя, то это создает известную трудность, видимо, вообще свойственную вещам, о которых мы говорим. Эта трудность проявляется в том — я слышал об этом от разных людей и сам не раз наблюдал, а недавно даже прочитал об этом в одном романе<sup>1</sup>, — что мои лекции невозможно стенографически записывать, как другие лекции, и что поэтому то, что вы узнаете, слушая их, нельзя унести домой. Рассмотрим этот момент подробнее. С одной стороны, мне хорошо понятно, что вы стремитесь получить нечто прочное и основательное, тем более что вы, хотя и изучаете философию, видимо, не слишком задумывались о

различии между просто образованием и изучением философии, которое, согласно Канту, есть не что иное, как наука учиться философствовать<sup>2</sup>. С другой стороны, вам следует совершенно отчетливо осознавать, что в связи с анализируемым здесь нами предметом действительно возникает множество трудностей. Тем не менее — можете мне поверить — метод, который я применяю, является отнюдь не рапсодическим или случайным, но — хотя я и не распределяю свой материал на "первое", "второе", "третье" и не даю вам законченных определений тех или иных вещей — все это затрагивает сущность того предмета, который я рассматриваю с философской точки зрения. Те из вас, кто был знаком с интересующим нас предметом помимо этих лекций, будут недоумевать, почему мы говорим о нем именно так, а не иначе. В связи с этим мне хотелось бы обратить ваше внимание на две вещи (хотя по этому поводу можно было бы упомянуть и ряд других вещей). Думаю, хорошо, что мы затрагиваем эти две вещи, так как обычно мы почему-то легко видим лишь то,

29

что присутствует словно в какой-то сфере, содержащей зримый предмет внутри себя в своего рода полумгле, между мраком и очарованием<sup>3</sup>. Я имею в виду следующее. Во-первых, философия состоит в рефлексии над знанием, а не в сообщении содержания каких-либо знаний. Во-вторых, тот, кто всерьез занимается философией, — полагаю, что вы все именно такие люди, — должен полностью погрузиться в рефлексию, свободную от какой бы то ни было мелочной опеки, и не ожидать от философии прочной системы знаний, как это обычно принято. В современной философской ситуации, особенно когда само понятие так называемой системы философии стало глубоко проблематичным, этот подход представляет исключительную ценность. Всю совокупность связанной с философскими системами проблематики я здесь не имею возможности рассматривать просто потому, что в противном случае мы не успеем затронуть в этих лекциях другие вопросы; кроме того, я уверен, что все вы в той или иной степени знакомы с этой проблематикой, которую еще Ницше резко охарактеризовал своей формулой "нечистоплотность системы" или "нечистоплотное отношение к системе"<sup>4</sup>. Как бы то ни было, следует заметить, что совершенно недопустимо, чтобы в подобной ситуации, когда то и дело возникают концепции, специально критически заостренные против понятия системы, эти концепции принимали бы форму, которая в действительности является лишь пародией на систему, реально не существующую и никогда не существовавшую. К числу важнейших задач философской демонстрации я отношу ту, чтобы философия именно как демонстрация, то есть в своем "как", в своем презентативном модусе — насколько это, конечно, вообще возможно — также стремилась бы выразить то, что в ней должно быть высказано содержательно. Часто можно слышать, что важным признаком философии является невозможность разделить в ней форму и содержание, как это якобы имеет место в специальных науках. На это я должен возразить, что, к примеру, германист, который пишет свои работы некорректным языком, столь же дисквалифицирует себя в глазах читателя, как и философ, который несет всякую чушь, замешанную на пустых фразах и общих местах. Я сказал вам о том, что брезгую изложением в форме "первого", "второго", "третьего", так как это не соответствует характеру исследуемого предмета и было бы лишь лицемерной имитацией в системном духе. Вместо этого я иду напролом к рефлексии, к тому процессу, который считаю подлинным движением философского духа. К этому следует в конечном счете прибавить несколько слов о форме лекций по философии вообще. В своей практике я при-

30

вык строго придерживаться сложившихся форм, в том числе и формы лекции, однако должен заметить, что форма лекции, которая возникла почти в то же самое время, когда было изобретено книгопечатание, является в своем роде, как однажды метко выразился Хоркхаймер, "архаической формой"<sup>5</sup>. Это означает, что то, о чем лекция может быть прочитана, всегда в известном смысле намного ее опережает. В тех случаях, когда этой формы все еще продолжают щепетильно придерживаться, то есть когда читают лекции в строгом смысле этого слова, это оправдано тем, что лекции повествуют о вещах, которые в напечатанном виде, главным образом в так называемых авторитетных философских текстах, просто опускаются. То, что написано в книгах, мне повторять противно. Оно лишь побуждает меня к собственным размышлениям. Повторение было бы крайне неразумно еще и потому, что, поскольку оно связано лишь со знанием главных теорем и мнений, сохраненных традицией и историей философии, вы можете эти вещи гораздо лучше усвоить, если прочитаете о них в книгах самостоятельно. При этом у вас появится прекрасная возможность привязаться всей душой к каким-нибудь особенно поразительным и сложным местам — философия



ведь никогда не была простой — и ревностно уцепиться за них. Поэтому если я остановлюсь на них слишком подробно, то они потом не вызовут у вас удивления. В этом состоит одна из причин, почему я выбрал для своих лекций форму, столь чуждую многим из вас. Но, как это часто бывает с теми, кому не нравится форма, их проблемы возникают просто потому, что к самому феномену, с которым они оказываются в конфронтации, они относятся с ложными ожиданиями. Так и от меня они ожидают получить некую систему этики, некую систему философии или что-либо подобное и начинают подходить с этой меркой ко всему, что я говорю, — и в конце концов сильно разочаровываются. Данное отчуждение очень напоминает то, что встречается по отношению к современной музыке, которую многие люди не понимают просто потому, что ожидают от нее привычных симметричных композиций вроде "Шла совсем одна малышка"; и когда они этих симметрии не находят, то заключают: "Нет, это вообще не музыка"<sup>6</sup>. Если позволите дать вам один совет для правильного понимания моих лекций, которое бы устраивало как меня, так и вас, то, полагаю, им станет следующий: вы не должны в отношении моих лекций питать никаких надежд получить, словно из учебника, основательные философские знания; мне бы хотелось, чтобы вы полностью переключили свое внимание на предмет, о котором я, плохо или хорошо, буду вам рассказывать, и предались бы свободному, спонтанному размышлению о нем,

31

вместо того чтобы постоянно задаваться вопросом: "И что я теперь твердо могу знать?" Однако, не стремясь специально сообщить вам никакого фактического материала, я могу тем не менее пообещать вам, что постараюсь быть как можно дальше от того, чтобы не учитывать или недооценивать ваших интересов. К тому же должен заметить, во всех духовных вещах фактический материал является, как правило, своего рода витамином, стимулирующим сознание. Поэтому стремление к фактам в философии, по большому счету, оправдано. Я же лишь пытаюсь достичь компромисса между историческими фактами и свободным философствованием. Именно этого компромисса, в целом — "*si parva licet componere magnis*"<sup>7</sup>, — достиг в своем мышлении Кант, который в своих лекциях не только непосредственно излагал собственную философию, но и демонстрировал ее связи с традиционными мнениями философов, особенно с философией Лейбница и Вольфа, критика которой недвусмысленно прослеживается уже в самом названии "Критика чистого разума". Аналогичным образом, и я прибегаю к Канту как к средству, во-первых, чтобы с помощью сформулированных им вопросов и поставленных **им** проблем ввести вас в сферу философии морали, а во-вторых, чтобы посредством критической и иного рода рефлексии, встречаемой в кантовских текстах, расширить ваше самостоятельное мышление. По крайней мере, таково мое намерение, которое я хотел бы реализовать в первой части своих лекций, чтобы затем, во второй части — кажется, я уже об этом говорил, — попытаться проанализировать вместе с вами ряд наиболее жгучих, актуальных проблем философии морали, возникших в современную эпоху.

Когда мы обращаемся к философии морали Канта, то первое, что в ней поражает, состоит в том, что ее начала формулируются в рамках теоретической философии — в "Критике чистого разума". Это, позволю себе заметить, связано с общим стремлением Канта к теоретической системности, то есть со стремлением определять все разновидности знаний, объединяемых общим названием философии, исходя из известных основоположений, которые сами по себе должны являться твердо установленными и не вызывающими возражений, или из основных воззрений так называемой кантовской трансцендентальной философии. Поэтому и философия морали в известном смысле основана у Канта на теории познания. Если угодно, кантовские начала философии морали в определенной степени противоположны тому, что я прежде вам говорил, а именно, что сфера практики, то есть недоступная философии морали сфера практики, имеет то специфическое отличие, что она не может быть предметом теоретичес-

32

кой рефлексии в чистом виде. Однако и этот — второй — момент находит отражение у Канта, по крайней мере косвенно, в тезисе, встретить который у мыслителя, столь верившего в примат разума, само по себе удивительно и из которого парадоксальным образом следует, что у Канта философия морали на самом деле обладает приматом перед теоретической философией. А именно речь идет о том, что так называемые высшие вопросы метафизики как теоретической дисциплины, то есть вопросы о Боге, свободе воли и бессмертии души, вообще имеют значение лишь как практические вопросы, тогда как теоретический разум в них на самом деле заинтересован мало<sup>8</sup>. Момент единства

— а я, должен вам сказать, полагаю, что в нем кроется ключ к пониманию кантовской философии морали вообще, — теоретической и практической философии состоит, по Канту, в самом понятии разума. Думаю, будет полезно, если вы заранее уясните себе специфику воззрений Канта на теорию и практику. Разум как способность к правильному, корректному мышлению, как способность правильно образовывать понятия, правильно рассуждать о причинах и следствиях, как это определено правилами традиционной логики, является у Канта конститутивным принципом как теории, так и практики. То, что это так для теории, совершенно понятно, поскольку именно разум является здесь той инстанцией, которая выносит суждения относительно теории и которую Кант, хотя он и не апеллирует к ней в каждом конкретном случае, наделяет способностью осмысливать саму себя и сферу своей применимости, если угодно, саму себя ограничивать. Но тот же самый разум, который у Канта всегда один и тот же, является разумом для всех частей кантовской философии, какими бы разными они ни были. Этот разум, этот органон разума, именуется порой и способностью суждения, и рассудком, но в любом случае — просто как органон правильного мышления — он у Канта всегда один и тот же. Он же имеет место и в области практического разума, которая нас в первую очередь интересует, причем именно потому, что практические действия, поскольку они с необходимостью становятся объектом моральной рефлексии, являются как раз действиями, берущими начало исключительно в разуме, конструирующими себя на основе чистых законов разума, независимо от тех или иных точек зрения, от какого бы то ни было эмпирического материала, от всего того, что представляется внешним для этого разума<sup>9</sup>. Моральное поведение является поэтому "чистым" в буквальном смысле этого слова. Определение "чистый" имеет здесь глубокий двойной смысл, а именно: *ЧИСТЫЙ*, во-первых — это целиком определенный разумом и не искаженный каким-либо материалом, имеющим источником чувства, а во-вторых, по

т. В. Адорно

33

{ Кэй. Н Л У. И О НАДЬ «АЯ  
! «- -; ' -' \* - ^ Т - // ^

скольку он является не чем иным, как деятельностью чисто по законам разума, обладающий тем формальным и абстрактным характером, в котором — вам это хорошо известно — постоянно упрекают кантовскую этику. Благодаря сказанному вам, вероятно, становится понятно, почему у Канта, у которого примат разума является главенствующим как ни у какого другого мыслителя эпохи Просвещения, в то же время господ;

ствует примат практической философии, а именно такой философии, которая целиком определена принципами чистого разума, без того чтобы в своих основоположениях тем или иным образом зависеть от каких-либо внешних элементов познающего его или действующего субъекта. Моральное — это и есть мате-к, ^ риал разума, и поэтому моральное у Канта совершенно равно-»? душно к результатам действий, не соответствующим чисто» 1 адекватным законам разума. И если я скажу вам, что, с одной,;

стороны, мораль у Канта имеет своим основанием теорию познания, причем в самом строгом смысле этого понятия — вы скоро узнаете, в каком именно смысле, — и что, с другой» стороны, она обладает приматом в отношении всякого познавательного интереса разума, то это будет как нельзя более точной' формулировкой всего двойственного характера кантовского понятия разума, о котором я говорил. Кстати, характеризуя кантовскую философию в целом, можно было бы сказать, что она словно бы прокладывает узкую горную тропинку между познавательным мотивом Просвещения и поиском метафизического спасения, обретением метафизического смысла, который для Канта, по сути дела, концентрируется в высшей всеобщности не только познания, но и идей, и даже законов морали. Это, возможно, объясняет вам причину обычных колебаний в определении точного места теории и практики в философии Канта. Можно, конечно, попробовать добиться на этот счет максимально исчерпывающего определения, заявив, например, что, хотя теория и лежит в основании всего, мораль в то же время,;

как более высокое и человеческое, стоит выше познания, или нечто подобное. Но мне, признаюсь, в общем представляется' более продуктивным иной подход, заключающийся в том, чтобы тогда, когда в такой многоцветной картине мышления, какую представляет философская система Канта, обнаруживает' ся разрыв, следует всегда стремиться понять необходимость этого разрыва, его смысл, а не пытаться более или менее' элегантно образом, прикрываясь поверхностными взаимосвязями, ликвидировать этот разрыв и сгладить все противоречия. И здесь, как мне кажется, мы оказываемся необыкновенно близки Канту, ибо само основание философии морали

у него исходит из осознания необходимых и неизбежных противоречий, определяющих моральное, а именно так называемых антиномий.

Говоря в целом, основная проблема философии морали у Канта — и это первое, что вы должны твердо усвоить, — проблема свободы, то есть свободы воли, и это прежде всего — скажу об этом сразу, дабы вы не относились к Канту и его понятию свободы гипертрофированно, — означает не что иное, как такие отношения, которые не имеют ничего общего с естественной причинностью. То, что проблема свободы является подлинным основным вопросом философии морали, не требует специальных объяснений. Меньшую — или даже очень небольшую — ясность представляют определение этой свободы, определение причинности и установление их связи друг с другом. Но сперва мне хотелось бы, чтобы мы разъяснили себе смысл этих простых категорий, о которых сегодня зашла речь. Как я сказал, совершенно ясно, что проблема морали у Канта — это проблема свободы. Все очень просто. И это потому ясно, что я — слово "я" употреблено здесь мной с некоторой бравадой, которой в подобном случае не брезговал и Кант, отнюдь не страшившийся того смысла, который обычно связывают в философии со словом "я", но постоянно употреблявший его в дофилософском значении, — могу вообще говорить о каком-либо моральном поведении, о добром, справедливом, правильном, нравственном поступке, реально имея в виду все то, о чем сообщают эти отдельные определения, только тогда, когда могу действовать свободно и когда понимаю причинность не так слепо, как, например, в отношении этой книги, которая, если я ее сейчас вырону из рук, упадет на стол и, возможно — так как она очень старая, — развалится. Ведь если я в своем поведении руководствуюсь только принципом причинности, то утрачиваю способность решать, как себя вести. То, что все представления о нравственности, или о морали, связаны с представлением о Я, которое совершает действия, думаю, ясно без каких-либо дальнейших объяснений. Хочу лишь в этой связи напомнить вам о распространенной в сфере уголовных наказаний практике, в соответствии с которой, когда, например, душевнобольной человек совершает какое-либо правонарушение, совершает только потому, что полностью находится во власти слепых сил, которые не зависят от его сознания и в отношении которых совершенно не применимо понятие свободы, то в этом случае говорят, что такой человек не несет никакой ответственности за совершенное; можно сказать, он находится вне проблемы добра и зла. Анализ проблемы свободы достигает у Канта высшей точки в учении об антиномиях, точнее — специально обращаю на это ваше внимание, — к третьей антиномии.

Конечно, речь о ней идет и в четвертой антиномии, но так как эта четвертая антиномия, если ее правильно понимать, полностью зависит от третьей и по сути неотделима от нее, то поэтому будет вполне достаточно, если, говоря об антиномии свободы и причинности, мы ограничимся рассмотрением лишь третьей антиномии.

После того как я рассказал вам о двойственном характере философии Канта, вам, возможно, захочется и его учение об антиномиях, в которое я уже кратко вас ввел, понять в более широком контексте, чем это предполагает буквальное прочтение. Смысл учения об антиномиях, по сути, заключается в том, чтобы продемонстрировать конфликт между просветительской устремленностью критики разума, о которой я говорил выше, и метафизической устремленностью спасения. Двойственность этих двух устремлений приводит к неразрешимым противоречиям потому, что, согласно Канту (хотя он об этих устремлениях прямо нигде не говорит, они тем не менее оказали глубокое воздействие на его философию), они обе одновременно присутствуют в разуме. Прекрасное резюме учения об антиномиях в целом можно найти в комментариях к Канту моего старого учителя Корнелиуса. Это в самом деле очень элегантно и простое определение, поэтому позвольте мне процитировать из него пару ключевых фраз, которые как нельзя лучше продемонстрируют вам, почему это так. Речь идет о тексте из "Критики чистого разума", помещенном под следующим заглавием: "Трансцендентальная диалектика. Книга вторая. Глава вторая. Антиномия чистого разума". Я цитирую Корнелиуса:

"Там, где постоянное наличие мира опыта оказывается определено нескончаемым, с нашей стороны, рядом условий, наше мышление сталкивается с неразрешимым противоречием сразу, как только этот ряд условий начинает представляться как *существующий в себе и для себя*" (следовало бы расширить: этот ряд условий изначально создан не нашим собственным сознанием). "Поскольку это", то есть то, что было определено как ряд бесконечных условий, существующий в себе и для себя, "неизбежно

привносится предпосылками нашего привычного взгляда на мир" — тем, что Кант называет "трансцендентальным реализмом", — "то наше мировоззрение не в состоянии найти выход из противоречий, в которых оно существует"<sup>10</sup>. Нетрудно заметить, что когда вы мыслите дофилософски, то есть докритически, когда вы, следовательно, воспринимаете причинность со своей стороны не как функцию нашего разума, но рассматриваете отдельную причину как просто объективно присущую вещам тенденцию, то неизбежно от одной причины переходите к другой, которая видится причиной причины, и так до бесконечности. Этот бесконечный регресс и приводит к противоречиям, о которых говорит в своем учении об антиномиях Кант. Общее учение об

36

этих противоречиях Кант в "Критике чистого разума" называет "трансцендентальной антитетикой", учением об антитезах, в которых наивно-реалистический разум, ориентированный на позитивную бесконечность, безнадежно запутывается. Чтобы сориентировать вас точнее, прочитаю вам следующий пассаж: "Антитетика занимается, — значит в во втором разделе главы "Антиномии чистого разума", — вовсе не односторонними утверждениями, а рассматривает общие знания разума только с точки зрения противоречия их между собой и причин этого противоречия. Трансцендентальная антитетика" — ею нам и следует сейчас заняться — "есть исследование антиномии", то есть исследование необходимого противоречия, "чистого разума, ее причин и результатов. Если мы употребляем свой разум не только для применения основоположений рассудка к предметам опыта, но и решаемся распространить эти основоположения за пределы опыта", то есть за пределы предметов опыта, "то отсюда возникают", как называет их Кант, "*умствующие* положения, которые не могут надеяться на подтверждение опытом, но и не должны опасаться опровержения с его стороны; при этом каждое из них не только само по себе свободно от противоречий, но даже находит в природе разума условия своей необходимости; однако, к сожалению, и противоположное утверждение имеет на своей стороне столь же веские и необходимые основания"

Уважаемые дамы и господа, мне хотелось бы специально обратить ваше внимание на мотив необходимости противоречий, в которых развивается разум. Сам Кант этот момент не слишком-то проясняет. В "Критике чистого разума" у него находятся серьезные мотивы, чтобы не развивать далее свои рассуждения о необходимости таких противоречий. Ибо если, строго говоря, такая необходимость действительно имеет место, то разрешение антиномий, к которому стремится Кант (выше я объяснял вам логику его рассуждений), невозможно в принципе. Из этого положения вытекает та точка зрения, что противоречия на самом деле разрушительны, и поэтому само слово "диалектика", обозначающее учение о необходимых противоречиях или учение о противоречиях основоположений рассудка вообще, у Канта является негативным, даже бранным. Диалектика для Канта — это всегда нечто ложное, фальшивое. Поэтому он называет ее в одном месте

*логикой видимости*"<sup>12</sup> и даже склоняется к тому, чтобы отказаться от антиномий вообще. Поэтому естественно, что все наше рассуждение приобретает смысл в положении о необходимости противоречия, в котором мы оказываемся. Это означает, что только тогда, когда это противоречие понимается как необходимость, подлинная, основная проблема философии морали, а именно проблема свободы или несвободы, становится понят-

37

ной как действительная проблема, то есть как то, что вытекает **из** самого положения вещей, а не является лишь плодом лукавой мысли. Между прочим сам мотив необходимости противоречия, который определяется у Канта природой разума, но затем **не** находит развития, не является, я бы сказал, исключительно тем мотивом, в котором берет начало понятие философской диалектики вообще. Это означает, что только тогда, когда разум непременно существует в рамках противоречий, когда он предпринимает попытки их разрешить, вместо того чтобы полностью избавиться от них как от ошибок сознания, идея диалектики как посредника мышления и самой объективной истины становится оправданной. По моему мнению, этот последний момент имеет исключительную ценность. Вообще было бы очень захватывающе — хотя сам бы я за это не взялся — последовательно развить эту привычную бифокальность кантовской диалектики как, с одной стороны, необходимой, а с другой стороны, совершенно ошибочной, связав ее в единое целое с теорией философской диалектики вообще<sup>13</sup>. Я только называю эту проблему. Углубляться в нее, по крайней мере на данном этапе наших лекций, мы не будем.

Метод, применяемый Кантом в своей диалектике, в своей антитетике, который сам он называет

"скептическим методом" — этот скептический метод у него полностью противоположен скептицизму — и суть которого состоит в том, чтобы, устраняя неясности чисто догматических определений и чисто догматического, не подвергнутого рефлексии употребления понятий, приводить к достоверности. Важнейшее и крайне интересное положение Канта по этому поводу гласит: "Скептический метод имеет своей целью достоверность, пытаюсь отыскать в споре, ведущемся с обеих сторон честно и с умом, то, что вызывает недоразумение, чтобы подобно мудрым законодателям из затруднений, которые испытывают судьи в юридических процессах, извлечь для себя урок относительно того, чего в их законах не хватает и что в них не точно"<sup>14</sup>. Уже в этом основании философии морали вы можете легко увидеть, что главное устремление кантовской философии носит вполне объективный характер, что представление о трансцендентальной философии как о чистом субъективизме не имеет никакого отношения к действительности и что всю философию Канта, наоборот, следует понимать как стремление подтвердить объективность высших законов, в том числе и с помощью *reductio ad subjectum*, сведения к субъекту. Наиболее точно и полно этому соответствует основное устремление кантовской философии морали, которое сводится к тому, чтобы с помощью сведения к чисто субъективному принципу разума подтвердить

38

абсолютную и неуничтожимую объективность морального закона. В этом смысле можно сказать, что высшая формула морали, а именно категорический императив, на самом деле представляет собой не что иное, как чистый субъективный разум, который реально и объективно существует. Явной противоположностью этому является скептическая позиция, противодействующая всему объективному. Из ее отличия от скептического метода, в привязанности к которому прямо признается Кант, вы можете легко понять, что представляет собой этот кантовский философский скептицизм, в том числе и как моральная позиция: именно в противоположность софистике и скептицизму вообще, которые через рассмотрение отношений субъекта и человека разрушают всеобщую необходимость и взаимосвязанность моральных законов, философский скептицизм Канта их восстанавливает. Именно поэтому для Канта становится важной задача понять причину ошибок при неправильном употреблении разума. И когда эта причина обнаруживается — в действительности это очень напоминает метод диалектической философии, то есть происходит через определение негативности тезиса и антитезиса выведение на свет общей ошибки и избавление от нее, в результате чего ошибка приобретает положительный смысл, — то открывается высшая истина, в данном случае причина ошибки разума, и тогда у разума появляется возможность избавиться не только от отдельных ошибок, но и от самой причины их появления. Таким образом, вы видите, что Кант, который, как я вам уже говорил, в своей "Критике чистого разума" отзывается о диалектике крайне неодобительно, в действительности чрезвычайно позитивно применяет на практике то, что он называет "скептическим методом" и что предполагает, собственно, его действительный взгляд на диалектику. Твердо установив это, в следующей лекции мы обратимся непосредственно к анализу третьей антиномии. Благодарю за внимание.

## Лекция 4

16. 5. 1963

Уважаемые дамы и господа!

Сегодня мне хотелось бы непосредственно перейти к рассмотрению третьей кантовской антиномии. И так как речь будет идти о довольно непростом тексте, который я к тому же с самого начала охарактеризовал как основной для нас, то поэтому я вынужден попросить вас о некоторой концентрации, а именно о концентрации, которую требует от нас сам кантовский текст. Но сначала позвольте мне сказать несколько слов о методе, которому Кант вообще следует в своем учении об антиномиях. Этим методом является, если прибегнуть к риторической фигуре, *argumentatio e contrario* (доказательство от противного). Это означает, что тезис и антитезис противоречат друг другу и — неважно, очевидны они или нет — доказываются посредством подтверждения несоответствий, к которым приводит антитетика. Таким образом, и тезис, и антитезис доказываются негативно, исходя из своей противоположности, из противостоящего каждому из них положения<sup>1</sup>. Этот метод, который поначалу представляется идущим буквально вразрез всему, что говорит Кант в других частях своей философии, обладает, как это обычно бывает со всякой уважаемой философией, излагаемой в виде формальных лекций, глубокой внутренней мотивировкой, заключающейся в том, что, как об этом

пишет сам Кант в одном месте своего раздела об антитектике, позитивное доказательство обоих тезисов невозможно потому, что они, как высказывания о бесконечном или как высказывания о некоем бесконечном ряде условий — не в математическом смысле, но в смысле доматематического человеческого разума, — уводят в бесконечное, о котором позитивные высказывания невозможны. Но, согласно Канту, наоборот, вполне возможно указать на противоположный тезис, приводящий к несоответствию, подчеркивая при этом, что исходный тезис, который, хотя и косвенно, всегда имеется в виду, подтверждает тем самым свою достоверность<sup>2</sup>. Однако замечу *en passant*\*, что вывод, согласно которому из доказательства необо-

\* между прочим (фр.). — Прим. перев. 40

снованности антитезиса в отношении ранее полученного знания непосредственно вытекает достоверность рассматриваемого тезиса с логической точки зрения получается не столь прямолинейно. Но об этом мы поговорим позднее.

Теперь же мне необходимо сказать вам о том — и этот момент нам следует рассмотреть подробнее, дабы полностью прояснить его, — что там, где в кантовском учении об антиномиях речь идет о причинности, это понятие причинности означает не что иное — полагаю, вы хорошо представляете, о чем идет речь, — как ту же самую причинность, что и в естественных науках. Я специально напоминаю вам об этом — или, вернее, обращаю на это ваше внимание: строго говоря, напомнить я вам об этом не могу, так как мы этот вопрос еще не затрагивали, — потому что к числу важнейших особенностей изложенной в "Критике чистого разума" теории относится и та, что математизированные естественные науки не просто играют в ней заметную роль, но в определенном смысле и определяют ее от начала до конца, а именно определяют ее достоверность. Поэтому если мы зададимся вопросом о том, каков в этом сочинении критерий достоверности, то в первую очередь им окажется естественно-научное понятие причинности. Но все же для понятия причинности эта функция не столь существенна, как для понятия свободы, которое противоположно понятию причинности и которое на самом деле — позволю себе высказаться несколько неакадемично

— представляет собой сплошной клубок нерешаемых проблем. Это понятие свободы — прошу вас, принять его пока в таком виде; впоследствии мы его, конечно, должны модифицировать, а пока вам следует лишь просто и определенно знать, о чем вообще идет речь; что касается более сложных определений, то до них мы еще дойдем, и очень скоро, — это понятие свободы определяется пока лишь негативно, а именно как независимость от последовательности вытекающих одного из другого состояний, независимость от тех самых законов, которые Кант устанавливает. Позитивное понятие свободы в смысле "изначального абсолютного созидания", как позднее его трактовал немецкий идеализм, — у Канта отсутствует. Впрочем, как вы это еще увидите, при помощи одного своего понятия, которое очень скоро у него всплывет в рассуждениях на данную тему, — понятия спонтанности (*Spontaneität*) — Канту все же довольно рано удастся совершить переход к позитивному понятию свободы

— понятию, которое, позвольте вам об этом сказать, вообще вызывает большие сложности, потому что, помимо данного момента, оно в принципе никак не связано с понятием спонтанности

как образованием представлений исключительно из субъекта, хотя Кант и говорит об их родственности<sup>3</sup>. Однако мы несколько забегаем вперед. Теперь же, перед тем как непосредственно перейти к анализу самой антиномии, мне хотелось бы обратить ваше внимание на то, что поможет вам разглядеть горизонт нашей проблематики, так как я обещал раскрыть перед вами всю сферу проблем философии морали, а это означает не просто то, что я буду последовательно излагать вам ход кантовской мысли и, насколько смогу, комментировать его, но и то, что я постараюсь вам доказать, что за аргументацией Канта, убеждает вас это или нет, стоят с трудом друг к другу притирающиеся, зачастую крайне сложные и абсолютно несовместимые друг с другом мотивы. К числу важнейших условий философского понимания — а всякая лекция по философии так или иначе должна затрагивать проблему философского понимания — я отношу то, что бы можно было бы продемонстрировать на примере представляющейся логически убедительной и непротиворечивой теоремы о параллелограмме сил. Поэтому я хотел бы отметить, что ранее высказанные положения будут теперь соотноситься с нашими рассуждениями так же, как физическая теорема о параллелограмме сил со следствиями из нее. Следовало бы теперь обратить ваше внимание на то, что вводимое здесь Кантом в учение об антиномиях понятие свободной причинности, представляющее собой одну из двух

составных частей рассматриваемой здесь антиномии, в действительности противоречит принципу критицизма — всеобщему принципу критики разума, согласно которому причинность является лишь категорией, то есть не относится к сфере вещей в себе, сфере умопостигаемого. В самом деле, если бы эта свободная причинность характеризовала простое понятие причинности, то такая причинность находилась бы вне сферы феноменов, то есть не определялась бы феноменальностью, которой обусловлена всякая причинность как таковая. Понять это, иными словами, понять то, что относится к числу наиболее замечательных, я бы сказал, синкоп, то есть взаимосвязанных акцентов мотивов закономерности и свободы, равно как и то, что побудило Канта прибегнуть к ней, означает понять не только краеугольный момент кантовской этики, но и одновременно принцип построения кантовской философии в целом и тот пункт в ней, в котором как раз и раскрывается то, что принято называть этической проблематикой. Вследствие этого взаимного проникновения свободы и необходимости и особенностей разрешения возникающих при этом противоречий речь в данном случае идет не просто о гносеологическом, но о в высшей степени

42

пеальном вопросе, без которого невозможно никакое философское основание так называемой морали.

Теперь, после сказанного, самым простым представляется, если я вам непосредственно зачитаю тезис и антитезис третьей антиномии так, как их формулирует и доказывает Кант, добавив от себя лишь толкование отдельных неясных положений. Думаю, это необходимо сделать для того, чтобы вам стал понятен ход кантовской мысли в целом, и в первую очередь вся его критическая проблематика. И как только у меня возникнет ощущение, что общие положения я уже прояснил вполне, то тогда, если мы действительно хотим непосредственно войти в сферу моральной проблематики, нам следует подвергнуть рефлексии саму рефлексии Канта. Тезис этого так называемого "третьего противоречия трансцендентальных идей" — а свобода и всеобщая детерминированность являются идеями потому, что их утверждение превосходит границы возможного опыта и ведет в бесконечность; поэтому в соответствии с архитектурой критики разума они относятся к идеям, откуда и вытекает данное "противоречие трансцендентальных идей", — гласит: "Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (Kausalität durch Freiheit)"<sup>4</sup>. Позволю себе обратить здесь ваше внимание лишь на один небольшой момент, который вы, несмотря на внимательное чтение этого тезиса, возможно, не заметили. В данном тезисе, в котором формулируется принцип свободы, используется слово "необходимо", заимствованное из сферы причинности. Это доказывает, что само понятие причинности у Канта является достаточно широким, допускающим различные интерпретации и далеко выходящим за рамки чисто естественно-научной причинности, которой Кант уделяет основное внимание. Однако именно в этом и кроется симптом принципиальной неискоренимое™ противоречия, о котором мы говорим: "То, о чем здесь идет речь и что здесь должно быть доказано, доказать невозможно, в то время как то, что требуется доказать, а именно сам принцип необходимости, в известном смысле выступает здесь в качестве предпосылки". Эта структура, впрочем, является общей для всей кантовской философии, и поэтому я советую иметь ее в виду при чтении "Критики практического разума", так же как и при чтении "Критики чистого разума"; возможно, это поможет вам лучше понять данные тексты. Вы сможете правильно понять Канта

— в противоположность мыслителям типа Спинозы или Фихте

— лишь в том случае, если перестанете считать, что из его положений можно вывести все, что угодно. Так, понятие "дан-

43

ного" имеет у Канта значение, намного превосходящее чувственную данность. Данное просто дано и поэтому не выводится и не доказывается, но демонстрируется — тогда, когда речь идет о применимости соответствующего понятия для нашего процесса познания. Если сравнивать этот метод Канта с невероятно изощренной методикой бывших после него немецких идеалистов, особенно Фихте и Гегеля, то, возможно, он покажется примитивным и незрелым, однако в нем заключено то, что находится в тесной смысловой связи с самой сущностью кантовской философии, с ее внутренним устремлением, а именно с тем, что субъект у Канта отнюдь не является принципом, притязающим на то, чтобы выводить из себя тотальность всего сущего, в том числе и всего духовного. Напротив, содержание кантовской философии» если она вообще обладает каким-либо негативным содержанием, есть ограничение абсолютистских притязаний субъекта, проявляющееся в том числе и в известной

ограниченности дедуктивных притязаний самой этой философии, хотя она и выступает в первую очередь именно как дедуктивная система. В этом, хотелось бы специально отметить, и состоит своеобразие Канта, заключающееся в том, что это странное примирение моментов, не являющихся со своей стороны чисто дедуцируемыми, то есть выводимыми исключительно из понятия или из каких-либо высших положений аксиоматического порядка, что этот странный метод не просто, как это поначалу могло бы показаться, ограничен так называемым материалом нашего познания, но что он охватывает также и формы самого сознания, которые, при всей их дедуцируемости, в известном смысле воспринимаются и признаются Кантом и просто как таковые. Поэтому и здесь Кант говорит о необходимости (необходимость ведь, согласно Канту, представляет собой категориальное отношение вещей) так же, словно речь идет о своего рода данности. Как это выглядит в каждом конкретном случае, я демонстрировать не буду, иначе это уведет нас далеко в сторону. Хочу лишь обратить ваше внимание на то, что в главе "О дедукции чистых рассудочных понятий" Кант дает целый ряд определений, специально подтверждающих эту данность даже в отношении того, что в действительности не дано, но что необходимо должно представлять собой чистую функцию, следовательно, чистую деятельность изначального творения.

Перейдем теперь к доказательству тезиса *e contrario*. Иначе говоря, допустим существование противоположного: "Допустим, что нет никакой иной причинности, кроме причинности по законам природы; тогда все, что происходит, предполагает предшествующее состояние, за которым оно неизбежно следует согласно правилу"<sup>5</sup>.

44

Уважаемые дамы и господа, перед вами знаменитое кантовское определение причинности, которое вы, возможно, сочтете полной противоположностью кантовскому учению о свободе. Причинность в том смысле, который здесь имеется в виду, представляет собой последовательность состояний согласно правилам. Это понятие причинности, как вы уже заметили, предполагает настолько широкий спектр толкований, что в его рамках возможны любые повороты мысли — я предоставляю возможность проследить это подробнее тем из вас, кто занимается естественными науками, — вплоть до новейшей критики естественно-научной категории причинности, предпринятой квантовой механикой. Но не основывается ли это мнимое противоречие, которое, как утверждают, якобы царит между Кантом и современными естественными науками, на своего рода материальном, буквальном истолковании кантовского представления о причинности? Это я говорю для тех, кто намерен специально поразмышлять о проблеме причинности. "Но предшествующее состояние, — говорит Кант далее, — само должно быть чем-то таким, что произошло (возникло во времени, ибо не существовало раньше), так как если бы оно существовало всегда, то и следствие его не возникло бы во времени, а существовало бы всегда"<sup>6</sup>. Данное положение Кант аргументирует крайне искусно, можно даже сказать, казуистично; и тем не менее в его аргументах чувствуется некоторая стесненность. Предшествующее состояние, из которого настоящее должно неминуемо следовать в соответствии с причинно-следственной необходимостью (согласно тому правилу, что если есть состояние *A*, то из него должно непременно следовать состояние *B*), само должно, согласно Канту, представлять со своей стороны нечто еще более ставшее, возникшее. Ибо если оно таковым бы не являлось, а существовало бы искони как данность, то тогда феномен, который понимается как происходящий из такого состояния, должен был бы приобрести характер изначального сущего, сущего как такового, иными словами, он более не нуждался бы ни в какой причинно-следственной зависимости от состояния, из которого происходит, а этого помыслить нельзя, так как в противном случае стало бы невозможно рассматривать феномен *hie et mine* — как нечто данное здесь и теперь. "Следовательно, — продолжает Кант, — каузальность причины, благодаря которой нечто происходит, сама есть нечто *происшедшее*, опять-таки предполагающее по закону природы некоторое предшествующее состояние и его причинность, а это состояние предполагает еще более раннюю причину и т.д."<sup>7</sup>. Речь здесь идет об обозначении отношений между вещами, которое известно вам под названием причин-

45

но-следственной цепи. "Итак, если все происходит только по законам природы, то всегда имеется лишь подчиненное, а не первое начало и потому вообще нет никакой полноты ряда на стороне происходящих друг от друга причин"<sup>8</sup>. Понятие "подчиненное" (*subaltern*), в котором можно было бы заподозрить особый смысл, означает здесь просто то, что требует от него позиция в тексте, то есть



нечто вторичное, производное. Таким образом, Кант говорит, что существуют лишь вторичные, производные причины, которые по своему смыслу с необходимостью восходят к первой и главной причине. Далее Кант устанавливает — хотя, возможно, это положение звучит не слишком убедительно, — что "ничто не происходит без достаточно определенной а priori причины"<sup>9</sup>. Здесь, очевидно, имеется в виду — и в этом заключается нерв всей аргументации, — что подчиненная причина, поскольку она требует со своей стороны дальнейшего ка. "узального толкования, поскольку она, таким образом, не само\* статочна и не является в значительной мере определенной причиной, которой была бы, если в ее отношении неминуемо не возникали бы вопросы о иных определяющих ее причинах, может выглядеть таким образом, что вопроса о ее определенности вообще не возникнет. Поэтому Кант и заключает: "Между тем закон природы состоит именно в том", — и этот закон, как полагает философ, выводится из учения о категориях<sup>10</sup> — "что ничто не происходит без достаточно определенной причины", то есть без полной определенности наличной причины. Кажется, что здесь так называемое толкование природы превращается в вакуум или что все учение о природе как о необходимости, столь беспроblemно изложенное Кантом, в одно мгновение оказывается сплошной случайностью. "Следовательно, — аргументирует Кант, — утверждение, будто всякая причинность возможна только по законам природы", то есть утверждение что "всякая причинность возможна только по законам природы" (в таком упрощенном виде это высказывание обычно понимают и в таком "слегка" искаженном виде, как правило, передают), "взятое в своей неограниченной всеобщности, противоречит само себе, и потому нельзя допустить, что причинность по законам природы есть единственная причинность"<sup>12</sup>. То есть если я принимаю это утверждение таким образом, как оно сформулировано, то вводимое им требование полноты причинной определенности по необходимости остается невыполненным, и в результате данное утверждение приходит в противоречие с самим собой. Из этого Кант выводит следствие, которым он и завершает свое доказательство тезиса: "Ввиду этого необходимо допустить причинность, благодаря которой нечто происходит таким образом,

46

что причина его не определяется в свою очередь никакой другой поедшествующей причиной по необходимым законам, иными словами, необходимо допустить *абсолютную спонтанность причин* — [способность] *само собой* начинать тот или иной ряд явлений, продолжающийся далее по законам природы, стало быть, трансцендентальную свободу, без которой" (заметьте, что Кант обосновывает здесь трансцендентальную свободу прямо из естественной причинности потому, что сама эта естественная причинность внутренне несостоятельна) "даже и в естественном ходе вещей" (в этих словах он еще раз кратко формулирует весь ход своих рассуждений) "последовательный ряд явлений на стороне причин никогда не может быть завершен"<sup>13</sup>. Здесь вы уже в полной мере видите удивительное распространение понятия причинности на свободу, смысл которого состоит в том, что свобода — это тоже причинность, причинность *sui generis*\*.

Возможно, странный и удивительный кантовский язык станет вам немного более понятен, если вы самостоятельно продумаете все эти несколько ограниченные в языковом плане формулировки, избранные самим Кантом для выражения собственных мыслей. В целом они означают не что иное, как то, что существует ряд явлений, берущих начало в самих себе и не требующих знания бесконечных условий естественной причинности. Думаю, будет хорошо, потому что это относится к принципам философского понимания, если я добавлю к сказанному следующее: Кант думал также и о том, что такие кажущиеся столь формальными логические связи, о которых говорилось выше, в действительности можно усвоить только тогда — этому правилу, кстати говоря, в особенности следовали позднейшие идеалисты, прежде всего Гегель, — когда вы не просто следуете за ходом размышлений, приводящих к определенным выводам, но когда, насколько это возможно, вы представляете отношения самих вещей, связанных данными логическими связями, которые в известном смысле выступают здесь в качестве модели этих отношений вещей. Но данные отношения, несомненно, представляют собой не что иное, как опыт переживания индивидом самого себя, попросту говоря, тот факт, что я способен испытать в отношении прежде всего самого себя (насколько это возможно в рамках всеобщего детерминизма) то, что определенные ряды следующих друг за другом в соответствии с законами естественной причинности состояний могут быть основаны мною заново посредством акта, который постольку, поскольку он объективно связан с естественной при-

чинностью, прежде всего является в противоположность ей моментом — и Кант это специально

подчеркивает — самоутверждения. Таким образом, если я снова подниму и брошу эту несчаст'-ную книгу, то она определенно упадет вниз, подчиняясь естественной причинности, которая действует в данном случае в соответствии с правилами старой доброй причинности, царящей в мироздании. Но тем, что я принимаю неразумное решение поднять эту книгу и бросить ее вниз, я вмешиваюсь в ход вещей, привнося этим во всеобщую детерминированность нечто иное;

— то, что утверждает меня самого; можно сказать, принимая решение, я кладу начало новой цепи причинно-следственных связей. То, что она, в свою очередь, снова переплетается с тотальной каузальностью условий, также не ускользает от внимания Канта, хотя он, возможно, предпочел бы этого и не замечать, я» | говорит фактически: "Это уже *signa posteriora*\*, которая касается | теории человеческой сущности в той мере, в которой характерны^;

особенности человека принадлежат также эмпирическому **ми-** | ру"<sup>14</sup>. Но в первую очередь и непосредственно для опыта в оw;

ношении самого себя этот противостоящий причинно-следственной цепи момент есть возвышение второй цепи детерминированности ;

ности, которое в рамках опыта в отношении самого себя в *ею*. идентичности со всеобщей причинно-следственной цепью либо | в его независимости от нее определяется, несомненно, целиком эмпирически<sup>15</sup>. Именно это Кант и имеет в виду в процитированном выше пассаже, и поэтому он говорит об "абсолютной спонтанности причин", хотя специально это понятие в данном месте не проясняет. Спонтанность означает здесь не что иное, как-изначальную деятельность, деятельность самоутверждающую^ для которой все прочие условия не могут быть восприняты как позитивные. Поэтому в "Критике чистого разума" спонтанность вообще обозначается прежде всего как способность производить представления и поэтому как собственно продуктивная способность сознания и тем самым, человеческого духа. Таким образом^ Кант, который, как вы можете прочитать в "Трансцендентальном учении о методе", ожидал от вербальных дефиниций не так много, как другие "приличные" философы<sup>16</sup>, вводит понятие спонтанности как весьма узкое, а именно как связанной с образованием представлений. Но оно с полным правом, потому что речь здесь идет вообще об одном из основных<sup>1</sup> моментов субъективности, можно сказать о самом основном мотиве субъективности, предполагает также и свободу, свободу духа действовать спонтанно<sup>17</sup>. Такова аргументация, которую \* вторичная забота (лат.). — Прим. перев. 48

поводит Кант против учения о всеобщей причинности в защиту своего положения о свободной причинности и, следовательно в защиту понятия свободы как основного понятия этики.

Антитезис в третьей антиномии Канта звучит следующим образом: "Нет никакой свободы, все совершается в мире Только по законам природы"<sup>18</sup>. На основании этой формулировки антитеза вы видите, что причинность как нечто противоположное свободе, и Кант — выше я уже обращал на это ваше внимание \_ это специально подчеркивает, отождествляя ее с естественной причинностью. В доказательстве к антитезису говорится следующее: "Допустим, что существует *свобода* в трансцендентальном смысле" — иными словами, то, что было получено при доказательстве тезиса — "как особый вид причинности, по которой могли бы возникать события в мире, а именно как способность безусловно начинать некоторое состояние, а стало быть, и ряд следствий его. В таком случае благодаря этой спонтанности должен безусловно начинаться не только некоторый ряд, но и определение самой этой спонтанности к созданию этого ряда Г...]"<sup>19</sup>. Мне бы хотелось пояснить, что свобода в трансцендентальном смысле означает здесь то, что с принятием положения, которое он критикует, свобода, как и причинность, становится категорией, и это означает, что свобода, то есть деятельность и вещный процесс, независимый от законов причинности, сама становится основой определения всего и в соответствии с ней организуется феноменальный мир вообще. Весь ход размышлений Канта сводится к тому, чтобы раскрыть трансцендентальный смысл используемых им понятий; проще говоря, категории, то есть основные родовые понятия моего духа, посредством которых для меня вообще становится возможным упорядоченный опыт как таковой, представляют собой на самом деле не что иное, как условия моей организации мира по определенным законам и одновременно с этим условия моего опыта восприятия этого мира как существующего по этим законам. Но если свобода — в этом состоит *nervus probandi*\* — была бы категорией, чем-то трансцендентальным, то есть превращалась бы в основное условие моего познания предметов, то это приводило бы к мысли, что противоположность законосообразности является одной из категорий, то

есть она лежит в основе этой законосообразности, и что свобода в свою очередь непременно должна являться воплощением законосообразности, а это нелепо. В этом состоит основная мысль Канта. Если вы это твердо усвоите, то тогда,

\*нерв доказательства (лат.). — Прим. перев. 49

думаю, вы сможете относительно легко понять всю цепь последующей кантовской аргументации, и в результате мы сможем быстро достичь второго уровня нашей рефлексии, о котором я говорил выше. Итак, если я приму свободу в трансцендентальном смысле, то есть свободу в качестве категории, то это, продолжает рассуждать Кант, приведет к тому, что этим безусловно начиналась бы причинность, "так что ничто не предшествует, посредством чего определилось бы это происходящее действие по постоянным законам"<sup>20</sup>. Таким образом, следует признать такой принцип, который бы не имел более ничего общего с законосообразным познанием и с царящей в природе законосообразностью вообще. "Однако всякое начало действия предполагает состояние еще не действующей причины, а динамически первое начало действия предполагает состояние, не находящееся ни в какой причинной связи с предшествующим состоянием той же самой причины, то есть никоим образом не вытекающее из него"<sup>21</sup>. Итак, эта законосообразность, которая, согласно Канту, должна была бы следовать из принципа свободы, или, по крайней мере, вводиться вместе с принципом свободы, противоречила бы самому понятию законосообразности. "Следовательно, — говорит Кант, — трансцендентальная свобода" — то есть такая, в которой сокрыто абсолютное начало всякой деятельности — "противоположна закону причинности и представляет собой такое соединение последовательных состояний действующих причин, при котором невозможно никакое единство опыта и которого, следовательно, нет ни в одном опыте; стало быть, она есть пустое порождение мысли"<sup>22</sup>. Здесь Кант, естественно, имеет в виду старые, дошедшие от схоластики и Аристотеля представления о высшем, изначально творящем принципе. Их корень кроется в учении Аристотеля об *akineton panta kinoun*, о недвижимом перводвигателе всех вещей<sup>23</sup>, который, если его принять с целью обоснования причинности, выпадал бы из причинно-следственной цепи и, таким образом, мешал бы принципу законосообразности. В этой аргументации, то есть в аргументации, приводимой в защиту антитезиса. Кант предстает как последовательный просветитель, стремящийся к тому, чтобы искоренить в философии последние пережитки схоластических, то есть в конечном счете аристотелевско-онтологических, представлений. Однако в параллельной аргументации в защиту тезиса Кант хочет добиться не чего иного, как спасения метафизического принципа. И когда я на прошлой лекции говорил вам о том, что два эти момента находятся у Канта в перманентном конфликте, то это означает, что в учении об антиномиях этот конфликт становится главной темой, достигая высшей точки в отношениях

## 50

между тезисом и антитезисом. Кант продолжает свои доводы, теперь уже целиком в духе принципов Просвещения: "Итак, нет ничего, кроме *природы*, в которой мы должны искать связь и порядок событий в мире. Свобода (независимость)" — этот момент чрезвычайно интересен, поэтому я прошу уже сейчас обратить на него самое пристальное внимание; во время последующих лекций мы займемся подробной его интерпретацией — "от законов природы есть, правда, *освобождение от принуждения*, но также и возможность *не руководствоваться* какими бы то ни было правилами"<sup>124</sup>. Иными словами, в тот момент, когда я ввожу принцип свободы в позитивном смысле, когда я избавляюсь от насилия, вызываемого к жизни категориальной системой всеобщей причинности, то за этим на самом деле стоит желание превратить природу в хаос, против чего направлено главное устремление "Критики чистого разума". "В самом деле, нельзя утверждать, что в причинности обычного хода вещей законы свободы заменяют законы природы, так как, если бы свобода определялась законами, она была бы уже не свободой, а только природой. Следовательно, природа и трансцендентальная свобода, — формулирует Кант, прибегая к крайностям, — отличаются друг от друга как закономерность и отсутствие ее. Из них первая", — а именно закономерность — "правда, возлагает на рассудок трудную задачу искать происхождение событий в ряду причин все глубже и глубже, так как их причинность всегда обусловлена", — иными словами, она всегда ведет к новым причинам — "но в награду она обещает полное и законосообразное единство опыта. Ложный же блеск свободы" — здесь в Канте снова говорит детерминист эпохи Просвещения — "обещает, правда, пылливому рассудку дойти до конечного звена в цепи причин", — так, метафизика манит человека познать абсолют и в нем обрести успокоение, — "приводя его к безусловной причинности,

начинающей действовать сама собой, но так как она сама слепа" ("слепа" означает здесь то, что эта безусловная причинность совершенно не может вписаться в закономерные связи познания), "то она обрывает руководящую нить правил, без которой невозможен полностью связный опыт"<sup>25</sup>, иными словами, опыт предоставлен случаю. Полагаю, что после моих объяснений вам все стало понятно, поэтому в следующий раз мы можем вполне переходить к анализу проблем, которые ставит перед нами рассмотренный кантовский текст.

## Лекция 5

28. 5. 1963

Уважаемые дамы и господа!

Я все еще нахожусь в стадии выздоровления<sup>1</sup>. Однако мне хотелось бы, чтобы лекции сегодня и в четверг не пропали, так как семестр и без того слишком короткий, да и к тому же много занятий уже было отменено. Я прошу вас о снисходительности, так как испытываю некоторые проблемы с дикцией вследствие того, что перенес болезнь гортани, и поэтому мне несколько трудно говорить.

Но, уважаемые дамы и господа, вернемся к рассмотрению третьей антиномии. Вначале мне бы хотелось вновь вернуться к нити нашего рассуждения, прерванного в конце прошлой лекции. Основная мысль проанализированной нами главы кантовской "Критики чистого разума" предстает довольно убедительной, я бы даже сказал, относительно простой: если принять существование последней и абсолютной причины, то это будет противоречить заключенному в понятии причинности требованию ее универсальности. Таким образом, это означает, что произвольно разрушается причинная цепь и ставится под сомнение даже сам принцип причинности, заключающийся в том, что для всего, что вообще может быть дано, должна существовать непосредственная и дальнейшая причина, потому что только так универсальность причинных связей может существовать в качестве закономерных взаимосвязей опыта. Не случайно поэтому, что если что-либо выпадает из этих всеобщих и закономерных взаимоотношений, то провозглашенная Кантом в качестве божественного или, скорее, человеческого миропорядка законосообразность становится проблематичной и представление о некоем упорядоченном опыте, так сказать, вконец расстраивается. И если необходимо прямо теперь определить один из главных мотивов "Критики чистого разума", который обычно вообще не замечают либо определяют неправильно, — хотя для оснований кантовской философии морали это чрезвычайно важный мотив, — то им будет "страх перед хаосом"<sup>2</sup>. Не следует недооценивать

52

того стремления философа, в соответствии с которым недопустимо чтобы из-за чего-либо разрушалась закономерная тотальная взаимосвязь. В противном случае, если не принимать существование последней причины, то тогда нет никакой совершенной причинности, но есть лишь, как, если вы помните, ее определяет в соответствующем месте Кант, "подчиненная", то есть производная причинность; но если нарушается принцип, согласно которому ничто вообще не происходит без достаточного основания, то тогда исчезает и повод допытываться о последней причине. В обоих случаях причина ошибки кроется в том, что сам принцип причинности является неудовлетворительным. В первом случае потому, что в этом принципе, с одной стороны, заключено требование универсальности — но последняя и абсолютная причина не может быть найдена даже при условии, что в противном случае нарушится универсальность, — тогда как, с другой стороны, если не признать существование подобной абсолютной причины, то ни для чего не может быть найдено не только подходящего, но даже и вторичного основания, и понятие причинности будет бессодержательным. Таким образом, этот момент чрезвычайно важен; я придаю ему особую значимость и хотел бы специально подчеркнуть — впрочем, вам все это рассуждение может показаться сплошной формалистикой и пустым сотрясанием воздуха, но, поверьте, у меня есть достаточно оснований, чтобы говорить так, — что речь здесь, как вы видите, идет о том, что само рассматриваемое противоречие, как это недвусмысленно демонстрирует Кант попыткой его разрешения, представляет собой не просто противоречие, возникающее вследствие неправильного использования нами понятия причинности, но является скорее противоречием, вытекающим из того, что сами вещи по своему внутреннему смыслу необходимым образом находятся в состоянии такого противоречия<sup>3</sup>. Именно под этим углом зрения я и пытаюсь продемонстрировать вам еще раз общий

ход доказательства Кантом как тезиса, так и антитезиса, потому что в обоих случаях, то есть как в доказательстве тезиса, так и в доказательстве антитезиса, в итоге разрушается принцип причинности. Я вовсе не пытаюсь обвинять в этом Канта, так как он сам, хотя сознательно и не высказывается об этом прямо, следует тому методу, который я вам подробно описал. Иными словами, метод Канта состоит в том, что в обоих случаях его доказательство приходит в противоречие с самим смыслом принципа причинности и что, как это недвусмысленно демонстрирует философ, в обоих случаях этот принцип причинности откровенно им попирается. Совершенно неважно, приводит ли доказательство к бесконечному ряду причин и таким образом к отказу от признания

53

конечной причины, или же оно отказывается от бесконечной причинно-следственной цепи, которую произвольно обрывает, — в любом случае гипостазирование как абсолютной причины, так и абсолютно бесконечного ряда причин приводит к рассмотренному противоречию.

Сам Кант полагал — и это для него ключевой момент, — что в действительности речь здесь идет не о принципиальном противоречии, а лишь о неправильном применении разума, то есть о том, что мы распространяем причинность за пределы возможного опыта и что если мы отдадим себе в этом отчет и не будем стремиться к невозможному, то никогда не придем к антиномиям. Вообще-то, Кант демонстрирует здесь манеру мышления, впоследствии доведенную до совершенства позитивизмом, который был убежден в следующем: когда вы ставите перед познанием столь несоразмерные задачи, то неизбежно сталкиваетесь с неразрешимыми трудностями; оставьте свои притязания и начните все сначала, причем лучше всего с самых простых и очевидных вещей, и относитесь впредь к духовным вещам как чиновники, которые не должны заниматься тем, что выходит за пределы их служебных обязанностей, — только так вы избежите неприятностей. Но если верно то, о чем я говорил выше и что, хотелось бы надеяться, лежит в основе кантовской интерпретации, а именно, что эти антиномии в действительности вытекают из того, что само применение — возможное применение — категории причинности приходит в противоречие с их смыслом, то тогда окажется, что вполне удобное объяснение возникновения противоречия, которым в данном случае ограничивается Кант и которое помогает ему удержаться в рамках рассматриваемого вопроса, словно призывая: "Оставайся на месте и довольствуйся тем, что есть", — на самом деле противоречит его же собственному глубокому взгляду на проблему<sup>4</sup>. Важнейшей опорой, которую находит данная интерпретация в самом кантовском тексте, является та, что Кант, подчиняясь, так сказать, требованиям истины, как это для него характерно, постоянно повторяет, что разум необходимо приходит к подобным противоречиям. Кроме того, у Канта есть одно написанное позже место, из которого вырастает вся его практическая философия, то есть вся его "Критика практического разума", где говорится о том, что необходимое требование бесконечности, в которую входит в том числе и умопостигаемая сфера, отождествляется со сферой практического<sup>5</sup>. Таким образом, Кант раздвинул данную проблему до самых, границ сознания, хотя, руководствуясь, так сказать, архитектурными требованиями чистого разделения общих сфер теоретического и практического разума, он и не сделал из этого

54

никаких выводов. В итоге, вместо того чтобы подвергнуть рефлексии само это противоречие и вывести из этого необходимые следствия, Кант всегда продолжал рассматривать его как противоречие между двумя независимыми друг от друга сферами. Это различие между методом, распределяющим это противоречие как бы *departemental*\* между двумя различными сферами, и методом, который выдвигает на первый план сами противоречия и через это выдвижение отыскивает противоречия в самих вещах, на самом деле представляет собой не что иное, как противоречие между традиционным мышлением — или, как называл его Гегель, рефлексивным мышлением — и подлинно диалектическим мышлением. И когда вы сами удостоверитесь в том, что я вам пытался доказать, вам это станет совершенно ясно. У Канта, таким образом, речь идет не о чем ином, как о конфронтации строгого содержания понятия причинности или, лучше было бы сказать, требования, содержащегося в этом понятии причинности, со следствиями из этого понятия. И поскольку обе стороны с необходимостью вовлечены в конфликт, то именно здесь и возникает диалектический момент. Кант говорит: "Эта диалектика основана на ошибке"<sup>6</sup>. Гегель по этому поводу сказал бы, наверное, следующее: "Если эта диалектика, эта борьба противоположностей, являет себя как неизбежное, как это предполагает смысл кантовского доказательства, то речь здесь идет отнюдь не об ошибке, но о глубоко необходимом противоречии"<sup>7</sup>. Это означает, что само противоречие, как в реальности, так и в раз-

вители нашего знания, обладает у него совершенно иным достоинством, нежели у Канта, который совершенно в духе традиционной логики наивно говорит о том, что "там, где есть противоречие, там кроется ошибка"<sup>8</sup>, — словно мы знаем наверняка, что мир а priori организован столь же непротиворечиво, как и замкнутая логическая система, которую мы однажды напялили на этот чрезвычайно хаотичный и противоречивый мир в целях научного господства над ним.

Уважаемые дамы и господа, мне бы хотелось обратить ваше внимание еще на один важный момент, а именно на тот, что Кант оказался здесь на пороге еще одной проблемы, о чем он, похоже, догадывался, которую можно, по-видимому, обозначить как проблему "первой философии" (*prima philosophia*), или лучше как проблему "первого" в собственном смысле. Ибо уже то, что, как показывает Кант, и принятие абсолютной первопричины ведет к противоречию, и, наоборот, отказ от ее принятия не решает проблемы, наводит на мысль, что подобное понятие абсолютно

\* по разным департаментам (*фр.*) — *Прим. перев.* 55

первого в самом себе таит большие сложности. Однако и здесь Кант до конца остается картезианцем: подобно Декарту, в поисках чего-нибудь абсолютно достоверного он приходит к выводу о существовании второго начала — свободы<sup>9</sup>, за которое он хватается и из которого выводит все остальное, и в первую очередь следствие, которое дает о себе знать в учении об антиномиях, а именно то, что сам вопрос об абсолютно первом является ложным вопросом<sup>10</sup>. Вы видите, что здесь, в вопросе о началах практической философии, снова дает о себе знать двойственный характер кантовской философии: с одной стороны, в результате своего скрупулезного анализа Кант приходит к тому, что абсолютизация первого — будь это абсолютизация категории причинности как таковой либо категории свободы как таковой, предшествующей первой, — непременно приводит к неразрешимым противоречиям; с другой стороны, он настаивает на необходимости принятия идеи абсолютного первоначала<sup>11</sup>. Кант делает это потому, что для практической философии крайне важно утвердить, помимо мира внешнего насилия, свободу в качестве закона *sui generis*\*, которая в смысле примата практического разума над теоретическим должна вообще находиться в начале всего. Чтобы вы скорее это поняли, скажу, что в философской системе Канта в общем уже господствует тот же самый принцип, который затем стал главным для Фихте, а именно, что практический разум, то есть деятельность человека, имеет перед теоретическим разумом безусловный приоритет. Кант оказывается здесь вообще в довольно затруднительной ситуации, напоминающей ту, в которой впоследствии оказался Гегель: с одной стороны, он с предельной последовательностью развивает начала своей философии, вплоть до того, что само понятие первоначала оказывается у него антиномическим; с другой стороны, он утверждает необходимость идеи первоначала и поэтому всячески противится дальнейшему развитию своего учения об антиномиях. Те из вас, кто интересуется Гегелем, легко обнаружат, что это противоречие, которое невозможно подчинить логике, но можно лишь просто признать, у него также сохраняет свою силу: несмотря на всю диалектику, у Гегеля превыше всего — по аналогии с Кантом — стоит своего рода абсолютное первоначало, а именно бесконечный в самом себе субъект, Абсолютный Дух<sup>12</sup>. Данному противоречию вполне можно было бы придать более обобщенный смысл: если бы это *первоначало* было дано как момент непосредственного, причем только лишь как *момент* (ибо возникающее по причине, становящееся всегда опосредова-

\* своего рода (*лат.*) — *Прим. перев.* 56

но\* поэтому и *causa* опосредована, так как *causa* всегда есть поистине причина того, что является ее следствием, а не чего-то самодостаточного), то этот момент непосредственности, или первого из данного, не мог бы быть определен в качестве некоей абсолютной и позитивной непосредственности. И это диалектическое следствие, как видите, также выводится из кантовского учения об антиномиях.

Но даже если вы примете во внимание все те положения, которые я так стремился извлечь из учения об антиномиях, то и тогда останется довольно много нерешенных проблем. И в первую очередь они вырастают из отношений между собой крайне дискуссионных, но важных для Канта понятий причинности, закона и свободы. Думаю, большинство из вас уже давно и справедливо обратили внимание на все эти сложности, которые я имею в виду и которые действительно нетрудно заметить в специфическом языке Канта, где говорится о некоей особой причинности, а именно о свободной причинности, о причинности-из-свободы, в то время как, согласно общераспространенным представлениям, связанным с этими двумя понятиями, всякая причинность, то есть строгая закономерная причинно-следственная детерминированность, должна являться полной противополо-

ложностью всему, что мы связываем со словом "свобода". В самом деле, то, как соотносятся друг с другом понятия закона (закономерной причинности) и свободы, представляет собой *punctum saliens*\* — и не только кантовской, но и вообще всякой философии морали. В первую очередь — чтобы вы не думали, что в учении Канта в отношении понятий "свобода", "закон" и "причинность" царит полный произвол, — следует помнить о том, что у Канта понятие "причинность" имеет чрезвычайно широкий смысл. В этой связи важным представляется обращение к проблеме детерминизма в современных естественных науках. Так, в процессе ряда естественно-научных дискуссий, например в спорах о теории относительности Эйнштейна или при обсуждении проблем квантовой теории, стало принято обращаться к Канту, к кантовскому понятию о причинности, к кантовскому учению о причинности, всегда понимаемому слишком узко. Однако понятие причинности у Канта имеет чрезвычайно широкий смысл. Это означает, что оно имеет чрезвычайно формальный характер. Думаю, Эрнст Кассирер в своем известном анализе теории относительности Эйнштейна был совершенно прав, когда говорил о том, что именно благодаря формальному характеру в кантовской философии есть место даже для теории относитель-

\* ключевой момент (*лат.*). — *Прим. перев.* 57

ности<sup>13</sup>. Возможно, вы помните процитированную выше формулировку Канта: *"Все, что происходит, предполагает предшествующее состояние, за которым оно неизбежно следует согласно правилу"*<sup>14</sup>. Это "неизбежно следует согласно правилу" может означать здесь лишь то, что вытекает из всеобщего закона, согласно которому если имеется в наличии состояние или событие *A*, то из него неизбежно должно следовать состояние *B*. Однако Кант был первым, кто прибавил к этому следующее (и здесь **мы** имеем дело с собственно кантовским вкладом в представление о всеобщей закономерности): если что-либо совершается не по правилу, то есть если из *A* следует не *B*, а что-то иное, то нам нужно постараться найти более общий закон, который и объяснит нам, почему известное правило в данном случае не срабатывает.

С этим понятием причинности — и здесь я апеллирую к вашему, так сказать, наивному, не испорченному философией сознанию — связана формальность особого рода. Этот момент формальности я понимаю отнюдь не в критическом или полемическом по отношению к Канту ключе; напротив, он представляет собой устремленность, которой пронизана "Критика чистого разума" и которую необходимо понять всякому, кто хочет понять кантовскую философию. Кант выступал против рационализма в духе Лейбница и Вольфа потому, что он крайне критически относился к их принципу внутренней причинности, то есть причинности исключительно исходя из вещей-в-себе или объектов-в-себе, независимо от субъекта, определяющего их причинную закономерность. Наиболее резко он полемизирует непосредственно с утверждениями о возможности познания внутренней-сущности объектов и их внутренней детерминированности в главе "Об амфиболии рефлексивных понятий"<sup>15</sup>. И если вы также вспомните об одном из главных тезисов кантовской философии, который всем вам хорошо известен и не требует от вас мышления в динамических категориях, а именно что вещи-в-себе непознаваемы и непроницаемы (мы способны составить о них некоторое впечатление лишь с помощью нашего категориального аппарата и органов чувств, так что мы изучаем эти объекты как бы извне, образуя в своем сознании целостное о них представление, но не проникая внутрь них), то вам сразу станет ясно, почему Кант был противником того представления, что причинность или динамику вещей можно понять, исходя из них самих. По-видимому, теперь нам следует направить свою рефлексию непосредственно на это кантовское определение объекта познания как того, что конституируется в первую очередь нами самими, чтобы не допускать в дальнейшем даже малейшей возможности приписывать объектам, которые мы сами продуцируем и о внутреннем содержании

которых нам на самом деле ничего неизвестно, какие-либо внутренние качества, как это имело место в предшествовавшей Канту рационалистической философии. Однако такой кантовский формализм в некоторых своих моментах представляется неудовлетворительным, так как в систему подобной совершенно формальной взаимосвязи по правилам можно включить все, что угодно, но это абсолютно противоречит тому, что ранее понималось под причинностью. Поэтому для философского мышления будет совсем неплохо, если в дальнейшем понятиях, о которых здесь идет речь, придавался бы смысл, заданный их собственной системой определенных значений, отличных от тех, какими они обладают в обыденном языке и которые в известной степени имеются в виду всегда, когда прибегают к данным понятиям. Исходя из смысла подобной взаимосвязи по правилам, даже принятую сегодня в квантовой

механике статистическую закономерность

— вместо последовательной смены состояний по правилам

— можно легко подвести под понятие кантовской причинности, как и все прочие виды причинности<sup>16</sup>. Это представляется вполне естественным, если мы откажемся от всех своих прежних представлений о причинности, связанных с теми или иными конкретными ее проявлениями. Ответ, который по данному вопросу дает прогрессивная наука, сводится к тому, что наше обыденное сознание в своем представлении о причинности до сих пор продолжает оставаться мифологическим, что оно значительно отстает от развития научной критики и оперирует вещами посредством анимистического в своей основе представления о внутренней одушевленности и внутренней детерминированности объектов, представления, от которого, если его пропустить через сито понятий критической теории познания, не остается и следа. Так называемая формальность причины, которую вместе с Кантом признает вся позднейшая позитивистская наука, прежде всего позитивизм вообще, и теория, которая у позитивистов, как и у Юма, развита в гораздо большей степени, нежели у Канта, состоит в том, что причинность не заключена в самих ве-щах-в-себе, но представляет собой принцип упорядочения, в соответствии с которым субъект соединяет друг с другом различные состояния, вытекающие одно из другого<sup>17</sup>. Таким образом, причинность не имеет ничего общего с прояснением мотивации, которое стремится понять следующие друг за другом состояния, исходя из их внутренней детерминированности, на основе якобы присущего нам внутреннего смысла, в котором субъект и объект, то есть наш опыт переживания самих себя и мы сами как те, кто переживает этот опыт, полностью совпадают либо должны совпадать друг с другом, так что любая проблема противополож-

59

ности между внутренним содержанием и внешней формой здесь просто не может иметь места. Вследствие этого — и именно в этом следует искать главный мотив, из которого выросла критика Канта Шопенгауэром<sup>18</sup>, — возникло представление об особом виде причинности, совершенно не замеченном Кантом, а именно внутренне обусловленной причинности, определяющей внутреннюю мотивацию<sup>19</sup>. Однако — именно поэтому я и придаю такую важность удивительной широте кантовского понятия причинности — это понятие причинности, то есть следования одного состояния из другого в соответствии с правилом, изменяется у Канта настолько, что, хотя в смысле естественно-научной закономерности здесь уже невозможно помыслить о каком-либо совпадении внутреннего и внешнего, в нем остается место и для того, что можно было бы назвать мотивацией, то есть для самоочевидности или непосредственной явленности того, почему одно из состояний должно непременно следовать из другого. О том, почему это так. Кант, к сожалению, подробно не размышляет, однако он выводит из данного представления о причинности одно следствие, согласно которому существуют определенные возможности причинности — говоря естественно-научным языком, их можно было бы назвать особыми случаями причинности, — при которых тот вид формальности, о котором я вам говорил, отсутствует, но имеет место такая причинность, при которой мы сами внутри нашего живого сознания образуем абсолютное начало причинно-следственного ряда. Кант думал здесь не о чем другом — подробно он об этом не пишет, но, несомненно, он имеет в виду именно это, — как об элементарной реальности принятия человеком какого-либо решения<sup>20</sup>. Напомню вам о несчастной книге, которую я уронил на этот стол: тем, что я сам, исходя из своих желаний, соединил в единый процесс два различных состояния этой книги, я послужил началом новой причинно-следственной цепи, которая, если исключить из нее в качестве начала меня, прервется. Я говорю об этом крайне осторожно<sup>21</sup>, потому что в этой крайне сложной и туманной области Кант, и не без оснований, в конце концов пришел к совершенно противоположному тому, что ясно и недвусмысленно замыслил вначале, так как его первоначальный замысел был на грани возможного. Итак, Кант, очевидно, признавал, что в рамках всеобщей причинности существует момент, где дает о себе знать субъект, исходя из самого себя определяющий первоначальные условия, в соответствии с которыми далее развивается некий причинно-следственный ряд; кроме того. Кант полагал, что в сфере практики, практической деятельности, речь всегда идет только о моменте, из которого вытекает новая причинно-следственная

60

цепь и что поэтому на практике, а именно в сфере мотивированного человеческого поведения, мы постоянно имеем дело с исключительными ситуациями. И тем не менее Кант, несмотря на свою исключительную корректность и проницательность в данном вопросе, упустил из виду проблему,



которая у всех вас теперь на устах, а именно что возникающая из свободы связь, как я определил ее выше в соответствующем месте, ведет в дальнейшем к причинной зависимости. Иными словами, если использовать наш дурацкий пример с книгой, когда я бросаю эту книгу, то это конечно, является результатом моего свободного решения, однако предполагает целый ряд дальнейших условий, на основании которых осуществляется это мое решение. Например, я вижу, что мне необходимо как-то продемонстрировать вам этот феномен так называемого свободного действия, но под рукой у меня не оказывается ничего, кроме этой злополучной книги, которую я и решаю бросить, и это в дальнейшем помогает нам объяснить все другие вещи, которые то ли обязательно, то ли бог знает почему, последуют за падением книги. Этим я хочу сказать, что то, что я уронил книгу, особым образом связывает в единую цепь множество других, больших и малых, вещей.

Кант ничего из сказанного не отрицает. У него есть одно место (к анализу которого мы еще обратимся), где он допускает, что всеобщая детерминированность с необходимостью должна предоставлять место так называемому свободному действию<sup>22</sup>. Однако Кант рассматривает эту проблему, как и целый ряд иных проблем, поставленных аналогичным образом в других частях его философии, если прибегнуть к позднейшей терминологии, феноменологически. Это означает, что он не стремится к тому, чтобы определить конечную, абсолютную сущность данного свободного действия — в этом, если угодно, воплощается в том числе и его тяга к внешней форме, — но вместо этого лишь хочет понять свой опыт в данный конкретный момент. *Теперь я могу бросить некую вещь*, и это несколько иное, чем, скажем, когда я открываю кран, потому что в последнем случае мне заранее известно, что если я открою кран, то потечет вода, и она будет течь всякий раз, когда кран открыт: моя возможность бросить теперь какую-то вещь является в первую очередь непосредственно данным мне фактом. И точно так же, если говорить об абсолютном местоположении двух событий в рамках тотальной или универсальной причинности, то и в данном случае различие между ними будет заключаться в непосредственном опыте их переживания. У Канта обнаруживается не только своего рода систематический мотив конструировать из определенных моментов единства как можно более непрерывные взаимосвязи, но

61

хаотическому началу в природе. Но если закон носит всеобщий характер, то всякая возможность сверхприродного исключается;

это означает, что человек является лишь частью той слепой природы, из рамок которой он не в состоянии выйти. Разум, таким образом, требует наличия в себе самой причинной закономерности, так как он в состоянии противостоять слепому и аморфному в природе лишь как закономерности, которая, в свою очередь, требует наличия свободы, так как свобода — это единственно возможная противоположность природно-аморфно-му. Это двойная сложность, состоящая в том, что в сфере человеческой жизни имеет место как абсолютная закономерность, так и абсолютная свобода, и лежит в основании того, почему Кант в конце концов пришел к своей парадоксальной конструкции свободной причинности<sup>24</sup>. Благодарю за внимание.

## Лекция 6

30. 5. 1963

Уважаемые дамы и господа!

Вначале я должен предупредить вас о том, что наши лекции прерываются на четырнадцать дней в связи с моим участием в "Европейской конференции" в Вене<sup>1</sup>. Следующий затем четверг также выпадает из-за праздника Тела Христова, так что сегодня мы расстаемся с вами на целых три недели<sup>2</sup>.

Сперва мне хотелось бы кратко подытожить то, что я, возможно несколько торопливо, высказал в конце прошлой лекции, а затем перейти к главной теме сегодняшней встречи, которую я хотел бы посвятить целиком вопросу о взаимоотношении у Канта теоретической и практической философии, прибегнув для этого непосредственно к интерпретации кантовского текста. В первую очередь мне следовало бы напомнить вам о том, что проблема, которую мы так подробно рассматриваем в связи с кантовским учением об антиномиях, обусловлена тем, что сама философия Канта имеет двойственный характер. Критическому моменту, то есть ликвидации догматических представлений, которые обычно принимаются как таковые и которые Кант преодолевает путем отсылки к конститутивной субъективности — при этом он также определяет и границы, устанавливающие, что познание, которое наивное сознание рассматривало как познание вещей-в-себе, в действительности берет начало в

самой субъективности и поэтому не может быть связано непосредственно с познанием бытия, — этому устремлению у Канта противостоит другое, не менее важное, смысл которого состоит не в том, что с помощью своего субъективного анализа философ стремится оправдать объективный характер познания, а в том, что он хочет подтвердить реальность существования в сфере умопостигаемого (что означает у Канта в сфере морального или в сфере свободы), того, что он называет онтологией и что в наши дни снова принято обозначать этим понятием. Этот двойственный характер объясняет мотивы, по которым Кант отвел проблеме свободы столь странное место. Когда говорят, что учение о причинности и свободе представлено в "Критике чистого разума" антиномич-

3 Т. В. Адорно  
Т. В. Адорно  
65

но, то этим констатируется не все, так как в такой формулировке совершенно не остается места для результатов анализа третьей антиномии: в каком-то ином случае об этом можно было бы гадать, но в "Критике чистого разума" говорится совершенно определенно, что вопрос о свободе и причинной обусловленности является урезанным, ограниченным вопросом, то есть когда я во- а обще об этом спрашиваю, то сразу допускаю ошибку, за пределы которой потом никак не могу выйти. Следствием этого будет как раз то, что если я откажусь от постановки данного вопроса, то останусь в эмпирической сфере, в которой царствует причинность, так и то, что в отношении самой причинности мне не следует утверждать, будто бы, она имеет силу только в сфере вещей-в-себе. Однако окончательное решение в "Критике чистой И разума", во всяком случае в учении об антиномиях, то есть в смысле теоретического применения разума. Кант делает в пользу?| за причинности, с учетом тех ограничений, о которых мы говорим ли выше<sup>3</sup>. Но у решения данного вопроса есть и другая сторона»<sup>1</sup> — онтологическая, или, как ее следовало бы также назвать спасительная либо оправдательная сторона, которая сводит к нулю всеобщий скепсис последовательного номинализма, — поставленная в учении, которое не раскрывается в положениях антиномиях и смысл которого заключается в том, что сфера морального как принципиально отличная от сферы познания;

в позитивном плане представляет собой сферу свободы, или, об этом пишет сам Кант, "в моральной сфере свобода является фактом опыта"<sup>4</sup>. О том, какой смысл следует вкладывать в тезис об опыте свободы, я подробно говорил на прошлой лекции когда обсуждал понятие мотивации и двойственный характер понятия "закон". Однако и то, что я скажу ниже, можно так вполне рассматривать как смысл учения, сформулирована! в третьей антиномии, то есть в антиномии причинности и свободы. Если, с одной стороны, причинность господствует абсолютно, но, иначе говоря, если не существует ничего, кроме закона причинности, то тогда возлагаемый людьми на вещи-в-себе, о которых им на самом деле ничего не известно, закономерный порядок, который необходим для господства как над внешне для человека, так и над его собственной внутренней природой! превращается в абсолютный. Этому абсолюту приписывается<sup>1</sup> тот же самый слепой формальный характер, который, как я продемонстрировал вам прошлый раз со ссылкой на Канта вообще соответствует естественной причинности и познанию посредством категорий. Господство над природой — можно бы>\* бы сказать: слепое господство самой природы — превращается тем самым в абсолют<sup>5</sup>. Но, с другой стороны, если бы

66

существовало ничего иного, кроме свободы (как бы сказал Кант, "свободы, ничем не определяемой"), то есть не подчиненной никакому закону, в соответствии с которым конституируются отношения между явлениями, то тогда эта свобода, полностью избавившаяся от какого-либо момента закономерности, стала бы откатом к чисто природным отношениям, падением в полный произвола природный хаос. Любопытно, что в критике последствий вытекающих из учения об абсолютной свободе. Кант справедливо использует для обозначения такой возможности выражение "слепая"<sup>6</sup>, хотя обычно он употребляет его для описания прямо противоположного состояния, а именно когда господствует абсолютная причинность. Философия Канта в целом ориентирована против обеих крайностей, то есть как против абсолютизации механистического принципа — критике подобной абсолютизации механистического принципа посвящена главным образом его "Критика способности суждения", — так и против всего аморфного, случайного, произвольного, против чего Кант, ни минуты не колеблясь, выдвигает то положение, что единство, с необходимостью обнаруживаемое в нашем разуме, следует приписать самим вещам-в-себе, так как вещи-в-себе в действительности не могут

быть хаотичными, пребывающими в состоянии полной слепоты и дезорганизованное™. Вопрос, что диктуемое организацией разумного логоса мира единство обязательно должно являться определением самого мира, мне бы не хотелось сейчас затрагивать. В любом случае мне представляется, что именно в этом месте кантовская философия обнаруживает свой решающий промах, сыгравший позднее столь заметную роль в развитии всей философии после Канта, а именно что категория абсолютного единства в ней гипостазируется и приписывается абсолюту. Против этого резко выступали наиболее значительные и самостоятельно мыслящие из немецких идеалистов — прежде всего я имею в виду позицию, характеризующую так называемую философскую составляющую мышления Гёльдерлина; они интерпретировали идею абсолютизации единого и единства таким образом, что подлинное единство на самом деле представляет собой примирение со многим, а не является некой идентичностью, утверждающей себя в том, что она подавляет все, на что распространяется<sup>7</sup>. Этот поворот мысли несомненно представляет исключительно важное значение для философии морали, так как он преодолевает границы мышления Канта и Фихте, согласно которым все действительное является лишь сырьем для воплощения в реальности единства чистого человеческого разума. Однако здесь мне бы хотелось ограничиться лишь упоминанием этого важного для философии морали момента.

67

Вообще, кантовская конструкция — это вы, возможно, уже поняли — представляет собой *terminus ad quem\**, и это означает,;

что все учение об антиномиях предназначено лишь для того, чтобы свести воедино, с одной стороны, момент закономерности и единства, а с другой — момент свободы. Исходя из этой в свое время крайне противоречивой позиции, то есть тезиса, который, еще следует доказать, объясняются и противоречия, к которым приводит учение о свободе и причинности; но именно здесь Кант предстает во всем своем великолепии, так как он не налагает на эти противоречия абсолютно никаких ограничений. То, что такая диалектика на самом деле отнюдь не является диалектикой, правильно применяемого разума, но отражает реальное положение вещей, демонстрирует сам Кант в одной из заключительных глав "Критики чистого разума", к подробному анализу которой мне бы хотелось теперь обратиться еще и потому, что ее фундаментальное значение для оснований кантовской философии **мо**»;

рали, как мне кажется, еще не оценено в полной мере. Речь идет об одном месте в "Трансцендентальном учении о методе", точнее в главе "Канон чистого разума", в разделе, на который редко обращают внимание и который называется "О конечной цели чистого применения нашего разума". Это учение о конечной цели чистого разума является решающим наряду с учением о протеевой природе и познании этого противоречия, анализу которого мы посвятили последние занятия, потому что конечной целью чистого применения нашего разума объявляется практика, деятельность, а не теоретическое познание, или, как его в данном разделе постоянно называет Кант, "спекуляция"<sup>8</sup>. И здесь возникает моя большая странность и самое большое противоречие, вытекающее из учения об антиномиях, а именно, что, исходя из учения об антиномиях, триумфатором, так сказать, оказывается причина, так как в области опыта мы можем мыслить лишь каузально — и если мы выходим за границы опыта, то (неважно признаем мы причинность или отрицаем ее) мы сталкиваемся с неразрешимыми антиномиями, — тогда как с точки зрения примата практики, развивая победные аналогии, триумф определенно празднует свобода. Таким образом, можно сказать, что в то время как Кант критикует антиномии чистого разума, сама необходимость этих антиномий в его теории связана с тем, чтобы прийти в своей философии к следующему выводу: в области теории значима лишь причинность, а в практической области —

— лишь свобода; при этом само это противоречие, как и его разрешение, ничего не значит. Так что сперва успешно разрешен<sup>11</sup>

\* конечный пункт (лат.). — Прим. перев. 68

ые антиномии представляются впоследствии Канту лишь неправильным применением нашего разума. Его последнее слово в этом вопросе сводится к тому, что в структуре обеих главных систем философии, именно в теоретической и практической философии, одновременно дают о себе знать как одна, так и другая стороны данных антиномий.

Теперь позвольте мне после этих предварительных замечаний непосредственно перейти к анализу указанной главы "Трансцендентального учения о методе". В первую очередь поговорим о "конечной цели применения нашего разума". Кант говорит по этому поводу следующее: "Сама природа разума

побуждает его выйти за пределы своего эмпирического применения, в своем чистом применении отважиться дойти до самых крайних пределов всякого познания посредством одних лишь идей и обрести покой, лишь замкнув круг в некотором самостоятельно существующем систематическом целом". Читая у Канта о "самой природе разума", следует иметь в виду, что, хотя Кант и заимствовал понятие природы у XVIII в. и в первую очередь у Руссо, речь здесь идет о таком понимании природы, которое не имеет ничего общего с чисто психологическим толкованием, так как наша природа у Канта в сравнении с предшествующими натуралистами "изменилась" настолько, что мы можем возводить свой разум непосредственно к абсолюту; поэтому под "природой" в данном случае следует понимать то, что разум по своей сущности стремится выйти за пределы всякого возможного опыта. Эта мысль, уважаемые дамы и господа, в действительности необыкновенно глубоко аргументирована и чрезвычайно убедительна. Как вы помните, анализ третьей антиномии привел нас к тому, что процесс, ведущий в бесконечное, на самом деле ограничен. На деле получается, что Кант порой, попросту говоря, как бы не хочет растрчивать себя на эти проблемы, словно бы он — по своей склонности к буржуазной бережливости, граничащей со скупостью, — постоянно приказывает разуму: "Оставайся на месте и довольствуйся тем, что есть" или: "Не веди себя расточительно, а то наделаешь долгов, по которым не сможешь рассчитаться и станешь банкротом". Это ограничительное начало объективно является неудовлетворительным потому, что пытается с помощью силы управлять разумом, то есть потому, что сдерживание разума на самом деле противоречит требованиям разума, которых оно не в состоянии заглушить и внешние формы проявления которых оно не в состоянии отменить, то есть потому, что разум имеет своим коррелятом идею истины. Разум

это концентрированное воплощение сознания, ориентированного на истину; так его тоже можно было бы определить. И если

69

вы тормозите, ограничиваете, сдерживаете разум, говоря ему;» "Ты должен отказаться от того, что является твоей подлинной | идеей, то есть от истины", — то тогда разум, исходя из собственной рассудочности, так сказать, чтобы иметь смысл, калечит самого себя, отсекая от себя то, чем он должен жить по своему определению и предназначению. Именно это как нельзя лучше демонстрирует нам учение об антиномиях: если оно в конце концов оказывается неудовлетворительным и Кант в итоге обращается к размышлениям, на которых в данный момент сконцентрировано наше внимание, то в основе этого лежит не что иное, как осознание того, что подобное произвольное ограничение разума,<sup>5</sup> подобная блокировка истины<sup>10</sup> в действительности совершенно не соответствует понятию разума, подразумевающего присутствие;

в себе в качестве абсолюта идеи истины. Именно поэтому, уважаемые дамы и господа, нам, как мне кажется, следует чрезвычайно внимательно относиться к таким часто повторяющимся у Канта формулировкам, как "сама природа разума" или "противоречие в которых развивается разум". Это означает, что прерывав процесс деятельности разума, которого в действительности творит Кант, настолько же мало соответствует природе разума, насколько ей противоречит бесконечное его развитие, привод к неразрешимым противоречиям, что Кант доказывает неубедительно. Думаю, лишь тогда, когда мы станем размышлять об обеих сторонах проблемы антиномий, мы сможем правильно понять, о чем вообще идет речь в учении о них.

В рассматриваемой главе в тех случаях, когда речь о теоретическом интересе разума. Кант в действительности :

речь о "спекулятивном интересе"; с терминологической точки зрения теоретический разум у него всегда именуется спекулятивным, если он выходит за границы возможного познания, то когда разум применяется трансцендентно. Тем не менее понятие спекулятивного имело у Канта и пренебрежительный оттенок — вы, возможно, уже поняли почему, — в то время как последователи относились к нему с большим почтением, так они — я имею в виду Фихте и Гегеля — ясно увидели, что самоограничение, которое Кант налагал на разум, совершенно\* согласуется с понятием разума как таковым. Продолжая это рассуждение. Кант говорит, что теперь он "оставляет в стороне то, чего мог бы достичь "чистый разум в спекулятивном применении", то есть если изберет своей целью трансцендентные идеи, и вместо этого ставит вопрос о том, являются ли конечные определения "Бог", "свобода воли" и "бессмертие души" предметами теоретического интереса вообще или нет. Он дает своим действиям следующую формулировку, которая, возможно, с^

70

жег вам ясно продемонстрировать то, что я пытался объяснить выше, прибегая к понятию гипостазированного единства у Канта: "Я оставлю теперь в стороне вопрос об успехах чистого разума в спекулятивном его применении и рассмотрю только задачи, решение которых составляет конечную цель его, все равно, достигнет ли он ее или нет, ту цель, для которой все остальные цели служат лишь средством"<sup>11</sup>. Затем Кант произносит удивительные слова, к которым впоследствии так ни разу и не возвращается: "Эти высшие цели соответственно природе разума должны со своей стороны обладать единством, чтобы сообща содействовать тому интересу человечества, который уже не подчинен никакому более высокому интересу"<sup>12</sup>. Таким образом, вы видите, что Кант здесь относит принцип единства, характеризующий разум и указывающий поэтому на субъективную сторону жизни, в форме некоего постулата к самому абсолюту, к вещам-в-себе, и это означает, что здесь мы имеем дело с единым, восходящим к единой воле Творца миропорядком. Именно в этом моменте кантовская философия пересекается с христианской теологией, в которую она действительно превращается в заключительных частях "Критики практического разума". Кант говорит, что "конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума... касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия Бога". Из этого он выводит странное следствие, которое мне бы хотелось процитировать целиком: "В отношении этих трех предметов чисто спекулятивный интерес разума очень незначителен, и ради этого интереса вряд ли он взял бы на себя утомительный, непрестанно наталкивающийся на препятствия труд трансцендентального исследования, так как из всех открытий, которых удалось бы достигнуть здесь, нельзя сделать никакого применения, которое доказало бы свою пользу *in concrete*\*, то есть в исследовании природы"<sup>13</sup>.

Это место столь удивительно потому, что оно привносит в философию Канта, в том смысле, в котором она представляет собой теоретическую философию, крайне прагматический тон, который от Канта менее всего можно было ожидать и который, возможно, объясняется из предпосланного "Критике чистого разума" эпиграфа из Бэкона, в философии которого высказывания, вроде только что процитированного, находят вполне весомое оправдание. Это так, и именно здесь и заключается парадокс, что теоретически определяемая Кантом сфера, которую он в "Критике чистого разума" описывает с помощью теоретической физики и математики, то есть посредством математизированных естест-

на конкретном материале, в конкретных случаях (лат.). — Прим. перев. 71

венных наук вообще, на самом деле имеет для него тот же самый! смысл, что и практика, в отношении которой теперь могут быть даны только строгие, конкретные и, следует сразу сказать, смыслу чисто буржуазные определения вроде "Что я с эт имею?", "Что я с этим смогу сделать?", "Что мне это *p* технически для дальнейшего покорения природы?" — точь-в-т как определяются эмпирические науки и возможность госпде с их помощью над природой в "Новом Органоне" Бэкона, который я вас в связи с поднятой темой прошу поэтому постоян ориентироваться. Эти два представления — практицизм и госпс тво над природой — ив этом заключается парадокс — изменяг сам характер теоретического разума, так что он, поскольку связан с познанием природы, тесно смыкается у Канта с практике в том смысле, что, познавая, приходится постоянно задаваты вопросами: "Чему я этим кладу начало?", "К чему это ведет? "Что я с этого имею?" Полагаю, хорошо, что Кант смог, несмот] на свое учение о свободе, дать себе ясный отчет в следствиях ;

антиномий, приведших его к в высшей степени странному тезис который часто неверно трактуют и который внешне выглядит д этого философа чем-то неслыханным: существование Бога, вс можность бессмертия души и свобода, вследствие того что я могу положить им начало в мире опыта, совершенно мне безра личны. Сама по себе такая позиция сводится на нет в первую очередь тем, что если смерть — это последнее, если нет ничего иного, кроме этой жизни, которой мы живем, и если в этой жизни мы подчиняемся некоему слепому началу, принципу небытия, то все наше существование становится бессмысленным; современная философия, хотя, возможно, и в менее резких словах, не раз обращалась к этой теме, сделав ее чрезвычайно популярной. Я, уважаемые дамы и господа, придерживаюсь мнения: тот факт, что я не могу положить начало Богу, свободе и бессмертию, не в состоянии ни меня, ни вас обмануть в том, что вся наша жизнь, каждый ее миг, проживаемый нами, имеет еще и совершенно другой аспект, и неважно, есть ли он на самом деле или нет. Совершенно непонятно, почему столь метафизически тонкий мыслитель, как Кант, не обратил на этот элементарнейший аспект^ никакого внимания, тогда как антиморалист и антихристианив' Ницше признал его существование уже одним своим высказыванием: "Всякое наслаждение хочет длиться

вечно<sup>14</sup>. На самом деле от идеи бессмертия — если говорить только о ней одной — решающим образом зависит все, что существует здесь, в этом мире; и, напротив, учение об этих трех идеях — Боге, свободе воли и бессмертии души — теснейшим образом связано с тем опытом, | который мы имеем в этом мире. Но в этом-то и состоит узловой |

72

момент всей кантовской аргументации, что данные идеи безразличны для нас потому, что мы не можем их никак использовать в смысле познания природы и господства над ней. Таким образом, для Канта, с одной стороны, существует сфера познания природы в узко прагматическом смысле, где руководствуются вопросом "Что мне с этим делать?", а с другой — сфера морали как сфера абсолютной реальности законов разума. Но между этими сферами царит столь глубокая пропасть, что названные идеи, попадая в нее, исчезают без следа и утрачивают всякий смысл.

Уважаемые дамы и господа! Возможно, многие из вас постоянно ждут от философии окончательных ответов на вопросы типа: "Что есть все это?" или "А что потом?", то есть на вопросы, которые Кант считал теоретически ничего не значащими. Это обманчивое ожидание. Поэтому, не претендуя на что-либо, я полагаю уместным раскрыть вам тот механизм, который в рассматриваемом нами сейчас вопросе может привести к заблуждению. От Канта как от мыслителя, который обоснованно много внимания уделяет разделению сфер чистой практики и чистого господства над природой, вы ожидаете, что посредством этого разделения он непременно выказывает суть своего теоретического учения. Вы удивляетесь, что Кант, словно бы не замечая этого, неожиданно как бы говорит вам: что ж, покуда наши интересы остаются чисто теоретическими, никаких высших идей нам не надо, но для нашей практической жизни они необходимы, хотя бы, так сказать, в виде рабочих гипотез; но практически действуя, мы уже более не задаемся проблемами познания; нас, как он сформулировал потом, интересует лишь вопрос: "Что мы должны делать?" Таким образом, именно в этом моменте, в основе которого на самом деле лежит подлинный интерес разума, так легко обмануться, если пойти на поводу у созданной Кантом философской конструкции и превратить ее в сухую схему. Возможно, вы, жалуясь — и справедливо — на философию, теперь по крайней мере будете понимать, вследствие каких мотивов, вследствие каких механизмов внутри философии — и в первую очередь я имею в виду философию Канта и Гегеля — возникает в конечном счете подобный обман. Данному моменту я уделяю особое внимание потому, что он представляет собой нечто совершенно иное по сравнению с тем, как если бы мы впали в заблуждение по своей наивности или, подвергнув возможность заблуждения самостоятельной рефлексии, пришли бы к выводу, что философия, стремясь сохранить за собой теоретический образ, предлагает, образно говоря, камни вместо хлеба. Вследствие чрезмерно критической позиции Кант продолжает свои размышления в анализируемом разделе целиком в духе естествоиспытателя-

73

теля: "Пусть воля свободна", — строго говоря, это означает не что иное, как всего лишь предположение "если воля свободна", . "но это может иметь отношение только к умопостигаемой причий-| не нашего хотения"<sup>15</sup>. При этом "умопостигаемая причина нашего хотения" — об этом мы уже говорили — совершенно не совпадает | с понятием свободы. "В самом деле, что касается феноменов! проявления воли, то есть поступков, то, согласно ненарушимо| основной максиме, без которой мы не можем пользоваться разу-1 мом в эмпирическом применении, мы должны объяснять их так| же, как и все остальные явления природы, а именно исходя из ее| неизменных законов"<sup>16</sup>. К этому, уважаемые дамы и господа, мае] хотелось бы добавить следующее: в самой структуре изложения Канта, как мне представляется, присутствует некий механистиче кий момент. Философ рассуждает так: даже если я и вволя в определенных местах — будь то в вопросе об изначально свободном поведении умопостигаемого, интеллигибельного, х характера или в вопросе об изначально свободном бытии Бо — момент свободы, то все равно для сферы опыта в цел( принцип причинности остается нерушимым, в нем отсутствуя пустоты. Но зададимся сначала вопросом о том, а действительва| ли, если принцип причинности предполагает универсальность, которую ему приписывает Кант, те крошечные пустоты, те незначительные исключения, которые мы вынуждены были бы сделаю», не могут разрушить всю конструкцию всеобщей причинности. Если есть хотя бы совсем немного, хотя бы капелька свободы, то это означает, что в системе всеобщей причинности образуется дыра, и вследствие этого я уже не смогу наделять причинность универсальным статусом. Но такая формулировка совершенно не дает ответа на вопрос, почему в бесчисленном количестве других случаев свобода ничего не может

поделаться с причинностью. Сам этот вопрос, который в первую очередь представляется вопросом познания или, как называет это Кант, спекулятивным вопросом, сводится на нет рассуждениями философа в том духе, что причинность безусловно господствует в царстве явлений, даже если где-то в ином мире — скажем, в далекой Турции, где бьются друг с другом народы<sup>17</sup>, — в абсолюте обязательно должен быть момент свободы. Современные естественные науки должны были бы, видимо, предъявить здесь Канту, так сказать, счет, продемонстрировав ему то, что в действительности в сфере познания природы, то есть там, где, согласно Канту, собственно, и имеет место причинность, ни о какой всеобщей причинности в общепринятом смысле речи вообще идти не может.

Итак, о безразличии спекулятивного интереса к конечным вопросам, на котором настаивал Кант, я рассказал достаточно.

74

Помимо этого я сказал вам о том, что, независимо от того как мы действуем, для нас нет ничего более важного, чем те самые идеи которые, по утверждению Канта, важны *только* для нашей деятельности. Приняв такие условия и выведя из них возможные следствия, вы, конечно, вправе спросить: "А что, если мы более не действуем, что, если понятие деятельности нас более вообще не увлекает, как это, к примеру, имеет место среди различных монашеских и квиетических течений и в философии Шопенгауэра?" Однако подобной позиции теперь мало кто придерживается и поэтому оставим ее в стороне. Далее Кант говорит следующее: "Пусть, во-вторых, духовная природа души (а вместе с тем и ее бессмертие) постижима" — в главе "О паралогизмах чистого разума" он, кстати, в этом сильно сомневается — "но все же на этом, так же как и на особом характере будущего состояния, нельзя строить объяснение явлений земной жизни"<sup>18</sup> и т. д. Из этого, однако, нельзя вывести никакого определенного следствия, и именно потому, что душа, насколько она является предметом нашего познания, представляет собой также и часть пространственно-временного мира, с которым тесно переплетена, и поэтому ее нельзя мыслить как нечто абсолютное. Вместе с тем можно было бы заметить, что существует огромная разница между самими теоретическими высказываниями по поводу бессмертия души: в одном случае мы приходим к тому, что представление о душе вообще является своего рода чистым гипостазированием, что мы просто придаем абсолютный статус понятийному единству феноменов психического мира, тогда как в другом мы имеем дело с тем, что само подобное единство является необходимым условием многообразия душевных проявлений. Иными словами, от теоретического определения того, что называют душой, решающим образом зависят все так называемые метафизические вопросы. Таким образом, речь уже более не идет ни о каком безразличии в отношениях между идеями и теорией, которое им приписывал Кант.

Что касается Бога, то Кант приходит к заключению, что из идеи "высшего разума"\*<sup>19</sup>, как несколько стыдливо определяет Бога Кант, мы, "правда, могли бы понять... целесообразность в устройстве мира и порядок его вообще, но не имели бы права выводить отсюда какое бы то ни было устройство и особый порядок или смело делать выводы о них там, где они не воспринимаются"<sup>19</sup>. Мы оставляем в стороне то, что данное положение Канта представляет собой вполне обоснованную критику той крайне ограниченной формы рационализма, которая дает о себе

\* У Канта: "высшего мыслящего существа". — *Прим. ред.* 75

знать в так называемой философии Вольфа, иначе говоря, в школьном, систематически переработанном рационализме Лейбница, где действительно из тезиса о существовании центральной монады и высшего разума с наивной непосредственностью и ограниченностью выводится целесообразность для человека всех проявлений природы; как говорил Вольф, "ночью светит луна, чтобы людям было не так темно"<sup>20</sup>. Если попытаться защитить кантовские положения, то, само собой разумеется, они окажутся в высшей степени доказуемыми и неоспоримыми, но это не даст совершенно никакого ответа на вопрос, а действительно ли для теоретического разума проблема существования Бога является безразличной.

И снова мы должны понимать сказанное Кантом с позиций *terminus ad quem*, так как смысл всех этих удивительных кантовских кульбитов над бездной становится понятен лишь в том случае, если рассматривать их как просто стремление высказать то, что для нашего теоретического знания эти три кардинальных положения о существовании Бога, о свободе воли и о бессмертии души не представляют никакой важности, иными словами, что они не должны интересовать нас теоретически, однако в то же время их присутствие в нашем сознании крайне желательно, хотя, как говорит Кант,

"их значение, собственно, должно касаться только *практического*"<sup>21</sup>. Здесь мы подходим к решающему моменту всей философии Канта, а именно что он исследует так называемые метафизические идеи, которые он стремился оправдать в теоретическом плане, рассматривая их поначалу в качестве имеющих конститутивное значение для теории в целом, на самом деле только потому, что они представляют собой постулаты практического разума. Это означает, что, согласно кантовскому учению, нравственный закон является для меня данностью, то есть он есть факт, в соответствии с которым мой опыт говорит мне, что я должен поступать нравственно. Чтобы не возникло никакого несоответствия между теорией и практикой, в самом этом опыте содержится погруженность моего существования в метафизические реалии. В этом заключается один из самых больших парадоксов философии Канта: не я могу свободно действовать потому, что существует Бог, но Бог существует потому, чтобы я мог свободно действовать<sup>22</sup>. Мои отношения с метафизическими реалиями полностью изменены, и вследствие этого практика получает абсолютный примат над теорией. В этом состоит действительное подтверждение развиваемого нами тезиса о том, что в философии Канта практика вообще господствует над теорией. Однако детальным рассмотрением этого положения мы займемся уже на следующей лекции. Благодарю вас за внимание и желаю хорошо отдохнуть.

## Лекция 7

18. 6. 1963

Дорогие коллеги и соратники!

Надеюсь, до конца этого семестра в нашей работе больше уже не будет перерывов. По крайней мере, по моей вине. Думаю, лучше всего будет — теперь, когда ваши каникулы позади, и после того как я, к моему большому сожалению, должен был уехать для участия в одной важной и давно запланированной встрече<sup>1</sup>, — если я, чтобы связать прошлые лекции с настоящей и одновременно обобщить сказанное, посвящу это занятие тому, что еще раз — или, вернее, не еще раз, а в принципе — проясню вам всю конструкцию кантовской философии морали в том смысле, в котором мне бы хотелось ее здесь интерпретировать, и для этого снова обращусь к тексту из "Трансцендентального учения о методе", который мы начали, но так и не закончили интерпретировать, столкнувшись с проблемой, чем-то напоминающей проблему Колумбова яйца, на которую мне бы теперь хотелось взглянуть под совершенно иным углом зрения, чтобы ее как-то для себя разрешить, а затем уже двигаться дальше. В первую очередь мне хотелось бы напомнить вам о том, что тремя так называемыми кардинальными положениями, о которых Кант говорит как о кардинальных положениях этики, являются положения о свободе воли, бессмертии души и существовании Бога. Согласно Канту, эти три положения имеют решающее значение не в теоретической — иными словами, не при познании того, что есть, — но в практической философии. Это означает, что в учении Канта они тесно, необходимо связаны с вопросом "Что мы должны делать?" и поэтому могут вообще иметь основание и смысл только в практической области — в области того, что мы должны делать. На прошлой лекции я довольно подробно говорил о том, что отделение данного вопроса от теоретической сферы представляется мне крайне произвольным; это означает, что утверждение Канта, будто названные положения не содержат в себе никакого теоретического интереса, не слишком убедительно, так как в этом случае то, что является важным для человека в его индивидуальном существовании, становится независимым

77

от того, что он делает. То есть речь на самом деле идет о вопросе, является ли смерть абсолютным концом или нет. Но мне бы не хотелось повторять здесь снова весь этот комплекс проблем; я лишь прошу вас вспомнить о том, что на прошлой лекции, или на одной из прошлых лекций, я уже критиковал кантовское разделение теоретического и практического. Кант, как вы помните, говорит, что с тремя указанными кардинальными положениями связан крайне ничтожный теоретический интерес. Теперь же мне хотелось бы попытаться найти более лояльную, нежели я предлагал ранее, интерпретацию кантовской мысли. Возможно, то утверждение, что связанный с тремя данными кардинальными положениями теоретический, или спекулятивный, интерес крайне незначителен, было бы правильнее интерпретировать в том смысле, что между этими положениями и опытным научным познанием, а также самими основами этого опыта в действительности нет никакой связи. Таким образом, интерес здесь заключен лишь в том, чтобы исключить какую-либо связь кардинальных положений с теоретическим познанием, чтобы для нашего теоретического познания было фактически



безразлично то знание, к которому эти положения нас отсылают. То, почему формулировка Канта постоянно вводит в соблазн неправильного ее истолкования, можно в известной степени приписать своего рода "тенору" кантовской философии, а именно примату практики над теорией, согласно которому теоретическое познание, которое не приводит ни к каким следствиям, представляется пустым высокомерием. Вполне возможно, что Кант на самом деле здесь не столь ригористичен, как я это представил вам на прошлой лекции, но просто хочет сказать, что теоретический разум, то ^| есть познание природы, относительно мало интересуется тремя кардинальными положениями, так как не имеет никакой надежды найти им строго научное обоснование. В этой кантовской структуре мышления, о которой мы теперь говорим, присутствует также и тот момент, что не следует огорчать себя слишком тщеславными вопросами, не следует ориентировать на них свой интерес, и поэтому сами эти вопросы, в той области, к которой они относятся, начинают представляться как неразрешимые. Мне такое мышление в самой своей основе представляется крайне проблематичным. В самом деле, в ходе развития новой философии оно уже привело к тому, что огромное количество жизненно важных для человека вопросов, то есть вопросов, о которых, собственно, и философствуют, просто выведено за рамки философии. Если позволите с этой точки зрения проследить дальнейшее прогрессивное "онаучивание" философии, то она, используя выражение Канта, все больше будет утрачивать вообще какой-либо

78

"интерес" к чему-либо. Это означает, что философия все больше и больше будет отказываться от того, чтобы говорить или предполагать что-либо о вещах, высказываний о которых от нее ждут. Таким образом, защита трех главных, кардинальных, положений связана как с самим опытом, так и с конститутивными формами, которые данный опыт организуют. Иными словами, согласно Канту, не только наш опыт не в состоянии дать ответ на вопросы, которые ставят перед нами кардинальные положения, но и в самом нашем категориальном аппарате, то есть в самих условиях всякого возможного опыта, нет никакого средства для разрешения данных вопросов.

Это приводит к известной сложности, связанной с тем, что практическая философия, поскольку она относится к нашему реальному поведению, то есть всегда имеет дело с конкретным материалом нашего опыта, абсолютно не может быть отделена от этого опыта. Возможно, у всех у вас сейчас на устах сразу возникло возражение вроде того, что "да, если что-то и имеет отношение к опыту, так это в первую очередь то, что касается моего собственного поведения"; все вы также хорошо знаете о том, что в сфере практических отношений, в том смысле, в каком различают добро и зло, всегда говорят об опыте. Это означает, что если тот, кто, так сказать, неопытен, может тем не менее совершать разнообразные правильные поступки, следуя *fable convenue\**, то тот, кто обладает опытом и в состоянии предусмотреть все возможные последствия своих действий, непременно способен поступать еще более правильно — в высшем смысле этого слова. Я оставляю за скобками вопрос о том, есть ли в этом довольно популярном мнении разумный смысл;

я хочу лишь обратить ваше внимание на то, что в данном, как и во многих других моментах основания кантовской философии морали предстают как некое единство, хотя сам Кант, возможно, был бы против подобной аргументации. Но вполне возможно попытаться мыслить так, что, подобно тому как Кант различает форму и содержание в познании, в практическом поведении также различаются форма и содержание. Это означает, что я не могу представить ни одного действия, которое, поскольку оно действие, не было бы в известном смысле связано с эмпирически существующим, будь то вещь или человек. Я имею в виду, что даже самый благородный, возвышенный поступок (например, когда человек жертвует собой) возможен лишь тогда, когда его совершает конкретный эмпирический человек, то есть когда конкретный человек жертвует собой. Но точно так же и дурной поступок невозможен без эмпирического. Это означает, что если кто-либо замышляет совершить убийство, то ему,

\* общепринятое мнение (фр.). — Прим. перев. 79

во-первых, требуется объект убийства, то есть конкретная жертва, а во-вторых, орудие убийства, то есть конкретный молоток или что-то еще. Таким образом, разделение, абсолютное разделение формы и содержания в практической области, по-видимому, столь же мало возможно, как и в теоретической, где, согласно Канту, формы познания имеют смысл только тогда, когда они тесно связаны с содержанием, то есть с данными опыта, с содержанием жизни. Это нисколько не умаляет того факта,

что — если говорить менее популярным языком, не так небрежно и безответственно, как я говорил до этого, — у деятельности вообще есть форма и содержание. Не менее серьезно можно говорить и о форме и содержании морального поведения, имея в виду различие между всеобщими моральными законами, между всеобщими, но проблематичными нормами, в соответствии с которыми мы ведем себя, и специфическим поведением отдельного человека, которое благодаря тому, что оно является именно специфическим поведением, с необходимостью становится принципом индивидуации, в основе которого находится конкретный материал опыта. Если принять все сказанное в<sup>®</sup> внимание, то тогда сделанное Кантом различие между спекулятив\* ным, или теоретическим, и практическим интересами перестанет быть радикальным. В этой связи будет неплохо, если вы вспомните о том, что Кант отказывается от своего радикального разделения теории и практики лишь тогда, когда любой ценой стремится лишить кардинальные положения всякой теоретической значимости. Всегда хорошо сначала сконструировать безвыходную ситуацию, а затем через нее понять, в чем, собственно, с одной стороны, состоит проблема, а в чем, с другой стороны, *thema probandum\**, то есть что Кант в действительности хочет своими формулировками продемонстрировать и что через эту демонстрацию доказать. Думаю, что \* после моего короткого объяснения вы вполне поняли, в чем состоит и то и другое.

То, к чему мы здесь пришли, поможет вам понять, что представляет собой конструкция, с помощью которой Кант ре» шает возникающие перед ним неразрешимые проблемы. Смысл' этой вспомогательной конструкции состоит в том, что практики — вы должны постоянно помнить о том, что Кант, говор\* о критике практического разума, всегда имеет в виду свое спепN<sup>0</sup>- · фическое понятие практики, — практический разум означает у Канта не что иное, как *чистый* практический разум, то есть априорную способность к правильному и неправильному, хорош<sup>®</sup>» · му и дурному, а отнюдь не то, что имеем в виду мы, говоря о "практичном" или "непрактичном" человеке. Этот специфический i  
• тема доказательства (лат.). — Прим. перев. 80

смысл, которым обладают у Канта слова "практика" и "практический", заставляет, в известном смысле даже понукает его прийти к выводу о том, что данная разновидность практики не должна иметь ничего общего с опытом. Исключение опыта, о котором мы говорили и проблемы которого я вам продемонстрировал, используется Кантом в его философской конструкции таким образом, что если бы он сейчас здесь присутствовал и не побрезговал бы поговорить с нами на данную тему и ответить на наши вопросы

— а он, думаю, не побрезговал бы, — то, вероятно, он сказал бы следующее: "То, что называете практикой вы, не имеет ничего общего с тем, что под практикой понимаю я, то есть с тем особо подчеркиваемым мною понятием практики, о котором я постоянно говорю и которое — позвольте мне сказать об этом просто и прямо

— определяется именно тем, что оно полностью независимо от опыта". Думаю, это положение (ибо с помощью него вам становится понятной вся проблематика, которой мы занимаемся в этом семестре) очень важно, если вы дадите себе отчет в том, что эта, если угодно, переоценка смысла опыта, как она представлена Кантом в сфере теоретического разума, в действительности означает, то есть какой смысл она имеет во всей конструкции кантовской философии. Обнаруживаемый в опыте материал, то есть все то, что приходит ко мне извне и не является продуктом моего собственного разума, — все это, согласно Канту, а в еще более резкой и радикальной форме у его прямого последователя Фихте, представляет собой лишь импульс, побудительный толчок опыта как такового. Само же действие должно быть свободно от моих представлений и независимо от какого-либо материала, с которым оно связано, потому что только в том случае, когда оно независимо от всего названного, когда оно является собственно моим действием, не связанным ни с чем из того, что определяет меня как мыслящую, разумную сущность, я могу мыслить мое действие как сугубо практическое. С общественной точки зрения, это означает

— и возможно, поможет вам немного конкретизировать все эти представляющиеся такими запутанными соображения, — что идея освобождения буржуазного индивида — я обращаюсь к лозунгу автономии — превращается теперь в высший метафизический принцип. Вероятно, в этом нашла свое отражение философская рефлексия борьбы, которую вели люди на исходе XVIII столетия за буржуазное освобождение от мелочной опеки со стороны феодального государства, словно бы эта свобода, эта сотворенная руками человека свобода, представляла собой высший принцип, в котором философия и сам человеческий разум обретали свое начало и свой конец. Вы сможете правильно понять Канта и его практическую философию только тогда, когда вам станет совершенно ясно, что

свобода и разум для него — это одно и то же. Точно так же и вся конструкция категорического императива, о специфике которого мы еще сегодня, возможно, поговорим, становится понятной только при условии, что свойственное категорическому императиву в высшей степени странное сопряжение свободы и закономерности выводится из того положения, согласно которому сам принцип свободы должен быть не чем иным, как принципом разума, чистого разума, пределы которого не могут лежать в чем-то по отношению к нему внешнем и ему чуждом, в том, что само не является разумным. Центральный момент кантовской философии заключается в том, что все, что я не познаю как чистую разумную сущность, всякая закономерность, которую я не создаю, исходя только из моего собственного разума, вследствие того, что оно меня связывает с тем, что не является мною самим, но представляет по отношению ко мне нечто гетерономное, от которого я становлюсь зависимым, на самом деле пресекает принцип свободы. Так называемый кантовский ригоризм, то есть невиданные, совершенно нечеловеческие жесткость и строгость, с которыми Кант исключает из своей философии морали счастье и все то, что, по его мнению, в философии признается в качестве существенного момента практического, возникает исключительно ради свободы. Вы видите, что, таким образом, вся эта крайне удивительная и парадоксальная конструкция Канта, в известном смысле представляющая собой соединение обоих противоположных моментов философии морали, а именно идеи свободы и идеи, как это следует называть, подавления, в первую очередь подавления всякого естественного импульса — подавление склонностей, привязанностей, — получает развитие лишь ради свободы. Вся сфера инстинктов и интересов подавляется, причем подавляется с предельной кантовской теоретической жесткостью, лишь для того, чтобы я в своей деятельности не был зависим от того, что не стыкуется с принципом моей свободы, моего разума. Кстати, замечу, что в этой конструкции уже содержится предпосылка того мира, в котором мы живем, мира, где осуществление моих естественных импульсов, или, как их можно было бы обобщенно назвать, моего стремления к счастью и реализации моих наклонностей, противоречит разуму как всеобщему принципу этого мира. Кант даже не задается вопросом о том, а не предполагает ли абсолютное осуществление принципов разума также и осуществление всего того, что этот разум подавляет. Данная проблема возникает у Канта, да и то не прямо и с большими оговорками, лишь в его концепции бессмертия души<sup>2</sup>, входящей в число трех кардинальных положений, где Кант признается, что мир превратился бы в ад<sup>3</sup>, если бы в нем, в отличие от сферы полной трансценденции, не было бы единства разума с теми инстинктами, которые этот разум подавляет, то есть если бы в нем исчезал

дуализм, в котором, согласно Канту, находит отражение антагонистическое, дуалистическое устройство мира, в котором мы живем. Таким образом, если мы, как деятельные люди, каким-либо образом зависим от материала нашего опыта, если мое действие не в чистом виде зависит от моего представления, а мое представление, в свою очередь, от всеобщего закона, то такое действие более не является ни практическим, ни свободным. Благодаря этой конструкции сфера морали у Канта вообще утверждает себя как сфера свободы, несмотря на то что в своей основе она относится к сфере чистой природы, которую Кант, как вы уже слышали, воспринимает не иначе как сплошную причинность, в которой нет никакой свободы и которая принадлежит поэтому целиком сфере теоретического, а не чистого практического разума. После этих рассуждений, уважаемые дамы и господа, вы, вероятно, лучше понимаете фразу из анализируемого нами раздела "О конечной цели чистого применения нашего разума", первого раздела главы "Канон чистого разума", которая, если бы вы не услышали и не продумали того, о чем я только что говорил, могла бы показаться вам произвольной, но которая теперь, как мне кажется, представляется вам совершенно прозрачной: "Практическое есть все то, что возможно благодаря свободе"<sup>4</sup>. И если вы снова продумаете все то, о чем я говорил до этого, то вам станет понятно, почему данное высказывание является основополагающей формулой всей кантовской философии. Конечно, и здесь возникают известные сложности — логические сложности, потому что у Канта получается так, что и материал теоретического разума, насколько он представляет собой просто материал, на самом деле должен являться совершенно неопределенным, по крайней мере определяться лишь мной как мыслящей сущностью, а именно посредством аппарата категорий. Данное противоречие можно в полной мере объяснить лишь исходя из той напряженности, которую мы уже анализировали выше, а именно напряженности между просветительским устремлением Канта, стремящимся распространить сферу

природы как можно шире, и его здоровым философским стремлением отвести моменту просвещения подобающее ему место, в котором не присутствовало бы ничего, кроме слепой природы и слепого господства над природой.

Проблема, с которой сталкивается здесь кантовская философия морали, состоит в том, что все три кардинальных положения, или принципа, которые я подробно рассматривал в конце прошлой лекции, должны вытекать из практической философии. Обращаю ваше внимание на то, что с исторической точки зрения мы имеем здесь дело с развитием одной тенденции, игравшей в свое время важную роль в учении Декарта, а именно той, что идея самого Абсолюта, то есть бытия Бога, восходит не к началам первой философии, но является следствием из первой философии; иначе

83

говоря, бытие Бога необходимо доказывать. Таким образом, эта в высшей степени странная и оригинальная манера мышления приводит к чрезвычайно парадоксальному следствию, согласно которому то, что в действительности является первым, *primum*, первоначалом в смысле иерархии идей, превращается в нечто производное и второстепенное<sup>5</sup>. Если вы подвергнете последовательной рефлексии то, что, как я это продемонстрировал выше, на самом деле кроется у Канта за понятием разума, а именно свободу реально действующего человека, то тогда вы придете к тому, что во всей кантовской философии существование Бога стало полностью зависимым от человеческого принципа, а именно от принципа человеческого разума. С тех пор как философия вообще стала по преимуществу заниматься доказательством высших метафизических принципов, делая их соразмерными человеческому разуму, как это заметно уже в классическом учении Фомы Аквинского об *analogia entis*\*; в философском мышлении доминирует тенденция превращать свое первое и абсолютное начало в зависимое от того, что с точки зрения этого первого и абсолютного начала является вторичным;

это стало возможным потому, что разум отказался от мышления о самом себе, превратившись в нечто абстрактное, не связанное с жизнью конечного человека, но в то же время в нем воплощенное. С этих позиций вы легко поймете философскую программу Канта:

"Поэтому если эти три кардинальных положения вовсе не нужны для нашего *знания*, но тем не менее настойчиво рекомендуются нашим разумом, то их значение, собственно, должно касаться только *практического*"<sup>6</sup>. Эта странная фраза, что "их значение должно касаться только практического", в действительности, если не настаивать на ее общепринятом значении, как это я вам постоянно пытаюсь продемонстрировать, означает не что иное, как то, что она, являясь важной для практического разума, сама следует из этого практического разума, или, как о том говорится ниже в той же главе, что она "доказывается" исходя из практического разума<sup>7</sup>. Между тем Кант в результате оказывается в крайне сложной и неприятной ситуации, в которую так свойственно попадать нам, философам, всякий раз, когда мы сталкиваемся с подобными темами. Вспомните о том, что, с одной стороны. Кант не позволяет выводить три кардинальных положения, или принципа, из чистого разума, то есть не позволяет рассматривать их как вторичные, что в своих основах философия Канта представляет собой критику систем Лейбница и Вольфа, которые брались за то, чтобы выводить из чистого мышления, то есть из принципов чистого разума, подлинность таких сущностей, как Бог, свобода воли и бессмертие души. Во всей

\* аналогия сущего (*лат.*). — *Прим. перев.* 84

негативной части "Критики чистого разума" Кант обстоятельно и убедительно доказывает, что это невозможно, ибо в противном случае возникнут непреодолимые противоречия. Основное противоречие, а именно связанное с идеей свободы, я вам продемонстрировал, когда говорил о третьей антиномии в "Критике чистого разума". С другой стороны (об этом я тоже подробно рассказывал), эти принципы не могут быть взяты непосредственно из опыта, так как речь идет об абсолютных принципах; если эти абсолютные и обоснованные в самих себе принципы выводить непосредственно из опыта, то это будет означать не что иное, как то, что они, будучи вечными, всеобщими, необходимыми и самодостаточными, превратятся в зависимые от подверженного случаю и целиком обусловленного опыта, что с позиций всей философской традиции, а также по смыслу кантовской философии было бы совершенно парадоксальным требованием, с которым Кант не согласился бы ни при каких условиях. Чтобы до конца понять, что конструкция этики у Канта представляет собой апоретическую конструкцию, то есть конструкцию, вырастающую из трудностей своего исходного момента, необходимо проследить, как Кант выходит из того затруднительного положения, в котором

оказался. Он устанавливает принцип этики таким образом — здесь следует уже сказать, что этот принцип этики представляет собой со своей стороны, не что иное, как нравственный закон, то есть категорический императив, — что не выводит его из разума, не переставая при этом быть рационалистом, и не заимствует его непосредственно из опыта, но просто говорит, что нравственный закон — это факт, данность<sup>8</sup>. Этот поворот мысли представляет собой главный шарнир всей кантовской конструкции. Я уже демонстрировал вам ряд подобных шарниров в системе Канта, но этот — самый важный, так как он является узловым моментом всей конструкции кантовской философии морали. Вы сможете понять и "Основы метафизики нравственности", и "Критику практического разума" только тогда, когда поймете, почему Кант вынужден рассматривать нравственный закон как данность и какие у него для этого на самом деле имеются основания. В дальнейшем кантовская конструкция превращается в следующую: если нравственный закон дан, то есть если он всегда имеется в наличии и всякие вопросы о его происхождении, о его истоках полностью исключаются, если он является крайним пределом всякого познания, то, чтобы иметь силу, он должен включать в себя три кардинальных принципа, или три основных реальности: Бога, свободу воли и бессмертие души. А это как раз тот самый пункт, на который я обращал ваше внимание, когда говорил о Декарте, у которого существование Бога доказывается исходя из идеи логических соответствий разума: если разум в связи с Богом не образовывал бы никаких логических

85

соответствий, то идея Бога была бы ошибочной — Бог необходим для того, чтобы существовали подобные логические соответствия разума. Конечно, это лишь одна сторона чрезвычайно сложной конструкции божественного принципа Декарта, который непременно требует еще и традиционного, а именно онтологического, доказательства Бога<sup>9</sup>. Но именно здесь, в этом пункте, Кант полностью присоединяется к рационалистической философской традиции. Если нравственный закон действительно дан, то есть если он является осознанной и абсолютной необходимостью поступать так, чтобы принцип, или высший закон, моего поведения непременно мог бы также стать основоположением всеобщего закона<sup>10</sup>, то отсюда и в самом деле — мне хотелось бы, чтобы вы отчетливо увидели, что понятия, о которых идет речь, становятся крайне радикальными, как только попадают в систему кантовской философии — следует вывод о свободе в самом строгом смысле, следует потому, что неотъемлемое требование поступать в соответствии с категорическим императивом было бы совершенно бессмысленным, если бы не заключало в себе также и возможность на самом деле поступать так, как требует от меня этот изначально мне данный нравственный закон, представляющий собой сам принцип моего существования. Иначе говоря, Кант хочет сказать, что если бы я был лишен возможности следовать нравственному закону, то сама реальность существования этого закона превратилась бы в слепую демоническую случайность.

Проблема, которая в современную эпоху является для нас крайне важной и актуальной и которая состоит в том, что не может ли быть так, что между подобным нравственным законом, между идеей хорошего и правильного поведения и возможностью следовать этому закону на самом деле существует реальное противоречие, сводящееся к тому, что при определенных условиях этой возможности может не быть вовсе (если рассматривать Кафку как философского автора, то как раз у него данная проблема, принадлежащая вообще к числу проблем так называемой экзистенциальной философии, является главной темой творчества), эта проблема вообще лежит за горизонтом кантовской теории. Кант не предполагает возможность абсурдного, того, что, хотя людям даны идея блага и обязанность следовать этому благу, исполняя нравственный закон, в то же самое время тотальность общественных отношений, в которые они полностью включены, лишает людей какой-либо возможности следовать благу и исполнять нравственный закон. И когда Кант говорит, что "я должен быть свободным, чтобы быть в состоянии исполнить являющийся данностью нравственный закон", то нам это сегодня представляется невозможным и наивным оптимизмом, тем оптимизмом молодой буржуазии, который можно обнаружить

86

и в музыке раннего Бетховена, согласно которому "все возможно и если следует стремиться к осуществлению блага на земле, то' тогда должна быть реальной и возможность достижения этого"<sup>n</sup>. И в этом кроется причина того величия, того очарования, того, можно с полным основанием сказать, вдохновляющего начала, который сохранила до наших дней философия Канта, равно как и причина наивности и ограниченности этой философии сегодня; на данном примере вы можете видеть,

как самая серьезная философия, то есть философия, которая берется ответить на самые сложные вопросы бытия, в конце концов приходит к жестокому конфликту с историей, причина которого кроется отнюдь не в относительности принципов этой философии, а скорее в том, что существующие между этими принципами — то есть между принципом свободы и принципом закономерности — противоречия при столкновении с исторической реальностью лишь усиливаются и разрастаются, хотя сам Кант полагал, что благодаря соединению свободы и необходимости в понятии разума он вывел эти противоречия за пределы мира. Кант *ab ovo\** исключает возможность того, что требование правильной жизни может привести нас к неразрешимым противоречиям.

Данность нравственного закона — это вообще нечто странное. Возможно, у всех у вас, в соответствии с вашей осведомленностью в области философии и теории познания, уже созрели возражения в таком духе: "Вот вы тут рассказывали нам, вернее интерпретировали Канта" (поверьте, я действительно все это время только и делал, что интерпретировал Канта, причем как можно более лояльно) "в том смысле, что практическое поведение — это чисто свободное поведение, то есть такое поведение, которое должно быть независимо от всякого возможного опыта. Но, черт возьми, разве понятие данности не является определением опыта как такового, разве весь эмпиризм, вся эмпирическая философия не строится вокруг фактов, которые даны нам в опыте, то есть представляют собой данные непосредственно чувственного опыта, которые формируют этот опыт и в сравнении с которыми то, что не дано, но создается, производится субъектом, собственно является лишь подражанием?". Это возражение напрашивается само собой. К нему вы могли бы добавить следующее: "Сначала Кант грубо изгоняет опыт из своей системы, а потом, утверждая, что некий противоположный опыту и совершенно трансцендентный нравственный закон представляет собой тем не менее нечто данное, тайком впускает этот опыт обратно". И если вас окончательно разозлят все эти кантовские уловки, вы, с самого начала (*лат.*). — *Прим. перев.* 87

возможно, в сердцах скажете: "Эти ненормальные философы преподносят нам всяческие нелепости только для того, чтобы сбить нас с толку". Уважаемые дамы и господа! Чтобы вы теперь ни сказали, все будет справедливо. Причина этого кроется в том, что, к сожалению, никто до сих пор тщательно не исследовал кантовское понятие данного. Думаю, что вообще на эту тему что-то писал лишь мой коллега Штурмфельс<sup>12</sup>, но, насколько мне известно, его работа так и осталась незаконченной. Замечу, что было бы крайне важно исследовать это понятие данного с позиций такой интерпретации Канта, которая представляла бы собой нечто большее, чем просто филологический комментарий. Уже Шопенгауэр обратил внимание на то, что "данное" у Канта — это не только чувственно данное, но что в нем одновременно присутствует некое божество, которое и дает мне то, что я воспринимаю как данность". Таким образом, понятие "данного", "данности" имеет не только эмпирические, но и внеэмпирические корни. В заключение мне хотелось бы еще раз специально обратить ваше внимание на то, что понятие "данность", естественно, используется и будет использоваться нами здесь не в смысле чувственно данного во всей его непосредственности, но в смысле данности совершенно иного порядка. Если этого не учитывать, то все наше рассуждение превратится в сплошную словесную эквилибристику. Поэтому в ближайший четверг я в первую очередь займусь подробнейшим анализом кантовского понятия "данность". Благодарю за внимание.

## Лекция 8

20. 6. 1963

Уважаемые дамы и господа!

Вероятно, вы помните, что на прошлой лекции мы с вами начали подробно рассматривать кантовское понятие данности во всем многообразии его возможных значений. И прежде всего нас интересовала проблема, почему нравственный закон, представляющий у Канта предельно обобщенную моральную форму, в то же время является данностью. Возможно, вы помните (я уже говорил об этом), что то, что в кантовской философии морали называется "данным", на самом деле является не чем иным, как разумом и одновременно его противоположностью — опытом, — поскольку о существовании, или о данности, этого разума я узнаю исключительно посредством опыта. В этом состоит знаменитая проблема, к которой Кант в своей философии обращается неоднократно, проблема расщепления сознания на разум, за которым надо наблюдать, и наблюдающий разум. В философии после Канта эта проблема превратилась в одну из главных тем.

Поступать нравственно означает у Канта поступать в соответствии с принципами чистого разума. То, что имеется у Канта в виду под сферой данности нравственного закона и, следовательно, также и разума, вероятно, лучше всего будет выразить с помощью понятия системной структуры как своего рода зоны индифферентности между а priori и опытом. Данность бытия разума подразумевает, с одной стороны, данность самого разума как далее-не-прослеживаемого, как нередуцируемого; с другой стороны, под ней понимается стремление оправдать эту данность в том смысле, что и в любом другом опыте я непременно должен опять встретить данный разум со всей его закономерностью. Таким образом, данность бытия разума обозначает — позвольте мне воспользоваться сравнением — своего рода ничейную землю между а priori (до опыта) и а posteriori (после опыта)<sup>1</sup>, на которой впоследствии произросла вся тематика пост-кантовского идеализма, стремившегося к тому, чтобы свести в единое целое а priori и а posteriori и благодаря этому найденному общему корню утвердить в единстве духа обе разделенные

89

у Канта сферы теоретического и практического разума. За всем этим у Канта скрывается одна глубочайшая проблема, а именно проблема удостоверения самой априорности, проблема того, "а откуда я вообще знаю о какой-то априорности". Эта проблема связана с той трудностью, что, с одной стороны, я вообще могу знать об а priori только благодаря опыту, то есть благодаря удостоверению априорности какой-либо формы, в то время как, с другой стороны, сам этот источник удостоверения априорности — опыт — полностью исключает какую-либо априорность. Можно сказать, что среди многочисленных моментов необходимости диалектического мышления в рамках кантовской философии данный момент является далеко не самым незначительным. То есть, повторю еще раз, с одной стороны, понятие а priori исключает опыт, так как априорное познание является познанием, которое должно быть совершенно независимо от какого-либо опыта, но, с другой стороны, я могу вообще узнать об априорности только через особого рода опыт, через удостоверение бытия априорно существующего. Это противоречие было не решено в рамках обычной, традиционной логики, и философия тогда не располагала никаким иным способом его разрешения. Только диалектическое мышление, если его наконец попытаться определить, означает, что нельзя довольствоваться отрицанием или непризнанием противоречий (которые постоянно дают о себе знать) либо сведением их на нет, но вместо этого следует превратить противоречия в предмет, в основную тему философской рефлексии. Теперь вы видите, как это в действительности важно для философии.

Нравственно поступать означает у Канта поступать в соответствии с принципами чистого разума; но высшим определением чистого разума у него является именно а priori — синтетическое априорное суждение. Это синтетическое априорное суждение и, следовательно, также и образ, с помощью которого мы вообще можем удостовериться в априорном, обозначается у Канта (вы должны извинить меня за то, что здесь я снова обращаюсь к элементарному определению "Критики чистого разума", но скоро вы увидите, что оно указывает на тесную связь априорности с практическим разумом) посредством двух качеств, двух признаков — необходимости и всеобщности<sup>2</sup>. Если вы перенесете принципы всеобщности и необходимости на практический разум, то в результате получите то, что определяется Кантом в его практической философии с помощью категорического императива. Категорический императив с этой точки зрения является не чем иным, как максимой поведения, высшим принципом всякой практической деятельности, которая соединяет в себе сразу оба момента — необходимость и всеобщность. Всеобщим категори-

90

ческий императив должен быть потому, равно как и априорность должна быть всеобщей потому, что они не могут ограничиваться индивидуальным, единичным. Следует помнить о том, что определенная единичность, как таковая, возможна только как нечто индивидуализируемое в пространстве и времени, то есть как то, что уже содержит в себе некий материал, некий результат опыта и что поэтому противоречит принципу чистоты, как нечто всегда соединенное с тем, что мне дано как некая материальность, от которой я отличаю чистую форму сознания. Понятие же необходимости кроется в понятии закона. Это означает, что разум вообще обладает характером дедуктивной необходимости, в соответствии с которым все образуемые им определения должны вытекать из него по правилам логики. Данный момент необходимости состоит в странном, если так можно сказать, родстве с той самой причинностью, которая необходимо господствует в мире феноменов. Так как Кант относит принцип необходимости к самому разуму как к непрерывному процессу логических связей по

правилам, то в результате принцип причинности, действие которого в "Критике чистого разума" философ ограничивает миром феноменов, проникает также и в сферу, независимую от опыта. Возможно, уважаемые дамы и господа, это последнее положение поможет вам лучше понять крайне сложное для восприятия кантовское противоречие, которое сводится к тому, что в философии морали, в сфере самой морали, которая определяется Кантом как сфера свободы, в то же время речь постоянно идет о закономерности. Кроме того, оно также, может быть, поможет вам понять то, что вся кантовская философия морали на самом деле основана на понятии автономности, но если использовать более позднее понятие, индифферентности свободы и необходимости, поскольку нравственные законы являются законами свободы (так как я сам в качестве разумного существа делаю их своими законами, независимо от какого-либо внешнего влияния), они в то же время обладают закономерным характером, так как поступать разумно и делать выводы в соответствии с разумом означает поступать и делать умозаключения не иначе, как по правилам. Таким образом, интерпретируя положение о данности нравственного закона, следует определить эту данность как данность второй степени, а именно как реальное существование разума — как наличное бытие и регистрируемость разума как такового, а не только содержимого его опыта, — в котором неявным образом присутствуют оба момента: необходимости и всеобщности, причем понятие необходимости содержит противоположность свободы, в то время как орудие свободы служит у Канта определением разума.

91

Но все в целом (так как оказывается, что свобода и нравственный закон являются в то же время чем-то таким, что должно постоянно себя обнаруживать) имеет у Канта и еще одну сторону. Кант словно бы время от времени слегка переделывает свои понятия, по-новому расставляя в них акценты. Как вы увидите, это второе значение связано с первым, но представляется даже более проблематичным, чем необычайно воздушная и поэтому с трудом различимая конструкция а priori, которую я вам стремился с максимальной очевидностью продемонстрировать. Именно в практической философии Кант ограничивает данность необходимостью, то есть принуждением, которое должно следовать из моральных принципов. И так как он в решающем месте своей "Критики чистого разума", которое мы в данный момент анализируем, то и дело высказывается на эту тему, то нам не остается ничего другого, как прийти к выводу, что подобно тому как мы обладаем фактом свободы, или основным принципом практической философии, как данностью, то и в этом случае имеется в виду не только данность второй степени, то есть не только то, что мы обладаем разумом, но еще и нечто специфическое, связанное с природой самих анализируемых вещей. А именно Кант размышляет здесь — полагаю, сам бы он в этом никогда не признался; и действительно, перечитывая его текст, можно с трудом понять, что он в данном случае имеет в виду, — о принудительном характере моральных принципов, проще говоря, о том, что нас, как эмпирических существ, можно сказать, что-то в самом нашем опыте заставляет делать то-то и не делать того-то. Кант имеет в виду то, что мы с позиций эмпирической психологии можем обозначить как совесть. Если мы снова говорим о факте данности нравственного закона, то при этом, несомненно, свою возвышенную роль играет одно феноменологическое, или дескриптивное, открытие, заключающееся в том, что люди, по возможности стараясь не противоречить определенным моральным представлениям или порядкам, всегда соглашаются с необходимостью испытывать перед чем-то почтение. Хотя бы *ad pauseam*\* вам стоит — я к этому и стремлюсь — обратить внимание на буржуазное самодовольство, с которым постоянно разжевывают ту "истину", что и в низшем мире с необходимостью существует определенный "кодекс чести" и что даже у законченных преступников (так, по крайней мере, об этом пишут в романах) есть свои правила честного поведения в соответствии с их нравственным кодексом — именно в этом всякий моралист находит оправдание для своего морализма: если уж само amo-

\* чтобы вызвать чувство отвращения (*лат.*). — Прим. перев. 92

пальное обязательно обладает какой-то моралью, то эта мораль оправдывает иную, более возвышенную мораль, предназначенную для более высоких существ. Но это я хотел сказать лишь мимоходом.

Необходимо отметить, что, имея в виду в анализируемом месте сферу эмпирического. Кант с эмпирической точки зрения абсолютно прав, так как он настаивает на необходимости нравственного закона, о чем постоянно говорится в "Критике практического разума"<sup>3</sup>; эта необходимость нравственного закона является решающим аргументом в пользу правильности признания нами



нравственного закона и реальности того, что называется совестью. Однако на самом деле фактичность совести — здесь Кант попадает в им же самим поставленную ловушку, — фактичность принужденного поведения, маскируемого с помощью понятия "совесть", совершенно ничего не говорит о легитимности подобной принудительной инстанции. Если я упрекаю Канта в том, что он попался в свою же собственную ловушку, то хочу этим сказать не что иное, как то, что если он желает исключить из оснований философии морали все эмпирическое — в этом и состоит смысл его основной концепции, — то он не может апеллировать к эмпирической данности так называемого морального принуждения, заключенного в самом человеке, и именно потому, что это принуждение представляет собой эмпирический факт, то есть, говоря языком Канта, является предметом чистой психологии и поэтому не может обладать тем достоинством, которым Кант вынужден его наделить. "Вынужден наделить" потому, что факт существования данной моральной необходимости является у Канта решающим аргументом, служащим подтверждением реальности того, к чему я должен относиться с почтением. В этом, как и в ряде других моментов, эмпирическая наука продвинулась далеко вперед по сравнению с тем, что было известно Канту, и Кант, как представитель Просвещения, которым он был до мозга костей, будь он жив, вряд ли стал бы пренебрегать этими новыми открытиями в современной психологии. Психоанализ в своей наиболее строгой форме — я имею в виду исключительно психоанализ Фрейда, а не то размывание психоаналитической почвы с целью поиска глубин, которым занялись люди типа Юнга и Адлера, — убедительно доказал, что механизмы принуждения, которым мы подчиняемся, имеют филогенетическую природу, то есть являются интериоризацией, проекцией во внутренний мир реальной внешней силы, внешнего насилия господствующих общественных норм, которые передаются нам через семью и которые мы делаем своими путем их идентификации с фигурой отца. Таким образом,

93

психоанализ демонстрирует то, что Канту вряд ли пришлось бы по душе, а именно, что сама эта инстанция, которую психоанализ называет "насильственным характером", или, если следовать позднему Фрейду, Сверх-Я, является не только патогенной, но и иррациональной. Это означает, что необходимость, о которой говорит Кант, на самом деле относится к вещам, не имеющим ничего общего с разумом. Как известно, это отчетливо можно наблюдать на примере людей, которые, скажем, не могут уснуть, не выполнив определенный ритуал, к примеру, не взбив и не разгладив подушку; еще в большей степени это характерно для насилия, которым якобы в целях как можно более разумно упорядоченной жизни проникнуто поведение разного рода педантов, садистов и скупцов<sup>4</sup>. Короче говоря, провозглашаемое Кантом единство нравственной необходимости и разума, если проследить истоки этой необходимости, становится не просто проблематичным, но и весьма сомнительным. Кант, разумеется, сказал бы, и весьма аргументированно, на это следующее: "Я все это признаю, поскольку речь здесь идет об эмпирии, а не о собственно формальном облике нравственного закона". Но этот формальный, абстрактный облик нравственного закона как раз и снимается данной фактической необходимостью, и так как в кантовской "Критике практического разума" он конкретизируется в понятии "долг", то это делает более понятным его действительное происхождение. Если несостоятельна любая связь нравственного закона с конкретным типом поведения, обусловленного идеалом "долга", то тогда несостоятельна фактически и та субстанция, которую Кант определяет понятием "необходимость". Однако не следует забывать, что устанавливаемая Кантом в качестве абсолютного, а именно в качестве формального принципа, абсолютная необходимость нравственного закона отнюдь не является, как это может на первый взгляд показаться, безусловной, но строго обусловлена и поэтому не может представлять собой абсолютный источник нравственности. Вообще, высказанная здесь точка зрения многим обязана не только современной психологии, но и радикальному философскому анализу, предпринятому Фридрихом Ницше, который высказался резко против такого понятия долга как чрезмерно ограничивающего нравственность, отчетливо продемонстрировав момент двойственности в так называемой кантовской "автономии"<sup>5</sup>.

После этих предварительных замечаний, уважаемые дамы и господа, мне бы хотелось продолжить начатый выше анализ кантовского текста и довести его до конца. Думаю, этот анализ станет для вас намного понятнее, то есть я смогу перейти к нему

94

без каких бы то ни было объяснений, если сперва процитирую вам ту фразу Канта, на которой мы главным образом сконцентрируем свое внимание. Эта фраза гласит: "Практическое есть все то что

возможно благодаря свободе"<sup>6</sup>. И вы сразу понимаете, почему это так: потому, что свобода означает не что иное, как поведение человека, который руководствуется исключительно чистым разумом, и потому, что поведение человека, Кант это подчеркивает, вообще должно характеризоваться исходя из принципов разума, в то время как в полном смысле субъективного, определяемого чисто субъективными условиями поведения в тот момент, когда оно должно зависеть от чего-то иного, чем субъективность, уже более для Канта не существует. Он продолжает:

"Но если условия осуществления нашей свободной воли эмпиричны, то разум может иметь при этом только регулятивное применение и служит лишь для того, чтобы вносить единство в эмпирические законы. Так, например, в учении о благоразумии объединение всех целей, внушаемых нам нашими склонностями..."<sup>7</sup> Понять то, о чем говорится в этом месте, не так-то легко, потому что, когда читаешь его, в первую очередь приходит на ум

— ив этом есть свой смысл — то, что "условия осуществления нашей свободной воли вообще всегда эмпиричны". Ведь и в самом деле — и, уважаемые дамы и господа, именно отсюда вырастает один из важнейших моментов дискуссии между Кантом и Гегелем по основным проблемам философии морали

— "условия осуществления нашей свободной воли эмпиричны". Это означает, что если моя свободная воля требует от меня, к примеру, поджечь дом, то осуществление этой свободной воли предполагает наличие определенных эмпирических условий: самого дома, моей решимости совершить преступление, горючего материала, который бы был у меня под рукой, и многих других существенных моментов. Но мы совершенно неверно пойдем Канта, если станем интерпретировать его в таком духе, так как сердцевина кантовских воззрений на сферу морали состоит в том, что моральное — это то, что абсолютно независимо от каких-либо эмпирических условий. Сам Кант, наверное, выразился бы по этому поводу следующим образом: "Насколько мое моральное или аморальное поведение зависит от эмпирических условий, настолько же уменьшается эффективность проявления моей свободной воли". То есть если я прыгаю в воду, чтобы вытащить человека, решившего покончить жизнь самоубийством, а сам не умею плавать, то вполне может случиться, что мы оба утонем. Поэтому Кант, видимо, продолжил бы свою мысль так:

"Но эта эффективность проявления свободной воли, которая полностью зависит от эмпирических условий, есть сама нечто

эмпирическое и поэтому не имеет ничего общего с моральным, так как область морального — это сфера чистой воли, не зависимой ни от каких условий", то есть сфера моей абсолютной автономии, или, как называет ее сам Кант, "предмет моих убеждений". Исходя из этого, вы можете понять, в каком смысле кантовская этика, которую мы исследуем, является этикой убеждения, противоположной той этике, которую называют этикой ответственности и согласно которой эмпирические условия должны непременно учитываться для того, чтобы эффективность моих действий соответствовала определенному моменту свободного морального поступка. Кант, таким образом, различает прагматические законы свободной деятельности, то есть все то, что относится просто к целям и средствам этой деятельности, и моральный закон в собственном смысле. В результате из морального закона исключается вся сфера прагматического, то есть сфера, где моральное поведение, в том числе и в самом высоком смысле, зависит от эмпирических условий и эмпирических целей. Речь идет о том, что нравственный закон исполняется как таковой, без каких-либо условий, а конкретные поступки, связанные с исполнением этого закона, в кантовской этике совершенно не учитываются. Кстати сказать, в этом кроется главная причина того, почему кантовскую философию морали справедливо называют "ригористской". "Чистые же практические законы, — говорит далее Кант, — цель которых дается разумом совершенно a priori и которые предписываются не эмпирически обусловленно, а безусловно, являются продуктом чистого разума"<sup>8</sup>. Полагаю, что после сказанного мной выше вы сможете понять это решающее определение без каких-либо специальных пояснений. "Таковы моральные законы", то есть эти чистые практические законы;

"стало быть, только эти законы относятся к практическому применению чистого разума, и для них возможен канон"<sup>9</sup>. Выражение "относятся к практическому применению чистого разума" не совсем понятно, так как можно подумать, памятуя о том, о чем мы говорили на первых лекциях, что в противоположность каким-то законам теоретического разума эти целиком принадлежат практическому разуму, однако после того, что мы только что сказали, становится понятно, что речь здесь на самом деле идет совсем о другом. А именно о том, что моральные законы на самом деле являются единственными, которые адекватно соответствуют практическому применению чистого разума и

поэтому для них возможен канон этого чистого разума; и что поэтому прагматические законы деятельности, гетерономные по своей природе, вроде тех, что требуют благоразумия в делах, практическому применению чистого разума абсолютно не соответ-

ствуют, так как они, привязывая наше поведение к внешним условиям и внешнему успеху, делают нас в известном смысле несвободными, зависимыми от того, что не является нашим собственным разумом. Кант продолжает: "Итак, все снаряжение разума при разработке того, что можно назвать чистой философией, в самом деле направлено только на упомянутые три проблемы" (вы, конечно, помните, что этими "тремя проблемами" являются проблема существования Бога, проблема свободы и проблема бессмертия души). "А эти проблемы в свою очередь имеют более отдаленную цель, именно [определение того], *что должно делать*, если воля свободна, если существует Бог и если есть загробный мир. Так как это касается нашего поведения по отношению к высшей цели" — а высшей целью является нравственный закон, — "то конечной целью мудро пекущейся о нас природы при устройстве нашего разума служит, собственно, лишь моральное"<sup>10</sup>. А производной из этого, уважаемые дамы и господа, является та идея, которая в "Критике чистого разума" и в философии Канта вообще именуется приматом практического разума над теоретическим. Действительно, если наш разум ориентирован на самом деле лишь на моральное, а все остальное служит лишь для того, чтобы предоставлять разуму, я бы сказал, повод для его проявления, то тогда, следуя этой теории, практический разум, несомненно, имеет приоритет перед теоретическим.

В результате древнее телеологическое представление о разумной организации мира подвергается у Канта странной интерпретации по сравнению с тем, как это представление выражал до него в своей философии Лейбниц. Именно Кант считал, что наш разум организован таким образом, что всегда ведет нас к правильной деятельности, что он настолько совершенен, что всегда может нам сказать, что именно необходимо делать. Именно таким образом Кант переосмысливает телеологическую идею классического рационализма, впервые в истории радикально переориентировав ее направленность с внешнего мира на внутренний и сделав ее достоянием субъективной этики. При этом, однако, возникло странное несоответствие, мимо которого мне бы не хотелось пройти, не обратив на него ваше внимание. А именно неожиданно всплывает вопрос: что в самом деле следует делать, если существует Бог, если я свободен и если моя душа бессмертна?" И тут кантовский принцип философии морали обнаруживает свое подлинное противоречие, избавиться от которого совершенно невозможно, так как данные три момента непременно должны рассматриваться в первую очередь как постулаты практического разума, то есть, если позволите прибег-

<sup>4</sup> Т. В. Адорно

нуть к одному определению, встречающемуся в "Критике практического разума", как "гаранты нравственного закона"<sup>12</sup>. Следовательно, к ним нельзя относиться так, словно они являются условиями самого существования нравственного закона. В проти-

воположность нравственному закону, они обусловлены, и я уже <sup>1</sup> обращал ваше внимание на то, что Кант оказывается здесь совершенно в русле традиции рационалистического мышления, нового времени, так как он выводит существование Бога из 1 разума, который есть то же, что нравственный закон, и поэтому | существование Бога у Канта не безусловно. Но если это так, то <sup>1</sup> нельзя не заметить, что эти три момента должны, по сути, указывать на то, *что я должен делать*, тогда как то, *что я должен делать*, должно вытекать из безусловного, именно из нравственного закона, а не из того, на что указывает его возможный компенсат или, выражаясь более дистанцированно, его возможная гарантия. Думаю, что это один из главных пунктов, где | в кантовскую этику закрадывается столь свойственный ей момент гетерономии, вследствие чего понятие свободы как свободы абсолютно независимого употребления разума переосмысливается, а в закон, которому, согласно этой философии, я должен соответствовать и в согласии с которым действовать, проникает авторитарный момент. Получается так, словно бы одной апелляции к разуму в известном смысле недостаточно для того, чтобы обосновать нравственный закон, тождественный этому самому разуму. От Канта этот момент не ускользает, и поэтому в своих сочинениях по этике, прежде всего в "Основах метафизики нравственности", он неоднократно говорит о том, что, для ; того чтобы хорошо поступать, никакой философии морали знать не нужно, что "преданным и порядочным" можно стать и **и**в изучая "Основ метафизики нравственности". Этим Кант прямо отсылает, так сказать, к старой доброй сельской добродетельное- ;

ти, ограничивая тем самым заключенные в понятии разума рациональные возможности. Но если понятие разума в самом деле представляет собой абсолютную инстанцию и в ней нет ничего нравственного, кроме разума, то все поступки, которые следуют | из этого не-разума, — здесь я целиком следую духу кантовскоX имманентной критики — будут безнравственными. Именно в этом пункте, хотя сам Кант этого и не признает, он, настаивая 3 на авторитарном характере нравственного закона, привносит ' в свою философию момент, который полностью противоречит' его понятию автономии. Но если это так, то выходит, что одного | только нравственного закона совершенно недостаточно для того, | чтобы побудить человека поступать нравственно. Здесь Кант,; говоря прагматически, то есть, если позволите сказать, на ос-;

98

новании аргументов, относящихся к сфере нравственного опыта, неожиданно обнаруживает свое полное совпадение с теми психологическими наблюдениями, которые научили нас тому, что, несмотря на то что существует совесть — в том смысле, в каком мы говорили об этом выше, — что существует все то, что мы здесь называем необходимостью, сила инстинктов, направленных против всей этой необходимости, навязываемой супер-Я и поэтому вторичной, производной, в то же время столь велика, что наша способность в одиночку, опираясь лишь на собственный разум, выдержать их натиск и не позволить им вырваться наружу становится крайне проблематичной. И Кант предстает здесь подлинным защитником буржуазного общества и его дисциплины, прежде всего буржуазной трудовой дисциплины (потому что там, где речь идет о буржуазной морали, в первую очередь следует иметь в виду трудовую дисциплину), так как он, чтобы подчинить человека своему нравственному закону, мобилизует теперь дополнительные силы, поскольку апелляции к чистому разуму оказались недостаточно. Тут-то как раз и возникает любопытная, в подлинном смысле кантовской философии гетерономная формулировка того, "что должно делать при условии существования Бога, свободы и бессмертия души"; в действительности она не так далека от гетерономного облика той религии, которая внушает бедной крестьянке не выкапывать чужой картофель, заставляя ее одновременно с этим поверить в то, что если она это сделает, то попадет в ад. Таким образом, вы видите, что в кантовской философии возвышенные мотивы ограничены ничтожными; и хотя это и не вызвано генетически (думать так мне представляется неверным), а произошло имманентно, тем не менее затронуло сами основы. "Теперь, — говорит Кант, — я буду пользоваться понятием свободы только в практическом значении"<sup>13</sup>. И в итоге он приходит к тому, что на первый взгляд может показаться крайне парадоксальным, но что, думаю, после подобающей интерпретации будет вам абсолютно понятно, а именно он говорит следующее: "Практическая свобода может быть доказана опытом". Поясняя эту мысль, он продолжает:

"Действительно, человеческую волю определяет не только то, что возбуждает, то есть непосредственно воздействует на чувства; мы обладаем способностью посредством представлений о том, что полезно или вредно даже весьма отдаленно, преодолевать впечатления, производимые на наши чувственные склонности..."<sup>14</sup> Здесь Кант снова отмечает один важный момент, а именно психологическую возможность при помощи принципа Я контролировать Оно, сферу инстинктов, если эти инстинкты оказываются в некотором противоречии с реальностью. "...Эти

99

соображения о том, что желательно для всего нашего состояния, то есть что приносит добро или пользу, основываются на разуме"<sup>15</sup>. Таким образом, здесь совершенно недвусмысленно говорится о том, что так называемое эмпирическое доказательство нашей свободы необходимо потому, что сам разум как способность проверять реальность является для нас данностью. В этой связи представляет интерес и вновь доказывает огромную философскую честность Канта тот факт, что в анализируемом пассаже, в котором предельно жестко формулируется то, что разум нельзя постулировать как некую логическую возможность, пребывающую в абсолютной пустоте, все рассуждения являются в то же время эмпирическими рассуждениями о фактическом употреблении разума как именно такой способности, с помощью которой мы проверяем реальность и с которой в условиях стремления в первую очередь к непосредственному удовлетворению можно было бы, конечно, вообще не считаться, особенно если она противоречит нашим интересам. Таким образом, вы видите, что здесь, где Канту в действительности необходимо уже прибегать к специальным аргументам, чтобы доказать существование чистого разума, речь нисколько не идет об абсолютной противоположности прагматических законов морали и собственно моральных законов, потому что Кант оказался достаточно

глубоким мыслителем, чтобы увидеть, что разум как чистый орган истины и разум как орган нашего самосохранения вовсе не являются двумя разными сферами, не имеющими друг с другом ничего общего, но представляют собой диалектический продукт единства самостоятельного, практического разума в самом что ни на есть обыденном смысле, который Кант выше в общих чертах обозначил как чисто "прагматический" разум. "Поэтому разум, — говорит Кант далее, — дает также законы, которые суть императивы, то есть объективные *законы свободы*, и указывают, что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не происходит" (заметьте, что Кант говорит здесь о том, что эффективность деятельности с нравственной точки зрения безразлична); "этим они отличаются от *законов природы*, в которых речь идет лишь о том, что происходит; поэтому законы свободы называются также практическими законами"<sup>16</sup>. Эту последнюю кантовскую фразу, звучащую столь парадоксально, я привожу в качестве окончательного подтверждения справедливости своей интерпретации приведенного выше ключевого положения Канта. Надеюсь, что теперь кантовский нравственный закон начинает становиться для вас совершенно очевидным и наполняться глубоким смыслом, чего я, собственно, и стремился добиться с помощью своей интерпретации. Благодарю за внимание.

## Лекция 9

27. 6. 1963

Уважаемые дамы и господа!

Возможно, вы помните, что, перед тем как мы были вынуждены еще раз ненадолго прервать наши лекции!, мы занимались реконструкцией начал кантовской философии морали. Теперь же мне хотелось бы двинуться дальше. Сперва напомним вам следующую формулировку Канта: "Разум дает... законы, которые суть императивы, то есть объективные *законы свободы*"<sup>12</sup>. В этой формуле присутствует очевидное противоречие, потому что, согласно Канту, свобода — это есть как раз то, что не подчиняется законам. Но именно отсюда становятся понятны основоположения диалектики, к анализу которых я собираюсь непосредственно перейти на этой лекции. Я постоянно, с различных позиций, пытаюсь вам показать, что диалектика всегда стремится к разрешению и раскрытию неразрешимых противоречий, подобных только что приведенному. Следуя за мной этим путем, отличным от того, который предлагает кантовская философия (и в этом заключается одна из причин, почему я придаю столь большую ценность подобным противоречивым, подчеркнuto противоречивым формулировкам Канта), вы можете в итоге прийти к такому пониманию диалектики, в соответствии с которым диалектика есть стремление прояснить неразрешимые, неснимаемые противоречия, вместо того чтобы, образно говоря, превратиться в своего рода синкопу мышления. Эти "*законы свободы*" — здесь мы, по сути, имеем дело с ядром всей кантовской философии морали — "указывают, что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от *законов природы*, в которых речь идет лишь о том, что происходит..."<sup>16</sup>. Кант стремится к тому (и для апоретических основ его философии морали это решающий момент), чтобы овладеть указанным противоречием закона и свободы — обратите внимание на то, что этот момент представляет собой, так сказать, главный шарнир всей кантовской философии морали — в том смысле, в котором оба момента, закон и свобода, разрешались бы в их противоречивом единстве таким образом, чтобы закономерность была

101

закономерностью не того, что происходит, но того, что должно происходить, что должно быть, и необходимо придавала бы бытию абсолютную обязательность и взаимосвязанное единство. Однако отдельные субъекты, на которых распространяется этот императив, должны тем не менее оставаться свободными, даже если они полностью ему подчиняются. Таким образом — и в этом состоит его принципиальное отличие от природной закономерности, — ему нет нужды заботиться о том, соответствует ли его эмпирическая деятельность исключительно законам природы или нет. Законы природы являются при этом не чем иным, как законами, связывающими фактическое бытие, устанавливающими природные взаимосвязи. Это вы должны твердо усвоить, чтобы понять наши последующие рассуждения. Данную конструкцию причинности Кант ограничивает сферой свободы, и это ограничение представляется, по многим соображениям, довольно странным. В первую очередь потому, что оно снова демонстрирует нам, насколько серьезно сам Кант относился к проблемам, о которых здесь идет речь, и насколько открыто он их трактовал, что и привело к удивительной многозначности вышеуказанного ограничения. Теперь, уважаемые дамы и господа, чтобы вы убедились в справедливости моих слов, мне следует процитировать вам соответствующие тексты. По

моему убеждению, лучше ограничиться немногими текстами, но эти тексты должны быть исключительно весомыми и содержательными, и поэтому, чтобы разглядеть в них все детали, мы будем изучать их очень подробно, словно через увеличительное стекло. Как мне кажется, связь между подобным микроскопическим методом исследования и реконструкцией основ кантовского мышления может оказаться необыкновенно плодотворной, тогда как, держась обычного, "усредненного" понимания так называемых основных взаимосвязей кантовского образа мыслей, мы на самом деле рискуем увязнуть во вторичном, производном. Итак, Кант пишет: "Не определяется ли, однако, сам разум в этих поступках, через которые он предписывает законы, другими влияниями и не оказывается ли то, что в отношении чувственных побуждений называется свободой, для более высоких и более отдаленно действующих причин опять же природой — этот вопрос не касается нас в практической области, где мы прежде всего ищем у разума лишь *правила* для поведения, тогда как упомянутый вопрос чисто спекулятивный и мы можем оставить его в стороне, пока речь идет о нашем поведении"<sup>4</sup>. Обращаю ваше внимание на то, что Кант не только подчиняет здесь решение своей проблемы, как он сам о том говорит, условию последующего вопрошания (к этому мы еще обратимся в соот-

102

ветствующем месте), но и — что очень характерно для него — обрывает в данном случае цепь всякого последующего вопрошания, то есть просто перестает задавать вопросы. Об этом, об этой странной привычке Канта неожиданно обрывать цепь своего рассуждения и постановки вопросов следует сказать особо. Предполагаемую Кантом возможность "другого влияния":

"не оказывается ли то, что в отношении чувственных побуждений называется свободой, для более высоких и более отдаленно действующих причин опять же природой" — можно трактовать двояко, причем каждое из этих двух возможных толкований непременно будет исключать другое, ему противоположное. Одно из них — и я склонен думать, что оно вытекает из общего хода размышлений Канта, а не просто из характерной для него манеры словоупотребления — то, что заключено в смысле самой кантовской аргументации: Кант размышляет об отдаленной цели природы, которая между тем должна совпадать с царством свободы таким образом, что когда мы полностью и в совершенстве познаем природу, то есть, когда наше несовершенное познание уступит место такому познанию, которое Кант приписывает одному лишь абсолютному божественному сознанию, то тогда в таком познании сольются вместе царство целесообразности, представляющее мораль, и царство причинности, воплощенное в познании природы, и именно потому» что дивергенция между двумя этими моментами представляется Канту невыносимой. Именно это, вероятно, — если интерпретировать данный пассаж, исходя из всей системы кантовской философии, — и имел в первую очередь в виду сам Кант. Однако — как это у Канта часто бывает, — если рассматривать одну только эту формулировку отдельно, в отрыве от остальных, то вполне возможна и иная интерпретация, содержательную сторону которой мы уже в ходе наших лекций затрагивали. Именно возможность этой другой интерпретации связана с двойственностью кантовского понятия "природа", которое допускает законы свободы, в том числе и в отношении природы как некой детерминированной взаимосвязи. Иными словами, хотя нравственный закон является чем-то данным, как он обнаруживает себя в отношении нас, он, со своей стороны, как бы сказал Гегель, представляет собой нечто становящееся, происходящее, подчиненное в своих основах естественной причинности. Аналогичным образом в психоанализе с помощью представления о динамике и структуре инстинктов, с помощью концепции механизма идентификации, то есть с помощью категорий, имеющих отношение к природной сфере, можно трактовать "сверх-Я" как особую инстанцию совести. Но как бы то ни было, вопрос о том, сводит ли Кант, так сказать, здесь на нет

103

или отбрасывает прочь всю "Критику практического разума", отдает ли он, в конце концов, предпочтение номиналистскому пониманию нравственного закона вместо понимания онтического, основанного на признании фактически существующих нравственных детерминант, или, напротив, в рассматриваемом пассаже Кант говорит о том, что разрешение противоречия между сферой свободы и сферой природы следует искать в ином, более высоком понятии природы, а именно в природе божественной и, следовательно, более совершенной и благой, нежели та, в которой существует человек, остается открытым.

Уважаемые дамы и господа, вы можете спросить меня — должен признать, что об этом, об этой особенности кантовского метода я еще подробно не говорил, — почему, если вспомнить, что, как это

хорошо известно любому знатоку кантовской системы, непосредственный смысл всегда имеет у Канта первостепенное значение<sup>5</sup>, я пытаюсь вывести еще какую-то вторую возможность толкования. Однако, не говоря уже о том, что в обоих случаях речь, по сути дела, идет об одной и той же проблематике, я хочу принципиально заявить вам, что в противоположность филологической точке зрения, которую многие из вас рассматривают в качестве единственного абсолютно достоверного учения, так что поэтому вам будет нелегко отказаться от нее без известных потерь для духа, я отнюдь не придерживаюсь того мнения, что духовные образования раскрывают свою суть через постижение воли и намерения создавшего их человека. Думаю, что здесь мы сталкиваемся с целым рядом изначально неправильных представлений, из которых самое, вероятно, ошибочное состоит в том, что волю и намерение абсолютно нельзя постичь, точно так же, как это имеет место в случае юридической интерпретации так называемой законодательной воли, которая, насколько мне известно, играет в юриспруденции определяющую роль. Во всем этом присутствует нечто более глубокое, а именно то, что в приведенных аргументах, затрагивающих чрезвычайно серьезные и важные проблемы, о которых мы рассуждаем здесь, апеллируя к Канту, раскрывается не просто замысел Канта, а то, что все рассуждения, которые Кант приводит (и именно в этом, хотелось бы заметить, состоит вообще величие мыслителей, подобных Канту), не являются продуктом его субъективного мнения, которое он при этом все же твердо отстаивает, но имеют своей субстанцией объективный ход вещей, то есть объективную весомость, объективную убедительность того, о чем говорится. Полагаю, что в этом состоит одно из характерных предубеждений, как это следовало бы назвать, добропорядочных заведений буржуазного духовного хозяйства, согласно которому духовные

творения, хотя и являются собственностью выдающихся личностей — великих мыслителей, писателей, композиторов, — в то же время представляют собой своего рода гипсовые изваяния, стоящие в этих добропорядочных буржуазных заведениях на видном месте, отстранение от своих создателей, и, так сказать, "одухотворяют" среду. Но реально значимые духовные творения представляют собой скорее результаты напряженных отношений между человеком, который мыслит, и объективным положением вещей, о котором мыслят, и поэтому они в то же время заключают в себе идеал духовного конфликта, без которого вообще не мыслим процесс духовной жизни. Но, уважаемые дамы и господа, сами описываемые отношения являются в нашем случае моральными отношениями, смысл которых мне бы хотелось представить вам в виде следующей максимы: сущность духовного творения на самом деле заключается в том, что воля отдельного человека, мыслящего субъекта, подчиняется объективным вещам, то есть исходящему от них принуждению, настолько, что растворяется в них. Духовные творения не являются выражением устремления их творца, но представляют собой угасание этого устремления в истине самих вещей<sup>6</sup>. Поэтому я думаю, что сами вещи обладают в текстах весомостью и силой, в известных случаях гораздо большей, чем имел в виду автор. Вследствие этого задача адекватной философской интерпретации текста состоит в раскрытии того, что сообщают нам о результатах духовного конфликта, сущность которого была сформулирована выше, сами вещи, а не того, что думал об этом автор и что в противоположность первому представляет собой лишь частный, в известной степени эфемерный элемент. Такова причина, по которой я отношусь к философии морали Канта именно так, а не иначе;

возможно, сказанное поможет вам вообще лучше понять мой метод интерпретации, которому я всегда стараюсь следовать.

Я уже сказал вам о том, что предположительно стоит за рассуждениями Канта о морали, а именно о том высшем замысле природы, который устремляется к единству обоих дуалистических принципов. Но я вам также сказал и о том, что Кант мог иметь в виду и нечто иное. У вас, несомненно, вызовет замешательство то обстоятельство, что выбор той или иной из этих двух интерпретаций целиком зависит от того смысла, который в каждом случае придается слову "природа". Чрезвычайно важным представляется, если бы кто-нибудь взялся за исследование (в первую очередь филологическое, которого, насколько мне известно, тоже пока никто не предпринимал) различных смыслов понятия "природа" в кантовской философии и показал бы, что вообще имеет в виду Кант, говоря о природе. Кантовское понятие приро-

ды обладает двусмысленным характером. Ключом к пониманию вами этой двусмысленности понятия природы, возможно, послужит двусмысленность слова "вещь" в философском языке Канта:

с одной стороны, вещь — это вещь-в-себе как неведомая причина данных мне явлений мира, нечто абсолютно трансцендентное и никогда во всей своей полноте мне не данное; с другой стороны, под вещью понимается нечто вполне конституированное, нечто предметное, что должно всегда обнаруживать себя таковым в ходе моего открывания мира, то есть в получаемом мною в результате этого открывания материале, выливаясь, таким образом, в формы моего мировосприятия и мышления. Если природа должна означать не что иное, как совокупность всех вещей, или если природа является понятием для обозначения мира, как об этом говорит Кант в своем сочинении о Просвещении<sup>7</sup>, то тогда тот же самый дуализм, который, как это всем хорошо известно, характеризует у Канта понятия типа "вещь-в-себе", распространяется и на понятие природы. Поэтому природа становится в философии Канта столь же двусмысленной, что и мир как тотальность всех вещей, которые, в свою очередь, мне полностью никогда не даны. Таким образом, природа у Канта, с одной стороны, есть нечто конституированное, определенное, то есть представляет собой то же самое, что и опыт, и выступает в качестве чисто человеческого принципа, а именно как страстная способность, которую в сочинении "Религия в пределах только разума" Кант в конце концов идентифицировал как радикальное (изначальное) зло<sup>8</sup>. С другой стороны, как вещь-в-себе, природа выступает также — если позволите мне несколько раскрыть это кантовское понятие "вещь-в-себе", словно бы взятое из какого-то китча, — основанием бытия, то есть основанием того Абсолюта, который должен управлять нами изнутри и давать нам ясные указания о том, что является дурным, а что хорошим. Эти указания отождествляются с благом, так как они неизбежно должны следовать из того, что, согласно Канту, характеризует сущность человека, то есть из разума. В этой связи вам следует задуматься о том, что органом блага у Канта выступает разум;

иного органа блага в его философии морали не предусмотрено. Вследствие этого разум неотделим от самосохранения, от исполнения человеческих потребностей. Поскольку разум, выступающий для нас источником обязательных законов, является, согласно Канту, безусловным и объективным (в этом, исходя из того, о чем свидетельствовала история философии нового времени, я имею в виду как Спинозу, так и его антипода Гоббса, Кант, как он считал, просто не мог ошибаться), то сущность этого разума заключается в самосохранении. И в определении "должно быть

106

возможно, чтобы я *мыслю* сопровождало все мои представления"<sup>9</sup> снова проступает эта идея самосохранения, сохранения себя самого как самому себе идентичного, которую Кант, таким образом, возводит в ранг чисто логического принципа идентичности. Но, с другой стороны, Кант этим полностью отказывается от идеи самосохранения как подчиненного, низшего принципа. В "Основах метафизики нравственности" есть знаменитое место, в котором Кант обозначает заботу о сохранении собственной жизни как вполне мудрую и разумную, однако в высшем и абсолютном смысле неморальную, то есть не вытекающую в чистом виде из нравственного закона<sup>10</sup>. Из этого рассуждения, из этого противоречия, что, с одной стороны, разум по своему содержанию, по своему составу неотделим от интереса самосохранения, так как представляет собой идентичность самосохраняющегося субъекта, в то время как, с другой стороны, этот же разум следует рассматривать как полную противоположность интересу самосохранения, вы, вероятно, самым простым и очевидным образом сможете понять, почему Кант в действительности совершенно не мог переносить дуализма обоих понятий природы, о которых мы теперь говорим, и почему он всячески стремился разрешить этот дуализм, сведя его, как мы говорили выше, к более высокому понятию. В данном случае имеет место вовсе не стремление к гармонии, или к более высокому началу, или к единству, или к чему-то иному подобному, о чем можно найти многочисленные примеры в истории философии с целью сделать для нас убедительными эти противоречивые взаимоотношения обоих понятий, но речь просто идет о том, что двусмысленность самого понятия разума (как того, что, с одной стороны, образовано в соответствии с моделью самосохранения, а с другой — должно ограничивать частный интерес этого самосохранения, всегда имеющего для человека роковые последствия и приводящего его к неразрешимым противоречиям) необходима затем, чтобы разум, исходя из своего дуализма, осмыслил бы самого себя и пришел бы к заключению, что данное очевидное противоречие, с которым непосредственно сталкивается всякий раз мышление, сводится в конце концов на нет самой деятельностью этого мышления. Иными словами, я полагаю, что за кантовским мотивом примирения противоречий стоит вовсе не знаменитое стремление к гармонии, к систематическому единству и т. п., а просто то, что противоречие, подобное тому, о котором мы сейчас говорим, покуда оно сопровождает движение мысли, остается для разума непереносимым настолько, что тот стремится



поскорее от него избавиться. И здесь Кант вдруг пришпоривает свое рассуждение, которое он развивал в соответствии с рассмот-

107

ренной мною выше необходимостью, словно бы говоря самому себе: "Только досюда — и ни шагу дальше". Таким образом, мы опять сталкиваемся с уже знакомым нам специфически буржуазным моментом, столь характерным для философии Канта: что не затрагивает нас с практической точки зрения, о том нам нет нужды терзать себя пустыми измышлениями.

Теперь мне хотелось бы специально сказать несколько слов об этом внезапном обрыве рассуждений. В первую очередь, потому, что он вообще характерен для всей структуры кантовской философии, и потому, что он собственно и образует эту структуру, против которой восстали последователи Канта. Если бы я захотел одним предложением сформулировать, в чем состоит различие между Кантом и Фихте (и другими позднейшими идеалистами), то следовало бы сказать, что последовавшие за Кантом идеалисты не смогли принять этот его обрыв мысли, это его "нас не касается" и заняли прямо противоположную позицию:

"Именно то, о чем ты говоришь, что нас это не касается, нас в первую очередь и касается!" Поэтому кантовский обрыв представляет собой не просто один из решающих пунктов философской манеры Канта; на нем основана вся его конструкция философии морали, то есть она основана на том, что о данности самого нравственного закона не следует спрашивать — ее следует просто уважать. Это напоминает один связанный с чувственным восприятием парадокс, состоящий в том, что я не могу рассуждать о красном цвете вообще, если он мне дан в виде красного предмета, и именно потому, что он мне непосредственно дан. Этот момент является столь решающим для всей конструкции кантовской философии морали, что нам следует ненадолго задержаться на нем и рассмотреть подробнее, потому что он, в свою очередь, сам состоит из ряда самостоятельных моментов. Первое, что обращает на себя внимание, особенно после сказанного мною выше, — это содержащаяся в рассматриваемом моменте явная авторитарная направленность, в соответствии с которой, если тебе дан нравственный закон, ты должен следовать ему, исполняя свой долг, а не ломать над ним голову, или, как обычно выражается Кант, ты должен впредь не "раздумывать" над нравственным законом, но просто уважать его данность так же, как и всякую другую данность; так сказать, "оставайся на месте и довольствуйся тем, что есть". Это означает не только "подчиняйся нравственному закону беспрекословно", но и то, что сам факт того, что нравственный закон есть, является наиболее весомым доказательством его правильности. Само собой разумеется, что легитимным поэтому является вопрос не только о предписании нравственного закона, но и о его праве давать такое пред-

108

писание. И если бы какой-нибудь психолог — *horribile dictu\** — внимательно проанализировал бы данный пункт кантовской аргументации, то он, вероятно, не без основания заявил бы о том, что в основе всего здесь лежит так называемый защитный механизм, то есть что Кант пытается защитить себя потому, что ему самому кое-что в генезисе феноменов долга и совести представлялось щекотливым, поскольку здесь в центре автономии он усматривает определенную гетерономию и поэтому он как бы то и дело говорит самому себе: "Ради всего святого, больше ни шагу, иначе столь изящное оправдание необходимости универсалий в сфере долженствования развалится и, следовательно, рухнет вся твоя такая прекрасная конструкция иерархически выстроенной философии". Далее можно было бы, например, обратиться к критике всех разновидностей механизма насилия, к которому прибегает Кант, и вспомнить о тех временах, когда психоанализ еще ориентировался на радикальную критику общества, а не представлял собой своего рода психологический массаж; в те времена, от которых он давно уже отказался, психоанализ критиковал какое бы то ни было признание нравственных норм только на том основании, что они существуют, подвергая их вместо слепого признания тщательному исследованию и оправданию в глазах разума. Заметим, что стопроцентный психолог Фрейд оказался здесь, так сказать, большим католиком, чем сам папа римский, то есть, я хочу сказать, более последовательным кантианцем, чем сам Кант, которого Фрейд, кажется, даже не читал. Однако на что действительно никогда не обращали внимания, так это на то, что в кантовском обрыве рассуждения содержится и нечто истинное. В первую очередь — и в конструкции кантовской философии морали это имеет очень важное значение — Кант, в отличие от своих последователей, в результате этого обрыва пришел к тому, что кратко можно было бы обозначить как "сознание неидентичности". Кантовская система трансцендентальной философии — в

данном случае я говорю о философии Канта в целом — не позволяет выводить из нее все, что угодно, как на это, скажем, претендовал Фихте, видевший смысл философии именно в обнаружении такого высшего универсального принципа, из которого следовало бы все остальное; и именно потому, что познание, согласно Канту, образовано и из невыводимого, и из выводимого, их взаимопроникновение, то есть собственно познание и собственно практику, невозможно поэтому вывести из философии в чистом виде. Таким образом, это специфическое кантовское смирение перед позитивным и данным 'страшно сказать (лат.). — Прим. перев. 109

пронизывает не просто гетерономия, но глубокое чувство ограниченности абсолютных притязаний разума, как бы разум при этом ни утверждал, что все, что существует, всякая деятельность являются не чем иным, как его производными. В результате Кант, столь критиковавший все гетерономное, приходит к следующему парадоксу: все, что является не-Я, все гетерономное, в известном смысле более предпочтительно, чем это имеет место у идеалистических философов, настаивавших на признании не-Я гораздо активнее, чем Кант; однако вследствие того, что эти философы признавали не-Я как часть Я, они в конце концов сводили его к Я, всячески стараясь обосновать его разумность.

Однако в моменте обрыва размышления кроется и нечто иное, более глубокое, а именно момент, на который я обратил ваше внимание еще в начале этого курса лекций и который теперь обрел наконец соответствующее ему теоретическое место". Право, не знаю, помните ли вы, что это за момент, о котором я, определенно, обмолвился слишком рано. Речь идет о том, что в разделении теоретической и практической философии содержится та идея, что в теоретических определениях правильная деятельность, подлинная практика в чистом виде заключаться не может. Так, если кто-либо попытается утвердить в виде некоего абсолютного закона или посредством дедукции вывести из чистого разума то, почему недопустимы пытки, то он столкнется с многочисленными трудностями — к примеру, с теми, с которыми столкнулись французы в Алжире, когда в страшном ожесточении войны обнаружилось, что их противники прибегают к пыткам военнопленных. Должны ли они в ответ также пытаться своих врагов или нет? Во всех моральных вопросах подобного рода, противоречащих разуму, сталкиваешься с ужасной диалектикой жизни, которой способен противостоять лишь момент "Остановись!", момент "Об этом *не следует* размышлять!" Когда к вам приходит беженец, просящий прибежища, стоит ли пускаться в рассуждения на этот счет вместо того, чтобы просто помочь? Вот беженец, которого должны убить, за которым охотится политическая полиция его страны, и его нужно спрятать и защитить — этому следует подчинить все остальное. Если разум пустится здесь в рассуждения, то станет противоречить сам себе;

Таким образом, этот момент, в соответствии с которым практика, то есть то, что реально делают, не восходит в чистом виде к теории именно потому, что к подлинной практике вообще невозможно прийти, если не подмешать к правильности действий элемент абсурда. Именно это и отражает анализируемый принцип Канта. Я же думаю, что о всей сфере философии морали вообще невозможно размышлять осмысленно, не осознав следу-

ющую двойственность: именно вся эта сфера должна быть целиком пронизана разумом и в то же время не исчерпываться только разумом. Наиболее адекватно в отличие от философии этот момент выражают религиозные заповеди. Я бы сказал, что в данном случае мы вообще имеем дело с чисто философским мотивом, и именно потому, что он устанавливает границу разума в сфере морального. В религии — как бы ни были проблематичны ее частные нормы — содержится, таким образом, нечто правильное; ее "Следуй и блюди!" является формой проявления того, что по сути принадлежит теории морального в такой же точно степени, что и разум, что указывает мне, почему я в том или ином случае должен следовать тому-то и блюсти то-то. И я думаю, что именно секулярному просветительскому сознанию было предназначено — путем саморефлексии над мышлением — не только критически проанализировать подобные моменты через постановку вопроса об их авторитетности, но также и реабилитировать их как основу подлинной деятельности, приняв их во всей реальности человеческого поведения.

На примере процитированного мною пассажа вы можете легко заметить, как у Канта каждый момент, который он позднее в сочинении "Критика способности суждения" обозначает понятием "возвышенное", то есть каждый момент потрясения основ и абсолютной самоочевидности чистой автономии всякий раз ограничен моментом, в котором дает о себе знать охваченное ужасом человеческое существо, а именно моментом буржуазной ограниченности, буржуазной узости. Я бы

даже сказал, что эта ограниченность ранней буржуазии, к которой принадлежал Кант, как ограничение чувства суверенитета, которого всеми правдами и неправдами добивались для себя люди в послекантовские времена, является для философа необходимым условием размышлений о философии морали, необходимым условием морального вообще. Следует задаться вопросом, а возможны ли без этого ограничительного момента философия морали и правильная деятельность, без того чтобы — надеюсь, мне нет необходимости разъяснять это подробно — раскручивать колесо истории вспять и насильно вводить архаические ограничители, уже снятые в процессе развития духа, в результате деятельности, как это называл Гегель, "фурии исчезновения"<sup>12</sup>. Вообще, на примере Гегеля — хотя слово "пример" и не самое лестное определение его философии — хорошо прослеживается следующая тенденция:

заметив в отмене ограничений роковую угрозу, Гегель стремился оправдать ограничивающие начала с позиций свободы и в итоге столкнулся с противоречием, которое вовсе не является диалектическим. Таким образом, я в своих рассуждениях достигаю точки,

111

которую наиболее удачно и точно охарактеризовал Поль Валери, задав глубокий вопрос: "А не устарела ли сама добродетель?" Понятие "добродетель" в самом деле звучит для нас теперь очень архаически, хотя во времена Канта этого еще не было. Отсюда возникает правомерный вопрос: как вообще мы можем понять кантовскую философию морали, в которой понятие "добродетель" является одним из центральных? Поэтому мне необходимо самым тщательным образом прояснить вам основу всей исторической диалектики, лежащей в основе понятия морального. Я буду исходить из самого очевидного и для всех вас понятного прогрессистского понятия "Просвещение", жертвой которого и пали все казавшиеся ранее вечными и неизменными категории морали. Еще более уничтожающей критике понятие вечного морального закона подверг Ницше<sup>14</sup>. Полагаю, что именно потому, что философия морали и добродетель возможны только лишь в замкнутой, ограниченной среде, противоположной беспредельно расширившемуся и недоступному для непосредственного опыта современному миру, знаменитая кантовская свобода может быть реализована лишь в ограниченном мире. В выросшем до неизмеримости мире опыта, в бесконечном количестве переплетений социальности, главным образом и представляющей для нас этот мир опыта, возможность свободы уменьшается настолько, что можно, или даже нужно, с полной серьезностью поставить вопрос о том, а имеют ли еще для нас категории морального какой-либо смысл. И в первую очередь этим вопросом следует задаться потому, что если какой-либо отдельный индивид захочет жить в полном соответствии со смыслом кантовского категорического императива, то крайне важно, насколько глубоко в самом обществе, в котором живет этот индивид, укоренена правильная жизнь как таковая, то есть насколько она связана, сплетена с объективной повседневностью человеческого существования. Позвольте мне в заключение пояснить это на одном эстетическом примере. В музыке, в которой существуют только твердо предписанные, жестко установленные формы, соответствующие таким же твердо предписанным и жестко установленным формам буржуазной жизни, возможна лишь импровизация в рамках этих заранее данных форм. Но чем в меньшей степени это имеет место, то есть чем слабее диктат заранее предписанных музыкальных форм, тем большей свободой обладает художественный субъект как раз в сфере близкой мне музыки и тогда свобода, ограниченная лишь импровизацией, и стремление вновь вернуться к старым формам, влияние которого все мы ощущаем в наше время, утрачивают свою абсолютную власть. Таким образом, музыка, соответствующая сегодня в полном смысле

112

слова духу времени, не допускает никаких заранее предписанных форм; она, если хотите, исходит из предпосылки абсолютной свободы и не имеет никакого определенного объекта; в результате она совершенно сводит на нет старую свободу импровизации, то есть относительную свободу. Думаю, нечто подобное имеет место и в сфере морали. Это означает, что, прежде чем заниматься сегодня философией морали и обсуждать ее проблемы, необходимо сначала дать себе полный отчет в том историческом значении, которое имеют именно в наши дни вопросы правильной деятельности и правильной жизни вообще. И это значение не имеет ничего общего с тем, которое придавали тем же самым вопросам великие философы прошлого. Благодарю за внимание.

# Лекция 10

2. 7. 1963

Осознание' парадоксальности опыта так называемой свободы как кажущейся естественной причины присутствует у Канта в формулировке, согласно которой отношения между свободой и необходимостью, между царством природы и сферой практического разума "остаются проблемой"<sup>2</sup>. Иными словами, получается, что, с одной стороны, дуализм, о котором мы говорим, для Канта совершенно неприемлем; но, с другой стороны, после того, что продемонстрировало кантовское рассуждение, разрешить этот дуализм не представляется возможным. Полагаю, я уже вполне объяснил вам, почему этот дуализм не удовлетворяет Канта. Однако вы — или, по крайней мере, многие из вас, а именно те, кто считает себя моими учениками, — спросите (и справедливо): "А почему, собственно, дуализм неудовлетворителен? Почему все следует сводить к единственной формуле? Почему так необходимо запихивать все под крышу единой систематики? Разве в реальности не существуют две отделенные друг от друга сферы: с одной стороны, сфера познания того, что есть, а с другой — сфера того, что должно быть? Почему же нужно так судорожно а tout prix\* соединять их? Не кроется ли за всем этим некое суеверное преклонение перед системой?" Но, полагаю, что если проблематику, которой мы здесь занимаемся и которую, как было сказано, вполне осознавал и сам Кант, вы сформулируете именно таким образом, то существенно недооцените всю серьезность и всю сложность того, о чем в действительности идет речь. Поэтому я постараюсь через приведенные формальные заявления раскрыть вам реальное содержание того, почему дуализм, о который споткнулся Кант, в самом деле является неудовлетворительным и что в этом дуализме теоретически невыносимо. Как только вы признаете тотальность природного детерминизма, то есть то, что все существующее в природе причинно обусловлено и является закономерным, происходящим по правилам, то тогда кантовская формулировка нравственного закона как данного, как

\* любой ценой (фр.). — Прим. перев. 114

некоего обращенного к нам призыва, как того, что навязывается нам и не предполагает никакого сопротивления с нашей стороны, \_ я выражусь несколько резковато — становится по смыслу глубоко аморальной, так как требует от человека того, чего он, будучи эмпирическим существом, выполнить просто не в состоянии. Не следует забывать, что Кант в результате критики психологических паралогизмов вместо рационального учения о душе, которое сводило основные определения души к внеэмпирическому началу, превращает душу, насколько она обнаруживает себя в переплетениях пространственно-временного мира, в нечто эмпирическое, причем не так, словно бы это эмпирическое, на манер Платона, участвует в душе, олицетворяя собой природный характер всей душевной сферы. Не существует ничего душевного, о чем Кант как ученый не полагал бы, что оно является предметом науки и, следовательно, изучается психологией и подчинено законам причинности. К примеру, Кант отказался от того, чтобы считать какую-либо часть или способность души позитивно обнаруживаемой, данной в интеллигибельном, умопостигаемом, мире, и в первую очередь потому, чтобы создать особую психологию мышления, то есть чтобы изучать высшие логические отношения внутри субъекта, насколько они в то же время представляют реальные отношения этого субъекта к миру, исключительно в их психологической обусловленности. Если обе сферы полностью исключали бы одна другую, то вследствие данности нравственного закона на человека налагалась бы обязанность, которую он никогда бы не смог исполнить, и тогда в этом, я бы сказал, чрезмерном требовании сказалась бы некоторая неразумность, которую невозможно согласовать с тем, что, согласно Канту, и является местом познания (*topos noetikos*) этического, то есть самим разумом. Но если в противоположность сказанному эмпирические субъекты в действительности способны совершать свободные действия, то тогда — так как сами эти субъекты принадлежат природе — кантовское категориально обоснованное единство природы нарушается. В природе, таким образом, есть известная пустота, и эта природная пустотность явно противоречит единству познания природы, к которому, как считает Кант, стремятся ученые-естествоиспытатели. В самом деле, Кант справедливо характеризует естественные науки как науки, ориентированные на единство представлений о природе, то есть стремящиеся свести невероятно огромное разнообразие природных феноменов к минимуму функций. Позвольте мне здесь сразу заметить, что, говоря об одной из сторон того, что лежит в основании непереносимости дуализма, а именно в чрезмерно больших требованиях, предъявляемых к субъекту, я непо-

средственно оказываюсь на той почве, на которой Кант разворачивает свои доказательства, то есть достигаю фундамента, на который опирается кантовская рефлексия. Дело в том, что кантовская разновидность предъявляемых человеку завышенных моральных требований целиком лежит в рамках общей протестантской традиции, к которой, как это постоянно и справедливо утверждают, Кант — и, в первую очередь, именно как философ морали — несомненно принадлежал. Иррациональность понятия избранных по благодати и связанное с этим представление о том, что только путем безграничного следования долгу субъект, возможно, удостоится благодати, которую невозможно распознать позитивно, составляет скрытую, не высказанную модель той парадоксальности, с которой сталкивается Кант. Но, с другой стороны. Кант здесь предстает также и критиком теологии; не соглашаясь с данной теологической парадоксальностью, он в то же время знает о ее рациональной (в смысле Просвещения) проблематичности. Отношение Канта к теологии вообще отличается чрезвычайной сложностью. С одной стороны, его философия определенно стремится к тому, чтобы оправдать теологическую составляющую сознания, утратившую свою ценность перед лицом прогрессистского Просвещения; с другой стороны, эту составляющую он пытается оправдать, исходя исключительно из чистого сознания, из философии, из размышления. Но именно в том, что теологическая трансценденция становится зависимой от анализа разума и содержится в действительности принцип отмены теологии как теологии. В этой крайне сложной и противоречивой позиции Канта по отношению к теологии вы также должны дать себе полный отчет, если вы стремитесь сколько-нибудь правильно понять всю сложность кантовской философии морали, которой посвящены наши лекции.

Если мы не хотим довольствоваться лишь теми рассуждениями Канта, которые я прокомментировал выше, то нам следует обратиться к самому ядру опыта, который Кант в действительности выразил в своей теории двух миров. Прошу вас не слишком акцентировать свое внимание на понятии "ядро опыта", полагая, будто бы им я пытаюсь заменить эмпирическое понятие опыта. То, что я имею в виду, прибегая к этому понятию, я могу лучше пояснить, указав на конкретные отношения между вещами, нежели если сформулирую по этому поводу некий общий методологический принцип. Именно я имею в виду — и на это я вам прежде, кажется, уже указывал — не что иное, как то, что отношения между вещами, как Кант их видит, как он о них размышляет, как он их замечает, которые постоянно заводят его в тупик, инспирируя дальнейшие размышления, свидетельствуют

о том, что эта удивительно противоречивая и дуалистическая концепция не просто создана Кантом, но сформулирована **им** исходя из реального состояния вещей. Если вы этот опыт, само слово "опыт", понимаете правильно, если вы сами как духовные существа непосредственно производите этот опыт — так бывает, по крайней мере, я в это верю; задумайтесь на секунду о духе действительно духовно, стремясь увидеть его в предельной чистоте, чтобы испытать его как нечто живущее в вас самих, то есть подумайте о нем не как об абсолютно отделенном от индивида принципе объективного или абсолютного духа и не как о сведенных к трансцендентальному понятию конститутивных факторах,

— то тогда этот опыт духа, как это всегда бывает, способен возникать из естественных взаимосвязей, хотя сам дух при этом, как я однажды выразился в разговоре с моим покойным учителем Гельбом<sup>3</sup>, немного и возвышается над природными взаимосвязями. Дух не способен быть совершенно бесполезным, и он в состоянии не быть не только осколком природы, но даже и тем, что мы вообще называем природой; он определяет себя в первую очередь как полную противоположность вообще всему природному, даже тому, в чем являет себя наш духовный опыт. Иными словами, выпестованное нами положение состоит в том, что само понятие наших представлений может быть образовано таким образом, что, хотя все элементы этих представлений происходят из сущего, то есть из целокупной природной сферы, в своем сочетании они отнюдь не будут сводиться к природным взаимосвязям, что мы можем представить себе то, чего пока нет, и что это наше представление, хотя все его моменты и возникают из данного, из сущего, вследствие того, что оно соединяет эти элементы в единое целое, вследствие того, что существует момент, который — если хотите — свободен в отношении самого себя, в своей целостности не сводится к природным взаимосвязям. Полагаю, что если вы проследите до конца то, что Кант имеет в виду под понятием свободы, что если вы точно захотите определить модель, которая лежит в основе понятия свободы, которое вообще проявляет себя как крайне

стихийное и неопределенное, то оно, вероятнее всего, окажется не чем иным, как известной всем нам способностью отключаться в своем представлении, в своем воображении от природы или от бытия, в то же время утверждая это в качестве совершенно иных отношений — отношений, в рамках которых мы прежде всего приобретаем о них опыт и вообще существуем как таковые. Этот факт, довольно простой для наблюдения и состоящий в том, что дух генетически и содержательно отсылает нас к природе, но в то же время не создает себя в ней, как мне думается, и является той самой

117

реальностью, которую Кант хотел выразить в своем учении о свободе в рамках природы, и что, во всяком случае, не может быть адекватно отражено в логике чистой противоречивости, в том виде, в каком ее представляет Кант, в логике "или-или", так как в ней всегда присутствует противоречие, но что выражает себя в диалектической логике, в которой все, что происходит, не уподобляется тому, из чего оно происходит. Кстати, в этом заключается решающее различие между диалектическими началами мышления и началами "первой философии" (*prima philosophia*), или онтологии. Решающее значение при этом имеет тот факт, что примату начала, примату первого, если говорить, прибегая к парадоксам, в диалектических началах мышления не дается никакого предпочтения в том смысле, в каком я вам продемонстрировал это выше. Однако вынесенная за пределы природы, "немного возвышающаяся" над нею часть нашей природы, которая не является природой — в противоположность ослеплению, связанному с категорией смущения перед природой, — на самом деле есть не что иное, как самосознание. Действительно, в тот момент, когда мы познаем, что являемся частью природы, мы более не являемся частью природы. Полагаю, более заостренно эту мысль трудно сформулировать, особенно если иметь в виду, что ослепление перед природой на самом деле есть не что иное, как упрямое всматривание в эту природу, в результате чего принцип самосознания вообще утрачивает силу, и именно потому, что это самосознание познает себя вне своей собственной природной данности, которая распадается в результате отказа самосознания от своих непосредственных целей, от демонстрации собственной непосредственности. Не зря "ослепление" как категория вообще является также и категорией мифа:

благодаря ей люди, как это часто имеет место в мифах, изображаются как полностью растворяющиеся в природных взаимосвязях. И то, что уводит от подобного ослепления, что в строгом смысле и называется субъектом, является не чем иным, как самосознанием, убеждением самого себя в существовании собственного Я, тем, в чем это мое Я себя обнаруживает. Я — часть природы, и именно поэтому оно свободно от слепого подчинения законам природы и является чем-то иным, нежели природа. Это именно та взаимосвязь, которая, хотя и невербально, объективно лежит в основе кантовской этики и которая на более поздних этапах развития кантианства, а именно у Шопенгауэра, вылилась во вполне определенное, хотя в известном смысле и несколько проблематичное представление, согласно которому, этика связана с "отрицанием воли к жизни". О том, что представляет собой это "отрицание воли к жизни", мне бы сейчас подробно говорить

118

не хотелось; скажу лишь о том, что кое-что из того, что понимает под "отрицанием воли к жизни" сам Шопенгауэр, а именно "поднятие покрывала Майи", то есть момент прозрения слепца и избавления от ослепления<sup>4</sup>, очень близко тому, о чем здесь говорю я, хотя вообще я склонен считать, что в целом развитие Шопенгауэром кантовской философии в конце концов выродилось во второстепенную позитивную философию идентичности, или в метафизику<sup>5</sup>. На это мне бы хотелось специально обратить ваше внимание. Итак, я сказал, что трансцендируемое природой есть сама же природа в своем внутреннем самостановлении. В известном смысле в своей философии Кант это отражает, но в целом ему эта истина совершенно неведома — неведома именно потому, что господство над природой относится у него к категории разума, который собственно и представляет у Канта категорию господства над природой, являясь чем-то абсолютным, то есть тем, что объясняется исключительно из него самого. Таким же точно образом все этические категории Канта в действительности представляют собой не что иное, как категории господства над природой. Прибегая к известной свободе в обращении с текстом и к некоторому отступлению от его буквального прочтения, но, как мне кажется, нисколько не искажая то, что имел в виду Кант, можно сказать, что кантовский категорический императив по своей сути является не чем иным, как превращенным в норму, возвысившимся до абсолюта принципом господства над природой. Это означает, что если я должен

поступать так, чтобы быть зависимым не от какой-либо внешней или внутренней данности, но только лишь от всеобщности моего разума, то это предполагает тотальность господства над природой, поскольку разум в действительности представляет собой перенесенный во внешнюю абстракцию принцип господства над природой. Именно поэтому Канту необходимо было в духе — как в господствующем над природой — абсолютизировать дух как свободу, и именно поэтому он не смог совершить шаг, смысл которого как возможное решение дилеммы, в которой оказался Кант и его философия, я и пытаюсь вам раскрыть: шаг этот связан с признанием рефлексии, или свободы, в качестве внутреннего становления самой природы. Это тот самый пункт, дойдя до которого, кантовская философия, говоря языком сказок, замерла словно бы заколдованная. Когда вы попадаете в этот пункт и осмысливаете его, все на ваших глазах тут же видоизменяется, становится чем-то совершенно иным. И поэтому у Канта отсутствует понятие самосознания, так как во всех подобных теориях самосознание запугано, как это прослеживается, к примеру, в теории Хайдеггера, который в своем понятии подлинности выразил весь

119

свой испуг перед рефлексией самого себя и перед условиями этой рефлексии, то есть перед смертью как тем, что приводит мысль в тупик и внушает ужас<sup>6</sup>. А поскольку подлинность у него на самом деле должна состоять лишь в слепом "быть собой перед лицом смерти", Хайдеггер в конце концов удивительным и, я бы даже сказал, сомнительным образом скатывается к традиции идеалистического мышления<sup>7</sup>. Таким образом, именно в этом кроется причина того, почему Кант оказался не в состоянии воспринимать дух как принцип господства над природой диалектически, то есть как саморефлексию природы в человеке, но вынужден был совершенно необдуманно и слепо абсолютизировать этот дух, словно бы для него, как для принципа господства, это нечто само собой разумеющееся, и почему он остался при своем дуализме духа и природы; можно сказать, это произошло потому, что для него никакое взаимодействие духа и природы было просто невозможно. Взаимодействие не в смысле общего среднего пространства контакта, но в том смысле, что при взаимодействии обоих моментов одно из них выступает как внутреннее, тогда как другое его с необходимостью включает. В этом отношении можно вполне говорить о том, что через слепое покорение природы у Канта постоянно репродуцирует себя непросветленная разумом природа, или, если повернуть мысль иначе, кантовская мораль представляет собой не что иное, как лишь господство над природой.

Уважаемые дамы и господа, после того как я представил вам эти, возможно, несколько сложные, но, полагаю, крайне необходимые для более глубокого понимания того, чем мы здесь с вами занимаемся, доводы, мне бы хотелось сказать коротко и о том, почему, как я это и обещал вам вначале, я строго придерживался до сих пор кантовского текста. Я считаю, что между конструкцией какой-либо философии, как я ее воспринимаю, и буквальной интерпретацией текста или интерпретацией буквального смысла отдельных пассажей существует своего рода плодотворное напряжение: некоторые фрагменты текста в своей отдельности часто говорят гораздо больше и звучат совершенно иначе, нежели они сообщают, когда находятся в жесткой взаимосвязи целой системы. Можно сказать, что философская спекуляция, которая действительно сумеет преодолеть так называемые необходимые взаимосвязи истории духа и которая сделает своим предметом образы мышления, отнюдь не отойдет от буквального прочтения текста и будет не просто воспроизводить, так сказать, общий дух мыслителя, что с избытком демонстрирует Дильтей и что можно встретить даже в такой ценной работе, какой является книга Трёлча об "историзме"<sup>8</sup> — но, наоборот,

120

откроет возможность понимать действительно увиденный, непосредственно созерцаемый пассаж или какую-либо формулировку вроде тех, с которыми мы имели дело в столь долго анализируемой нами главе Канта, как, ни много ни мало, путь к так называемой "большой спекуляции", оставляющей в стороне все частности и представляющей собой своего рода сводный реферат всего, что содержится, скажем, в этике Канта. Однако я не собираюсь утруждать вас этим рефератом, так как хорошо понимаю ваше вполне оправданное желание изучить на этих лекциях этическую доктрину Канта как бы невзначай, так сказать, играючи.

Теперь мне хотелось бы непосредственно перейти к демонстрации кантовской философии морали. Это означает, что я хотел бы, после того как я обстоятельно объяснил вам (надеюсь, что это так) принципиальные вещи, сконцентрировать свое внимание на отдельных деталях кантовской философии морали, прежде объяснив вам (думаю, что теперь как раз наиболее подходящий для этого

момент), почему я в своих лекциях против собственной воли уделяю столь большое внимание философии морали Канта. Это происходит потому, что кантовская философия морали представляет собой, можно сказать, философию морали *par excellence*, то есть философию морали как таковую. Только нейтрализовав эмпирию, только посредством *chorismos* — полного разделения сфер морали и природы — становится возможной последовательно разработанная философия морали. Не случайно, что у всех последователей Канта — за исключением Шопенгауэра, о котором я вам уже говорил, — не было никакой сколько-нибудь последовательно развитой философии морали, так как дуализм, который мы до этого исследовали, они восприняли совершенно неосознанно и, столкнувшись с вышеописанными проблемами, отказались от дуалистической конструкции вообще; поэтому какая-либо конструкция сферы морали именно как сферы морали стала для них совершенно невозможной. Когда поздний период творчества Гегеля получил от Кьеркегора заслуженный упрек, в этом стали наконец видеть большой порок, но не смогли осознать того, что сам характер взаимодействия двух сфер, как его представляет идеализм, не дает философии морали никакой возможности самостоятельного развития. При этом крайне любопытным для размышления представляется тот факт, что впоследствии традиция идеализма превратилась в данном вопросе в крайний релятивизм, имевший печальные последствия. Архаическая же реконструкция кантовской этики, которой занимается неокантианство, как и всякая архаическая реконструкция, не имеет никакого влияния и, как это видно на

121

примере Германа Когена, по существу, замыкается на конструкции права<sup>9</sup>, отказавшись при этом от кантовской конструкции автономии и сохранив лишь бледную тень его гетерономии. В прослеживаемой у Канта радикальной отделенности сферы эмпирии от всего остального, как это я продемонстрировал вам выше, не следует видеть чего-то похожего на монотию человека, одержимого понятием чего-то абсолютно "чистого", как оно развито в "Критике чистого разума", априорного как такового, человека, действующего исходя исключительно из общих законов; вам нужно понять, что Кант сделал это потому, что эмпиризм в своей основе составляет единое целое со скептицизмом. Если вы изучаете историю философии и готовите экзаменационный ответ по Юму, то вы знаете, что философия Юма по своей сути также является скептической. Но, думаю, будет гораздо интереснее, если вы на минуту задумаетесь о том, что означает это понятие скепсиса в связи с эмпиризмом: именно чем более допускается эмпирических условий и одновременно сокращается возможность объективного определения того, что называют правильной жизнью и правильной деятельностью, тем менее становятся возможными эти правильная жизнь и правильная деятельность. Таким образом, если, например, следуя позиции вульгарного эмпиризма, продемонстрировать, что в некоторых эмпирически данных культурах, скажем у знаменитых тробрианов или каких-либо иных обитателей островов южных морей, совершенно отсутствует какое бы то ни было представление о святости индивидуальной человеческой жизни, то из этого непременно будет следовать следующий вывод: если все эти нормы являются чисто эмпирическими, то, по сути, нет никакой инстанции, которая могла бы удостоверить их правильность. Так что в основе кантовского формализма, к которому философ постоянно взывает, отчасти лежит стремление оправдать возможность универсальных этических формулировок, невзирая ни на какой эмпиризм и связанный с ним скепсис. При этом Кант доводит этот свой формализм до столь высокого уровня обобщения, что скептические аргументы голой эмпирической данности, в том числе и конкретные моральные нормы, совершенно утрачивают свое значение. Впрочем, на это вы могли бы возразить следующее: "Если он, наконец, формулирует в качестве содержания этики или самой этики не что иное, как то, что мне следует поступать, исходя из какой-то всеобщей закономерности, то тогда вряд ли кто-либо сможет польститься на подобную практику, на которую тем не менее ориентирована вся кантовская философия".

122

С этой точки зрения вы, возможно, лучше сможете понять другую особенность кантовской философии морали, которая дает о себе знать не менее, чем формализм, и прежде всякого формализма, а именно его так называемый ригоризм, который, позволю себе заметить, выступает в качестве коррелята кантовского формализма. Кантовская этика имеет ригористский характер в том смысле, что ее всеобщность и необходимость не должна иметь ничего общего с фактической природой, но в то же время она не допускает никакого послабления нравственной заповеди, если не изгоняя, то, по



крайней мере, исключая из сферы этического как гетерономное все, что ведет к ее умалению. Именно благодаря этому моменту частный случай в кантовской этике превращается в повод для моральной заповеди. Как вы все, вероятно, знаете, эта тенденция дает о себе знать и в творчестве Шиллера, который был кантианцем, причем очень последовательным; именно Шиллер развивает едва наметившееся у Канта стремление к единству противоположных друг другу принципов природы и свободы в том смысле (заметьте, что пока речь идет о единстве, так сказать, на кантианской почве), что природа, если ее конечной целью должна быть свобода, не может с этической точки зрения представлять собой изначальное зло и что существует некая благая природа. Эта благая природа, в первую очередь в облике искусства, облагораживает человека и приобретает способность нравственного воздействия на него; иными словами, самой природе приписывается нравственное начало. Но это уже серьезное отступление от позиции Канта, ригоризм которого в данном случае сводится к тому, что "в хороводе граций", к которому — в пику Канту — зывал Шиллер, "легче всего поддаться порокам и злу"<sup>10</sup>. Мне представляется скучным вам рассказывать специально о тех тривиальностях, согласно которым этот кантовский ригоризм, в котором Канта особенно резко обвинял Ницше, после чего это обвинение превратилось в притчу во языцах, тесно связан с аскетическим идеалом протестантизма и, помимо прочего, представляет собой своеобразную рефлексивную форму так называемой чиновничьей морали, как ее понимает социология знания, непременно ссылающаяся в данном случае на Канта. Пусть каждый изучает то, что хочет. Мне же гораздо более интересной и плодотворной представляется попытка понять этот пресловутый ригоризм, исходя — к чему я, собственно, всегда и стремлюсь — из всего комплекса кантовского мышления. Вспомните на секунду о том, что сначала я и кантовский формализм, то есть предельное сведение ко всеобщему, представил вам как своего рода стремление оправдаться перед лицом скепсиса — так сказать, как чисто буржуазное стремление всегда

123

иметь под рукой некий моральный минимум, защищенный от всякой относительности, — однако затем, когда стала понятна вся философская изобретательность Канта, это определение стало выглядеть слабым. Ригоризм не менее сложен. Это значит, что единичное, ради которого формальные определения и приходят к своему формализму, ради которого они, я бы сказал, и обретают свой контур, на самом деле оказывается моментом, где нетерпимы никакие исключения и в котором все формальные определения собственно и приобретают характер, как это называет Кант, "категорического", то есть обязательного для приятия. И если вы теперь задумаетесь о понятии долга, являющемся, так сказать, выражением нравственного закона во всем его ригоризме, то заметите, что через момент неовещественности того, чего мне следует избегать, подчеркнутая формальность нравственного получает в действительности особого рода конкретизацию — именно ту, что эта формальность определяется путем исключения всех человеческих склонностей и импульсов, то есть всего того, на что, норма как раз и ориентирована. Формальность нравственного в известной степени получает свое содержание негативно посредством того, что путем запрета все гетерономное противопоставляется нравственному закону, и то, что в нем является конкретным, обнаруживает себя, так сказать, лишь в моменте противопоставленности самому себе. Абстрактность или формализм, которые мы в настоящий момент исследуем, сами по себе являются, я бы сказал, отражением радикального отделения принципов свободы и разума от природы. Таким образом, в основе кантовского формализма лежит само содержание его философской доктрины. Мышление Канта лишено формализма, но формализм вытекает из самого содержания его теории, так как эта теория исключает какое-либо специфическое моральное содержание, потому что оно возникает из чисто эмпирического существования как нечто, можно сказать, враждебное морали, нечто, исходящее извне, нечто, не имеющее места в свободе моих представлений. И поскольку то, что непредставимо и неопределимо, не отсылает к эмпирическому, то в силу этого становится необходимым тот самый *chorismos*, тот дуалистический принцип кантовской этики, который подробно был представлен мною выше; необходимо также, чтобы этот принцип устанавливался абсолютно формально, то есть это означает, что в своей основе он должен быть не чем иным, как чистой идентичностью разума с самим собой. Но, с другой стороны — и это в высшей степени странный феномен, на который я хотел бы специально обратить ваше внимание, — именно

124

в силу переплетения с источником ригоризма кантовской теории, то есть с жесткостью и

неотменимостью понятия долга, все приведенные определения помимо воли Канта приобретают некую негативную конкретность, в конце концов приводящую к тому, что этика Канта получается не столь уж формальной, какой кажется на первый взгляд. Именно на этот пункт справедливо указывал Юлиус Эббингаус", хотя он и не заметил того, что между указанной конкретизацией и строго формальным характером кантовской этики существует своеобразная диалектика, рассмотреть которую я сегодня уже не успеваю. Благодарю за внимание.

## Лекция 11

4. 7.1963

Уважаемые дамы и господа!

Ранее я стремился продемонстрировать вам, что принцип нравственного поведения у Канта на самом деле является не чем иным, как самим разумом, то есть разумом, освободившимся от всех ограничений и частных целей и функционирующим исключительно в соответствии со своим предельно универсальным содержанием. Само собой разумеется, что за всем этим стоит давняя традиция и целый ряд связанных с ней проблем, о которых необходимо сказать несколько слов. Важнейшей из этих традиций (которая, однако, не столь непосредственно выражает себя в сочинениях Канта), по моему представлению, является та, начало которой восходит к Сократу. От него, как вы знаете, не сохранилось ни одного текста, и характер его собственного учения вызывает многочисленные споры; вместе с тем именно Сократ, как это можно предполагать на основании сочинений Платона, дал этой традиции следующее емкое определение: правильное знание определяет одновременно и правильное поведение. Впоследствии Платон развил эту формулу в учение, в соответствии с которым добродетели, или правильному образу жизни, можно научиться<sup>1</sup>. Эта теория, которую обычно называют теорией рационалистического обоснования философии морали, сохраняет свою силу и у Канта, которого если и следует по каким-либо причинам рассматривать как строгого мыслителя-рационалиста, то в первую очередь это возможно благодаря данной стороне его учения — я бы сказал, только благодаря ей одной. В наше время эта сторона себя особенно дискредитировала, так как она находится в очевидном противоречии с учением о чистом сердце, чистом чувстве, говорящем само за себя, — с тем особенно ценным для нас, немцев, представлением, что правильным действием на самом деле является такое действие, которое возникает из непосредственного импульса и независимо от разума, воззрением, жалкие крохи которого можно обнаружить даже в унылом понятии "образование сердца", которое вообще-то целиком соответствует раннему представлению, когда в определенных вещах

126

чрезмерно полагались на разум, что в наше время можно встретить разве что в брачных объявлениях. Вообще, было бы любопытно проанализировать, что на самом деле стоит за всеми этими объявлениями, но у меня это вряд ли получится. Было бы также хорошо установить (в результате скорее социологического, нежели философского исследования), что на самом деле должно представлять собой подлинное образование сердца. Крайне важно, чтобы вы с самого начала поняли, что в этом центральном моменте Кант выступает против всей немецкой, восходящей, по-видимому, к пиетизму, традиции, в соответствии с которой правильный поступок возникает из чистого сердца, из чистой непосредственности, хотя уже его ближайший последователь — последователь, немногим уступающий Канту по значимости (я имею в виду Фихте), в своей формулировке, что моральное всегда понимается из него самого, в известной степени отказывается от позиции своего предшественника. Уважаемые дамы и господа, как вы знаете, Фихте считал себя не просто последователем Канта, но последовательным кантианцем, веря, что понял Канта лучше, чем тот понимал себя сам, что на самом деле не так уж абсурдно, как кажется, потому что во многих аспектах Фихте действительно предстает не кем иным, как пришедшим к самому себе Кантом, то есть Кантом, последовательно развившим собственное учение<sup>2</sup>. Стоит задуматься над тем, а в самом ли деле эти два положения, кажущиеся такими противоречивыми — с одной стороны, то, что разум является гарантом, причем единственным гарантом, блага, а с другой — то, что моральное всегда понимается из него самого, — противоречат друг другу столь радикально. Мне хотелось бы, после того как я нащупал подходящие пути к пониманию кантовской философии морали, провести один мыслительный эксперимент, который продемонстрирует вам, что оба указанных принципа, если взглянуть на них с собственно кантовских позиций, отнюдь не обязательно исключают друг друга, как это представляется на первый взгляд. С

одной стороны, кантовский принцип морального является разумом, абсолютной и безграничной разумной деятельностью, свободной от партикуляризма особых целей отдельных людей и ориентированной на всеобщую структуру разумных закономерностей. С другой стороны, поскольку разум представляется как нечто всеобщее, то есть как способность, которой в равной степени наделены все люди, то можно также сказать, что этот разум и его закономерность, которой мы подчиняемся, этот разум, согласно Канту, должен быть дан непосредственно, и поэтому он понимается как нечто непосредственное. Таким образом, чтобы поступать правильно, требуется не рефлексия над разу-

127

мом, но непосредственная разумная деятельность как следствие активности разума. Кант, как мы видим, также вполне в состоянии объяснить моральное из него самого. И если подтвердится, что при всей своей критике теории познания Фихте именно этот момент его учения Кант в своих сочинениях ни разу не критиковал, я готов согласиться с этим безоговорочно. Я не знаю также ни одного исторического свидетельства, которое бы указывало на то, что у Канта вообще должен был быть какой-либо повод отзываться неодобрительно о теории морального у Фихте.

В этом представлении об идентичности добродетели и знания проблематичным, естественно, является то, что в нем (полагаю, об этом также необходимо сказать, даже если у нас и нет намерения выстроить единую концепцию образования сердца) исчезает решающий момент, который и делает правильную деятельность правильной, а именно момент перехода от правильного сознания к правильной деятельности. Против этой идентификации морального с разумом с полным основанием можно возразить, что из того, что я обладаю правильным сознанием, еще никоим образом не следует, что я смогу действовать в полном соответствии с ним. И чем больше в обществе антагонизм между интересами и целями отдельного индивида и интересами и целями всего общества, тем меньше допустима подобная непосредственная идентификация. Не случайно, что в самом начале буржуазной эпохи в драме, в которой, как это можно с полным основанием сказать, впервые нашла свое образное воплощение категория буржуазной, автономной индивидуальности, а именно в шекспировском "Гамлете", представлена также и фигура, для которой правильное сознание и правильная деятельность находятся по отношению друг к другу в состоянии непримиримого противоречия. Я имею в виду Полония, который дает своему сыну мудрые советы — хотя, конечно, это мудрые советы, как бы сказал Кант, в смысле рассудительности, но не в смысле категорического императива — и одновременно всячески мешает ему их исполнять. Можно сказать, что эта дивергенция, этот разрыв сознания и деятельности, образует главную тему "Гамлета", которая, словно в кривом зеркале, нашла свое отражение и в образе Полония, тогда как сам Гамлет является персонажем, гибнущим в этом конфликте между знанием и действием — между сознанием возложенной на него ответственности, того, что в соответствии с законами, с нравственными законами времени, в которое он живет, категориально предписано ему, и возможностью исполнить это<sup>3</sup>. Мне бы хотелось заметить, что знаменитая проблема соотношения теории и практики сегодня вновь приобрела повышенную актуальность, потому что повсюду, где мы

128

имеем дело (или полагаем, что имеем дело) с правильным теоретическим сознанием, разрешение этой проблемы крайне затруднено в первую очередь вследствие того, что у этой проблемы есть точный историко-философский контекст, из которого все и следует. Это означает, что в мире, где индивид как существующий для себя столь антитетически отчетливо обособился от объективной общественной реальности, в которой он существует, как это мы видим в великих творениях Ренессанса, только в этот момент и возникает проблема несовместимости сознания и практики, а вместе с ней и проблема страдания от обладания знанием, которая стала одним из важных источников позднейшего европейского иррационализма. Люди страдают от своего знания именно потому, что, согласно опыту, которым они располагают, более не существует непосредственного перехода от этого знания к практике, но для этого необходимо нечто третье — тот элемент иррациональности, не сводимого ни к чему разумному, о котором я вам на этих лекциях уже не раз говорил. Но сама проблема, как было сказано, впервые заявила о себе именно в новое время, когда возникло противопоставление между индивидуальным сознанием и данностью общества, в котором существует это сознание. С другой стороны, следует заметить, что эта проблема, которая, как мне кажется, серьезно волнует большинство из вас, потому что часто вы и в самом деле не знаете того, "а что же я,

собственно, должен делать", да и не можете этого знать, имеет давнюю предысторию и при этом снова и снова возникает в нашем обществе, вырастая как бы из самой его структуры. Лишь в обществе, которое примирится само с собой, эта проблема, возможно, исчезнет. То, что под этим примирением я имею в виду не особого рода мир или компромисс интересов, антагонистических по своей сути, вам, надеюсь, более или менее ясно. Но в то же время вам следует понять, что кантовское представление о рациональной природе правильного действия (впрочем, этот момент представляет собой своеобразное белое пятно, полностью не устранимое) также истинно, в том смысле, что все просветляющее, проясняющее, все то, что, как я это пытался продемонстрировать вам в предыдущей лекции, на самом деле является лишь убеждением самого человека, есть то, что возвышает субъект над чистой природной закономерностью.

Хотел бы заметить вот еще что<sup>4</sup>. Этот момент неидентичного между знанием о правильной деятельности и самой правильной деятельностью, находящийся в кантовской философии своеобразное выражение в виде известной теоремы, мы, хотя и по другому поводу, но уже затрагивали; однако теперь мне бы хотелось еще более прояснить его. Именно, он указывает на то, что различие

5 Т. В. Адорво

129

Кантом царств свободы и природы в высшей степени верно<sup>5</sup>. Момент неидентичного находит свое специфическое выражение. в том, что в практической философии, то есть в сочинениях Канта по философии морали, нравственный закон формулируется как некая строгая закономерность, притом что это такая закономерность, которая лишь приписывает, что должно быть, но ничего **не** говорит о том, что есть на самом деле; таким образом, уже в самой теории существует разрыв между закономерностью<sup>1</sup> нравственного закона и практикой, разрыв, который я в данный момент и стремлюсь вам показать как необходимый теоретический момент. Он содержится в тех кантовских формулировках в сочинениях по практической философии, которые описывают категорический императив и моральную закономерность вообще как особого рода принуждение. Это означает, что нравственные законы имеют характер чего-то третьего и связаны со специфической формой необходимости<sup>6</sup>, в которой, как считает Кант, они нам и предстают: то, что мы как разумно действующие существа можем действовать не иначе, как следуя нравственным законам, обосновывает закономерный характер этих законов. Но —;

и Кант говорит об этом снова и снова — так как нравственный закон не является законом природы, то есть не представляет собой закон в отношении чего-то существующего, но есть всего лишь высказывание о должном существе, то из этого следует, что мы никогда точно не знаем, поступаем ли мы в то или иное мгновение правильно или нет. Именно потому, что для нравственного закона не существует никаких заранее предписанных схем, что то, следуем ли мы нравственному закону или нет, зависит в первую очередь от чего-то третьего, того, что не сводится к чисто природной закономерности и что, если говорить чисто феноменологически, описательно, является, если хотите, не чем иным, как структурой, лежащей в основе кантовского понятия свободы. Думаю, что только с этих позиций вы сможете правильно понять роль учения о свободе и проблему сопряжения моментов свободы и закономерности в философии Канта.

Когда мы в наших рассуждениях о Канте говорим о таких моментах, как требовательный характер разума, характер своего рода императива, то нам должно быть совершенно ясно, что в сравнении с античным понятием ума — о нем я уже упоминал выше в связи с Платоном — здесь произошли кардинальные изменения. Именно разум уже более не являлся просто способностью к правильному образованию понятий или к разделению понятий в соответствии с природой вещей, как это представляла платоновская диалектика; разум у Канта — это продуктивная способность, своего рода деятельность. Все размышление об

130

автономном характере закономерности предполагает этот момент деятельности разума. Мне следует не пассивно извлекать законы из своего собственного разума, но активно производить их из него. Именно поэтому нравственный закон является своего рода индифференцированным понятием, так как этот закон, как я вам уже сказал, представляет собой некую данность, но не в примитивном смысле чувственно воспринимаемых объектов и состояний их восприятия ("sensations", "impressions"), посредством которых и образуется понятие данности как таковой, но в смысле той "данности", которая необходимо создана, сотворена мной самим и которая находится в очевидном противоречии с тем, что понимал под знанием Платон, у которого знание представляет собой не что иное, как осознание

объективно данного, а именно идей. Это в-самом-себе-бытие идей, которые ум должен постигать якобы пассивно, у Канта отсутствует, но, хотя идеи все-таки даны, они у него творятся самим человеком, являясь продуктом активного разума. Именно в этом и заключается близость кантовского понятия разума с практикой. Близость не просто в том, что я на основании чисто рациональной процедуры, с помощью в той или иной степени данных мне заранее правил мышления и умозаключения, непременно обязан прийти к знанию о "правильной" деятельности, но что само это познание прежде должно — у Канта это означает "я должен" — создать принципы, на которые оно затем и будет опираться. И если у Канта понятие воли, к рассмотрению которого мы скоро перейдем, играет такую важную роль, то, опираясь на вышесказанное, нам должно быть совершенно ясно, что эта воля является в свою очередь не какой-то другой силой, не чем-то третьим, привходящим, а, говоря метафизически, идентична разуму, поскольку разум — это сила, действие, активное производящее начало, что следует из содержащейся в "Критике чистого разума" теории изначальной апперцепции как творческого первоисточника<sup>7</sup>. Можно сказать, что в действительности в этом своем центральном моменте кантовская философия предвосхитила позднейшее учение Фихте, в котором практическая и теоретическая сущности соединяются — вернее, следовало бы сказать, непосредственно отождествляются. Таким образом, разум у Канта означает нечто совершенно иное, нежели ум античной философии. Именно, он означает (и здесь в практической философии Канта заметно сказывается наследство Руссо) возможность правильного отношения к миру, чего античность в столь радикальной форме, даже в известных спекуляциях левых сократических школ, насколько мне известно, так и не смогла достичь, потому что античный разум — это главным образом упорядоченность

131

объективно данного, и сама мысль, что всю действительность можно понять, сотворить, исходя непосредственно из чистого разума, была крайне чужда античному миру. Античность воспринимала действительность преимущественно в духе некой секулярной естественной религии как нечто образующееся в результате производительной деятельности объективно данных структурных преддетерминант бытия<sup>8</sup>. Даже концепцию мирового государства, к которой пришли представители Средней Стой, прежде всего Панетий<sup>9</sup>, необходимо отличать — как по структуре, так и по смыслу — от теории, изложенной Кантом в сочинении "К вечному миру". Точно так же обстоит дело вообще со всеми подобными концепциями (полагаю, об этом необходимо сказать специально), в которых христианство, вся иудео-христи-анская традиция считают себя наследниками античности, которые они у нее заимствовали и которые по своему внешнему формальному виду действительно представляются дошедшими из античного мира; однако по своему внутреннему смыслу они изменились настолько, что сами понятия типа *logos* или *eidos logistikon*, то есть понятия, обозначающие способность мышления и все, что с ней связано, приобрели в христианском мире совершенно иной характер, абсолютно иное значение; тем более это имеет место тогда, когда — как в случае с Кантом — все дошедшие от античности и сохранившиеся в христианстве традиционные воззрения полностью устраняются из сферы философии морали. Вообще, задачей огромной важности представляется проследить, как традиция новой философии в тех своих моментах, в которых она внешне следует античности, решительным образом переработанной христианством, полностью изменяет этой своей античной ориентации. К примеру, античное представление о *summum bonum* (высшем благе) как о чем-то, так сказать, пассивном, данном нам извне, превращается у Канта в абсолютную внутреннюю обусловленность блага, нравственного как такового, и эта внутренняя обусловленность, в свою очередь, предполагает в качестве своего посредника христианское вероучение. Отметить это было совершенно необходимо, чтобы вы не думали, будто спекулятивные рассуждения о философии морали происходят в каком-то пустом пространстве, но со всей ясностью видели бы, что даже в самых утонченных понятийных построениях дает о себе знать определенное религиозное и метафизическое содержание, просочившееся в эти понятия в процессе их тысячелетнего развития<sup>10</sup>.

Необходимо сказать и о том, что подчас учение о разумности нравственного — выражусь несколько еретически — воспринимают с серьезностью, на которую сам Кант не решался. Это именно

132

тот пункт, где возникает все негативное, вся узость и весь догматизм учения о понимании морального исходя из него самого. Как мне кажется, человек, сознательно контролирующей свое поведение, часто ощущает, что моральное на самом деле отнюдь не объясняется исходя из него самого, но что в

сложных отношениях современной жизни — и в этом смысле эпоха Канта не намного отличается от нашей — существуют бесчисленные ситуации, в которых невозможно никакое самообъяснение морального, и что постоянно возникают новые ситуации, требующие от человека моральной рефлексии, то есть не просто следования категорическому императиву (видит Бог, мне бы не хотелось особо хвастать здесь этим своим наблюдением), но полного напряжения умственных сил для того, чтобы остаться более или менее порядочным человеком. Этот момент полностью выпадает из поля зрения Канта. И так как он его не замечает, то, естественно, все выглядит так, будто и в самом деле существуют только универсальные моральные нормы, обязательные для всех. Это означает, что, хотя Кант, насколько мы можем судить, чисто теоретически и обращает внимание на проблему различия культурно обусловленных норм и норм, вытекающих из категорического императива, никакого следствия он из этого различия не выводит. Для этого у него имелись серьезные основания, и я, признаюсь, не помню, указывал я вам на них или нет. Именно вся кантовская этика, как ее после длительных размышлений вынужден был назвать Лукач, является частной этикой. Это означает, что она является этикой, в которой проблемы возможного конфликта между нормами, которым следует отдельный индивид, и нормами объективными, будь то нормы данного общества или нормы, вытекающие из требования изменения данного общества, просто не существует". По своей сути мир, которому соответствует крайне сублимированная кантовская этика, есть не что иное, как аграрный мир — мир Иоганна Петера Хебеля или Иеремии Готхельфа, в котором каждый отдельный человек, вследствие того что он включен в традиционный, твердо установленный и непроблематичный порядок, в каждый конкретный момент своей жизни твердо знает, как ему следует поступать. Если вы внимательно посмотрите на примеры, к которым прибегает Кант для объяснения своих нравственных принципов, то ими всегда оказываются примеры из жизни такого честного купца, заботящегося о своей выгоде, о прибыли, которая, однако, выглядит совершенно добуржуазной, то есть исключает какие-либо уловки и махинации, помогающие получить сверхприбыль. В этом действительно состоит одна из конкретных сторон рационализма кантовской этики, то есть присущего ей безусловного

133

требования строго следовать предписаниям разума: действовать, согласно Канту, следует непременно в соответствии с моделью буржуазного разума, а именно строго в соответствии с законом обмена, отдавая другому свое собственное и приобретая у этого другого его собственное, не позволяя при этом ни себе, ни другому получать сверхприбыль. Так как этот принцип равного обмена выступает прообразом разумной деятельности как таковой, так как он, можно сказать, является обобщенной моделью этой разумной деятельности, то само собой разумеется, что в конце концов Кант приходит к отождествлению этих, я бы сказал, купеческих добродетелей по сути аграрного общества» с нравственным поведением как таковым. Аналогичным образом он поступает и с добродетелями чиновников (исполнение долга, пунктуальность, неподкупность и т. д.), имевшими в эпоху возникновения кантовской философии особую ценность потому, что они выступали в качестве переходной ступени между кабинет\* но-бюрократическим государством эпохи меркантилизма и развитым буржуазным обществом, нормы которого Кант считал возможными лишь для общества, организованного на иррациональных принципах. Но, как было сказано выше. Кант в данном случае весьма непоследователен, так как он полагает, что, для того чтобы быть добродетельным, никакой философии изучать не надо. Мы снова имеем дело с тезисом, который не позволял себе ни Сократ, ни Платон, у которых еще не дал о себе знать радикальный разрыв между теорией и практическим осуществлением действительности; к примеру, Сократ, если верно то, что мы о нем знаем, несколько не смущаясь, говорил своим ученикам на афинской агоре, что они смогут добродетельно поступать только тогда, когда научатся философствовать. Сократ, таким образом, видел в разуме более серьезную, более мощную силу^ нежели Кант, у которого разум — это всего лишь способ остаться на месте и довольствоваться тем, что есть".

Но вместе с тем — и мне также хотелось бы прояснить это сейчас — в учении Канта о том, что вследствие непосредственной данности нравственного закона никакой философии, для того чтобы поступать нравственно, не требуется, содержится момент истины. Греческая идентичность, о которой я говорил выше, предполагает гомогенное общество, то есть общество, в котором за понятием свободных и равных между собой людей — а о других людях греческая философия даже не задумывалась — не скрывается каких-либо различий сознания, когда в результате требования, согласно которому, чтобы стать добродетельным, необходимо философствовать, благо превращается в привилегию образованных людей, как это имеет место в наше время и как

это несомненно, имело место двести лет тому назад, во времена Канта. Таким образом, в указанной теории Канта содержится один, я бы сказал, буржуазно-революционный, крайне руссоист-ский элемент, непосредственно исключающий всякое представление о благе традиционного, иерархически устроенного мира:

моральное благо не должно зависеть ни от образования, понимаемого как привилегия, ни от, как это называл Шиллер, "резкого разделения по моде"<sup>13</sup>. Одновременно с этим Кант демонстрирует странное стремление ограничить разум, ставшее впоследствии характерным для всего идеализма и обладавшее редкой амбивалентностью, которой суждено было позднее развернуться во всей своей полноте: чем грандиознее становится пафос разума, то есть чем заметнее стремление вывести все существующее во всей его конкретности непосредственно из разума, тем больше разум ограничивает себя, умеряет свои претензии. Именно потому, что само данное в конце концов должно представлять собой не что иное, как продукт разума, становится возможным требование руководствоваться данным, так как это данное разумно. Не случайно поэтому, что поздние, я бы сказал "пропагандистские", речи Гегеля против резонеров, против всех, кто хочет улучшить мир, против простой рефлексии по этому вопросу (вообще все поздние сочинения Гегеля пронизаны подобными инвективами) обнаруживают, вплоть до терминов, свой прообраз у Канта

— в языке которого, кстати, "умничанье" было бранным словом,

— и прежде всего потому, что противоречия, с которыми сталкивается разум в своем частном применении, он воспринимал не как необходимые, но как своего рода аберрацию, возникающую вследствие неправильного употребления разума, тогда как в самом разуме ошибка исключалась, поскольку этот разум должен был иметь характер чистой закономерности.

Главной проблемой кантовской этики является проблема автономии, противоположностью которой выступает гетерономия. Полагаю, что мне необходимо более подробно объяснить вам эти два понятия. Автономия — это закон, который я даю себе сам, причем под этим законом следует понимать не то, что в той или иной степени в процессе эмансипации от общепринятых представлений о законах к самостоятельному этическому поведению испытываем мы все, но то, что мы сами хотим поступать правильно, когда устанавливаем (полагаю, что каждый человек проходит в своем развитии через эту фазу) для себя свой собственный код, в соответствии с которым и хотим в дальнейшем действовать. В кантовском понятии автономии, хотя автономия как таковая этого и не предполагает, содержится идея общности начала в самом своем предельном смысле, а именно, что закон,

который я даю себе сам, должен отвечать не только моим индивидуальным потребностям, склонностям или случайным проявлениям моей индивидуальности, но в то же время быть всеобщим. Конкретизируя это положение. Кант говорит о том, что этот закон, который я даю себе сам, должен быть таким, чтобы я мог представить его в качестве основы всеобщего законодательства, то есть законодательства, которое бы не ущемляло свободу и автономию других индивидов. Противоположное этому понятие, выступающее у Канта в качестве воплощения того, что он отклонял как правовой источник этики, — гетерономия. Она означает закон, который дается кем-то иным и который я просто принимаю, без того чтобы он стал законом моего собственного разума. Свобода в этом случае означает (я хочу еще раз специально подчеркнуть эту важнейшую для философии Канта мысль) установление законов для самого себя. Если я не устанавливаю законы для самого себя, если я не действую в соответствии с законом моего собственного разума, то оказываюсь во власти гетерономии, то есть царствующих вне меня закономерностей, и таким образом становлюсь несвободным. Понятие гетерономии является у Канта не просто синонимом несвободы в политическом смысле, то есть слепого подчинения навязанным извне нормам; оно указывает на любое ограничение моего разума, в том числе и на мои же собственные инстинкты и желания как на своего рода внешние факторы, препятствующие осуществлению буржуазной свободы. Именно в этом пункте, уважаемые дамы и господа. Кант оказывается весьма созвучен античной традиции. Уже в этике Аристотеля, насколько можно судить, понятие *eleutheria*, то есть "свобода", означает свободу от внешнего принуждения, причем в двойственном смысле: и как свободу от тирании (что естественно для раннеэллинистического мыслителя, каким был Аристотель), в том числе и от тирании его же собственного ученика Александра Македонского, и как свободу от влияния своих собственных аффектов<sup>14</sup>. О свободе в этом смысле учила вся древнегреческая философия, начиная с киников и

представителей Древней Стой. Данная двойная направленность понятия свободы как одновременно внешнего и внутреннего освобождения определяет, можно сказать, всю историю философии, оставаясь общей даже для самых непримиримых противников. Если вы прочитаете в "Диалектике Просвещения" "Экскурс о Жюльетте", то обнаружите, что подобный мотив свободы можно встретить даже у авторов, между которыми нет вообще ничего общего, кроме представления, что свобода заключается в подавлении аффектов. Но вместе с тем в этом кроется и потенциал той роковой диалектики, что во имя свободы, то есть во имя

136

контроля сознания над аффектами, налагается табу на все получаемые в результате удовлетворения инстинктов удовольствия, то есть на простое человеческое счастье, которого мышление должно всячески избегать. Это устремление отнюдь не чуждо и Канту, который, к примеру, исключает из своей этики — подобную модель можно встретить и у Спинозы — даже симпатию, сострадание, всякое непосредственное проявление сочувствия, так как все побуждения подобного рода, будучи природного, инстинктивного происхождения, не согласуются с чистым разумом, с принципом разума как такового. Таким образом, распространение понятия свободы до степени его абсолютной независимости от всего существующего, от всего природного, неизбежно ведет к несвободе, так как не только отказывает человеку в праве на ошибку, но и прежде всего не достигает в действительности того, ради чего человек, согласно кантовскому императиву, должен отказаться от самого себя. Но это уже тема следующей лекции.

## Лекция 12

(конспект) от 9. 7. 1963<sup>1</sup>

К автономии и гетерономии как центральным понятиям кантовской этики. В понятии "автономия" непосредственно синкопированы, сведены воедино, свобода и закон. Autos, то есть я сам как субъект, дает мне мое собственное свободное определение. В то же время это определение должно представлять собой potius, закон. Гетерономия: источником закона является другой, причем не только другие люди, как считали в эпоху античности.

Понятие ценности у Канта не играет никакой роли. Не случайно, что согласно наиболее известной критике кантовской этики, принадлежавшей Макс Шелеру, ценности непременно должны существовать. По мнению же Канта, ценности являются гетерономными и поэтому необязательными<sup>2</sup>. Культ ценностей следует понимать как реакцию на дезориентацию и деструктуризацию общества, в котором традиционные нормы уже утратили свою силу, но индивиды еще не научились определять свое поведение самостоятельно и постоянно ищут твердых ориентиров вовне. Таким образом, культ ценностей по своей сути вырастает из тоски по ориентации, из стремления оправдывать нравственные нормы не разумом, а этой тоской. Все это находит отражение в ценностях. С одной стороны, они утверждаются насильственно, но, с другой — в них дает о себе знать слабость людей, не способных в подлинном смысле слова самостоятельно определять свою жизнь и следовать собственному закону, людей, постоянно ожидающих, что "вот кто-то придет и устроит для них все как надо". А результат они потом зачтут себе в заслугу — ведь он оказался возможен лишь благодаря их "неиспорченности", "сохранению у них здорового ядра".

Возвратимся к понятию "автономия". Можно сказать, что та небольшая толика свободы, которая все-таки просматривается у Канта, в конце концов растворяется в его определении свободы как способности устанавливать закон самому себе. Тем не менее необходимо посмотреть на вещи глубже. Абстрактное заверение, что закон — это отрицание свободы, не соответствует реальному положению дел. Абсолютно незаконное состояние было бы в то

138

же время и абсолютно несвободным, так как каждый подвергался бы при этом насилию со стороны другого. Это -напоминало бы bellum omnium contra omnes\* политической философии Гоббса. Чистые, абсолютные незаконие и свобода составляют единое целое с несвободой. Это характерно и для психологии человека. Если люди следуют своим страстям без какого-либо соотношения своих желаний с реальностью и самоконтроля, то становятся зависимы от самих же себя и таким образом — несвободными. Одержимый страстями человек — это тот крайний случай, когда человек совершенно не



способен отказаться от своих желаний, даже если их удовлетворение ставит под вопрос его собственное выживание. Мысль о том, что абсолютная свобода, которая не ограничивает саму себя, на самом деле есть отрицание свободы, отнюдь не является изобретением пуританского наставника, но выражает момент истины. Кантовские ограничения свободы и закона принять нелегко; они не являются просто идеологией. Однако в идее закона всегда скрывается некий направленный против свободы потенциал. Закон как такое ограничение, которое не допускает никаких исключений, содержит в себе нечто тоталитарное и подвергает людей насилию, в том числе и тогда, когда в этом насилии нет и следа разума. Когда свободу ограничивают, урезают, от нее мало что остается. Сфера права, даже тогда, когда формально она руководствуется идеей защиты свободы, обеспечения ее гарантий, имеет тенденцию к упразднению свободы. Соотношение свободы и закона вовсе не является идеально, на разумных началах сбалансированным равновесием, но с обеих сторон представляет собой сложную игру нестабильных динамических моментов. Закон ограничивает энергию человеческих инстинктов, которая по мере необходимости обуздывается, однако не сублимируется окончательно. С другой стороны, и психологическая инстанция, которую формируют воздействия извне (супер-Я) и которая имеет тенденцию к абсолютизации самой себя и к упразднению свободы, также не сбалансирована. Так как закону свойственна тенденция делать себя сильнее свободы, то суть дела состоит в том, чтобы быть осторожным и не позволять фетишизировать закон, правовые нормы под видом того, что однажды принятое решение отменять невозможно. Нельзя просто довольствоваться установлением так называемого порядка, ибо в той степени, в какой этот порядок возможен, он призван существовать ради свободы. И между обоими началами нет никакой статической пропорции.

\* война всех против всех (лат.). — Прим. пере». 139

Кант, обосновывая априорную конструкцию соотношения свободы и закономерности, создает следующую гениальную формулу: свобода, каждого должна быть ограничена законом постольку и *только* постольку, поскольку она ограничивает свободу другого<sup>3</sup>. Несмотря на всю свою формальность, этот принцип образует канон, на который вполне можно ориентироваться в практической деятельности. Господствующие в обществе функциональные отношения и принцип философии морали тесно взаимосвязаны друг с другом. Абсолютно для самого себя сущее единичное есть функция. Чтобы иметь возможность существовать, люди образуют друг с другом связи через процесс социализации. Свобода не есть нечто изолированное для каждого индивида в отдельности, но дана общественному целому, в котором живут люди. Конкретизация нравственного закона возможна лишь в функциональной взаимосвязи людей, а не в модели Робинзона.

Понять различия между "Критикой практического разума" и "Основами метафизики нравственности" не так-то просто. "Основы метафизики нравственности" исходят из так называемого "естественного сознания"<sup>4</sup>. По сравнению с ними "Критика практического разума" кажется более трудной. Но мне хотелось бы предупредить вас от подобных скоропалительных оценок, ибо простые тексты всегда таят в себе наиболее глубокие мысли. Яркий тому пример — "Пропедевтика" Гегеля. "Критика практического разума" написана по аналогии с "Критикой чистого разума", поскольку она стремится вычленить способности практического разума; при этом развивается учение об известных противоречиях, антиномиях практического разума, а затем предпринимается попытка их разрешить; книга завершается изложением соответствующего учения о методе. В сравнении с "Критикой практического разума" "Основы метафизики нравственности" предстают совершенно оригинальным исследованием, стремящимся от естественного сознания подняться к категориям философии морали, то есть от, так сказать, докритической точки зрения взойти к морально-философской позиции. Содержание же обоих кантовских сочинений во всем соответствует их смысловым ядрам.

То, что Кант мог исходить из естественного сознания, то есть из моральных созерцаний, как они однажды были нам даны, выглядит, по-видимому, не столь уж поразительно, как думали прежде, потому что Кант рассматривает нравственный закон как нечто данное, то есть как то, что дано уже естественному сознанию, от шелухи которого этот нравственный закон необходимо всего лишь очистить. Таким образом, неважно, представляет ли

нравственный закон уже данность или еще нет, в естественном сознании всегда содержится нечто нравственно истинное. Однако собственно этику невозможно обнаружить саму по себе, если не подвергнуть нравы, тогес, эпохе, и если не снабдить их неким кодом. С одной стороны, это

обязательно требует отказа от многих действующих норм, при сохранении, однако, тенденции считать, что другие люди все еще соблюдают нормы, от которых мы сами отказались. В нормах присутствует момент всеобщего, и поэтому в отказе от всеобщего всегда присутствует момент пустого тщеславия. С другой стороны, так называемый ответственный человек не может просто довольствоваться принятыми в его среде нормами. Скорее — и это бывает крайне плодотворно для развития укорененных в естественном сознании основоположений нравов, — он приходит к конфронтации, к столкновению этих норм со своим собственным сознанием. Но это не означает, что в подобном столкновении человек может изобрести новые нормы. Главным образом, это просто самоустранение из существующего без какого-либо предварительного обсуждения связанных с сущим проблем, просто выпадение из наличного бытия. Невежество — это не средство свободы. Сперва освобождаются от норм, подвергая их рефлексии в самих себе. Кант, судя по всему, считал, что получаемая в результате абстракция приводит непосредственно к категорическому императиву. Предполагается, что это означает действовать, руководствуясь общими положениями. Кант, видимо, просто не мог себе представить, что можно жить как-то иначе, нежели на основе общих принципов. Предвидение событий, опасение за будущее, характерные для буржуазного образа жизни, требуют общих принципов. В наши дни деятельность исключительно на основе этих общих принципов уже не представляется чем-то самим собой разумеющимся. Да и кто теперь способен на подобную деятельность? Реальность имеет в наши дни такую огромную власть, она требует от человека такой исключительной изворотливости, подвижности и приспособляемости, что любая деятельность на основе общих принципов становится просто невозможной. Кантовские нравственные принципы предполагают некое прочное, цельное Я, которого больше не существует. Тот, кто сегодня действует на основе общих принципов, кажется безнадежным педантом. Подобно тому как это имело место в античности, в эпоху раннего эллинизма, мы переживаем теперь кризис индивидуальности. Аристотель, который относится к Платону приблизительно так же, как какой-нибудь англосакс к Канту, служит убедительным тому подтверждением: понятие закона, которое у Канта абсолютно неограниченно, у Аристотеля ограничено так называемой "спра-

141

ведливостью"<sup>5</sup>. Это аристотелевское понятие давно потускнело, хотя оно обозначает, что действовать следует не только на основании закона, но и учитывая конкретных людей и специфику, тех или иных обстоятельств. Для Канта это означало гетеро- номию. В одном месте он прямо говорит о том, что лишь последовательность в нравственном поведении достойна философа. "Справедливость" поэтому — нечто крайне непоследователь- ное. Требование действовать на основе правил, законов, максимум представляет собой перенос идеи примата разума на практическую сферу, поскольку разум является воплощением общих принципов. Такова кантовская концепция общих принципов, в рамках которой он критикует заодно и всякую гетерономию. Возможность же того, что кто-то поступает не на основе общих принципов (не так уж это и предосудительно), что кто-то ведет себя свободно в ситуации, в которой оказался, не подгоняя ее под общие принципы, Кант даже не рассматривает. "Так как я лишил волю всех побуждений, которые для нее могли бы возникнуть из соблюдения какого-нибудь закона, то не остается ничего, кроме всеобщей законосообразности поступков вообще, которая и должна служить воле принципом. Это значит: я всегда должен поступать только так, чтобы *я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон*"<sup>6</sup>. Понятие воли имеет здесь чрезвычайно формальный характер. Свою страстную способность, от которой я должен избавить свои поступки, мне следует обратить на достижение целей, вытекающих из ума. Таким образом, воля ограничена связанной с достижением этих целей, ограниченной этими целями страстной способностью. Данное определение крайне важно для нас, потому что кантовское понятие воли далеко от обыденного представления о ней и вообще с реальным феноменом воли имеет мало общего. "Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства"<sup>7</sup>. Объяснение понятия "максима": каждый буржуа поступает в соответствии с общими принципами. Максима (производное от превосходной степени латинского "magnus" — "высочайший", "величайший") является основным правилом, например: "Никогда не высывайся и всегда довольствуйся тем, что имеешь". С одной стороны, поскольку подобное основное правило поведения становится также главным законом житейской мудрости, то есть служит моему преуспеянию, то оно является эмпирическим. С другой стороны, данный основной принцип представляет собой фирму, на которую — как на некую нормативную структуру — ориентирована моя деятельность. Заключенная в категорическом императиве проблема состоит в следующем: каким образом норма, которую я

ваю для себя сам, обретает характер абсолютного и высшего обязательства? Только тогда, когда мое правило совпадает с собственно всеобщим и необходимым правилом, императив становится категорическим. Если реально существующие законы этому условию не соответствуют, то они выступают всего лишь отражением властных отношений и являются столь же эмпирическими, как и мои собственные законы. Поэтому необходимо нечто третье, некая разумная инстанция, с помощью которой я мог бы очищать свое жизненное правило. Эту инстанцию Кант видит в категорическом императиве. "Категорический", собственно, означает "действенный", в противоположность "гипотетическому", то есть "относительно действенному". Категорический императив не выступает в качестве некоего естественного закона, так как последний не предполагает свободы. Категорический императив — это всего лишь требование; однако мне как разумному существу следует этому требованию подчиняться. С помощью этой абстракции Кант совершает переход от индивидуального к субъекту в смысле чего-то всеобщего, который в "Критике чистого разума" выступает как трансцендентальный субъект, а в "Пролегоменах" — как сознание<sup>8</sup>. Высший принцип чистого практического разума, поскольку он дан, не дедуцируем подобно трансцендентальному единству апперцепции. При этом совершенно неважно, возможна ли вообще дедукция как нечто самостоятельное, или же она представляет собой не более чем развертывание моментов некоего единства<sup>9</sup>.

## Лекция 13

11.7. 1963

Уважаемые дамы и господа!

Сегодня мне хотелось бы сперва рассмотреть еще один связанный с проблемой невыводимости категорического императива момент. На самом деле он составляет один из скрытых импульсов современной философии, не последнюю роль игравших в феноменологии, хотя сам этот момент, столь развитый феноменологическим движением, был сформулирован еще Георгом Зим-мелем: "Все, что может быть доказано, может быть также и опровергнуто, и только недоказуемое непроверяемо"<sup>1</sup>. Здесь мы сталкиваемся со своеобразным феноменом "усталости". Эта "усталость" обладает особой диалектической структурой. Она сформирована многослойным опытом неразрешенных в результате так называемых "школьных" споров в философии проблем и стремлением решить эти проблемы с помощью особого рода философствования, избегающего в аргументации и дискурсе доступного как неминуемо рождающего возражения. Это превращающееся в последовательное учение философское стремление, то есть стремление покончить с философской относительностью в духе "это так — да, но...", несет в себе вполне легитимную идею, однако в то же время таит две опасности. С одной стороны, философия фактически сводится к простому принятию так называемых "данностей", то есть из нее исключается всякое размышление, а сама она превращается в позитивистское собрание фактов, — именно в такой вид исследований позитивизм в свое время и стремился превратить философию. С другой стороны, такое учение приводит к установлению произвольных заповедей, с помощью которых оно берется командовать людьми. Обе указанные опасности характерны и для кантовского императива, хотя это и не исключает присущего ему момента истины, а именно, что если истина не свободна от произвола той или иной аргументации, если в ней нет ничего превозмогающего дурную бесконечность споров, то такая истина гораздо слабее той, которая вводится декретом или являет себя как простая данность.

144

Выше мы уже обращались к тому определению категорического императива, которое сформулировано в "Основах метафизики нравственности". Теперь мне бы хотелось проанализировать его подробнее. Первым делом, следуя своей привычке, я буквально процитирую слова Канта: "Я должен всегда, — говорит Кант, — поступать только так, чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон"<sup>2</sup>. Любопытно, что в этом определении содержится ограничительное "также", что можно интерпретировать таким образом, словно бы существо дела состоит в том, что максима не противоречит всеобщему закону, не требуя при этом (даже в позитивном смысле) того, чтобы поведе-

ние каждого отдельного человека непосредственно вытекало бы из этого всеобщего закона. В этом, возможно, состоит уступка конкретности человеческой деятельности, от которой вообще невозможно ожидать, чтобы она воплощала собой чистую всеобщую закономерность. Кант в этом моменте попросту стремится к тому, чтобы категорический императив не висел в воздухе, но отвечал жизни реального субъекта. И сколь бы мало это ни соответствовало характеру кантовской философии, подобными соображениями Кант, видимо, также руководствовался. В полной мере это дает о себе знать в его понятии воли. Прежде всего хотелось бы сказать о том, что кантовское понятие воли имеет свое специфическое значение, о котором обычно забывают, когда говорят о моральной способности и тому подобном как о воле. В "Критике практического разума", во второй главе книги I "Аналитики", которая называется "О понятии предмета чистого практического разума", есть один любопытный пассаж, в котором говорится следующее: "Только разум в состоянии усмотреть связь средств с их целями, так что" — здесь следует определение

— "и волю можно было бы определить как способность целей, ибо эти цели всегда служат определяющими основаниями способности желания согласно принципам..." и т.д.<sup>3</sup> Воля, таким образом, представляет собой способность желания, поскольку определяющие ее основания состоят в целях. Эта формулировка потому так бросается в глаза, что она представляет собой одну из многочисленных и чрезвычайно утонченных самокорректур, которые и придают кантовской системе, я бы сказал, особый вкус. Можно вполне говорить о том, что философия Канта, которая, объективно склоняясь в своих самых существенных мотивах в сторону диалектики, остается, однако, целиком в рамках правил традиционной логики, уравнивает это несоответствие тем, что того, чего в нормальных условиях достигают посредством диалектики понятий, то есть через признание внутренней противоречивости понятий, она добивается с помощью

145

постоянного процесса ревизии и самокорректур. Позвольте дать вам один совет для самостоятельного чтения кантовских текстов: вы только тогда сможете понять Канта до конца, особенно в "Критике чистого разума" и в "Критике способности суждения", когда выделите в его тексте как постоянные — так сказать, официальные устремления, так и бесконечные их корректуры, с помощью которых Кант пытается учесть диалектические отношения, с которыми сталкивается в процессе рассуждения. Но поймите меня правильно: ни одного диалектического понятия Кант при этом не использует. То, что я имею здесь в виду, является не чем иным, как способностью желания в соответствии со старинным платоновским разделением эйдосов, способностей человека, включая его чувственные желания, то есть в принципе тем, что передается у Канта при помощи понятия "гетерономия". Но если воля определяется как обусловленная своими целями способность желания — а цели у Канта понимаются только как цели разума, — то сюда вклинивается один дополнительный момент: способность желания, в принципе мыслимая как чувственная вследствие того, что она определяется предельно формально, в тот самый момент, когда она ориентируется на цели разума, становится подчиненной им, одновременно опосредуясь разумом. Данное опосредование, как и все кантовские категории опосредования, чрезвычайно важно для философа, поскольку в силу того, что эта изначально чувственная способность желания, которая отличается от собственно морального поведения, обладает в самой себе возможностью определяться также и разумом, мы вообще можем представить то, как эмпирически соединяются нравственный закон, категорический императив и наша практика. Потому-то так странно это главное для Канта связующее определение — определение воли как способности желания, причем такой способности желания, которая в то же время управляется разумом. Вообще, мы здесь имеем дело с теорией, которая освободилась от психологии, от психологической точки зрения, не столь уж абсолютно, как это, возможно, представляется на первый взгляд. Воля как связующая категория не является для Канта, в отличие от Аристотеля, связью между внутренним и внешним, но связывает исключительно внутренний мир, то есть она выступает в качестве силы, благодаря которой моральное обретает способность реализации без какой-либо оглядки на эмпирическое. Кант если где-то и идет на уступку, то эта уступка заключается в языке психологии — что разум в обличье воли подчиняет инстинкт; как бы сказали психологи, Я подчиняет Оно. В соответствии с этим воля представляет собой момент наличной энергии, наличной энергии инстинктов, в известной степени уре-

146

занных и подчиненных сознательному волевому устремлению;

в кантовском понятии воли речь всегда фактически идет именно об этом<sup>4</sup>. Не последним свидетельством величия Канта является тот факт, что в его определениях, подобных только что приведенному определению воли (будет очень хорошо, если вы сможете легко распознавать эти определения в тексте), нет тех моментов произвола и случайности, которые столь свойственны в наши дни инструментальным определениям; кантовские определения, можно сказать, всегда являются феноменологическими, то есть они всегда, как бы в полном соответствии со старинным требованием Платона, насколько возможно соответствуют самой природе определяемых феноменов. Что в действительности представляет собой моральное, заключается в том, что воля совершенно лишена оглядки на частные устремления. Это означает (Кант в конце концов к этому и приходит), что на основании нравственного закона я действую, даже не задаваясь вопросом о результате;

результат в данном случае — и я это специально подчеркиваю

— не играет никакой существенной роли. "Поступок из чувства долга, — говорит Кант в "Основах метафизики нравственности",

— имеет свою моральную ценность не *в той цели*, которая может быть посредством него достигнута, а в той максиме, согласно которой решено было его совершить; эта ценность зависит, следовательно, не от действительности объекта поступка, а только от *принципа волеия*, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания"<sup>5</sup>. Это совпадает с тем, о чем я вам уже говорил выше: именно, что воля является способностью желания — постольку, поскольку она подчиняется примату разума, то есть примату нравственного закона.

Так как мы говорим сейчас о воле, то хотелось бы заметить, что кантовское понятие воли представляет собой, если угодно, своеобразный рудимент. Это означает, что при всем стремлении Канта уйти от психологии, он не в состоянии это сделать

— и этот момент образует главную структуру всей "Критики чистого разума", где психологический фактор составляет, если следовать кантовскому тексту, субстрат его законов, принципов, моральных требований. Здесь — и мне хотелось бы специально прояснить для вас этот момент — в собственную философию Канта закрадывается то, чего, если следовать строгому смыслу этой философии, в нее закрадываться как раз не должно, — именно представление о фиксированных способностях души, восходящих в конечном счете к онтологической интерпретации души, согласно которой душа образована соединением различных сущностных компонентов. Аналогичным образом у Платона теория

147

желательных и логических способностей души, образующая так называемую платоническую психологию, к которой, собственно, и восходит анализируемое нами представление, непосредственно связана со всей платоновской онтологией, с учением об идеях. Это означает, что способности, которыми, согласно Платону, обладает человеческая душа, представляют собой объективные, в самих себе существующие сущности, напоминающие идеи; поэтому в "Федоне" Платон с полным правом может говорить о том, что душа благодаря своей бестелесности близка идее<sup>6</sup>. Кант, правда, так сказать не может, потому что, согласно смыслу критики им так называемого рационального учения о душе, какая-либо объективация, какое-либо овеществление тех или иных душевных качеств, сил, способностей — словно бы в самих себе существующих, а не являющихся просто функциями в отношении возникающего из опыта содержания, с которым непосредственно связаны все указанные категории душевного мира, — должны быть совершенно исключены. Используя свое понятие воли. Кант, что интересно, исходит не из того, что с помощью него способен целиком исчерпать содержание психического мира;

он говорит лишь о том, что душа как вещь-в-себе на самом деле распадается на такие способности, как рассудок, желание, воля и т. д. К этому следует добавить, что кантовское понятие воли связано с бесконечным числом других понятий, и поэтому его нельзя гипостазировать, словно бы оно является самодостаточным. Это так, и здесь мне следует, поскольку воля представляет все-таки психологическую категорию, снова обратиться к психологии. Последняя убедительно демонстрирует, что гипостазирование понятия воли — а это имеет место уже тогда, когда мы говорим о том, что такой-то человек обладает "сильной" или "слабой" волей, — по отношению к реальной душевной жизни, реальному человеческому поведению, является чем-то насильственным и одновременно немощным. В известном романе Марселя Пруста эта тема является одной из главных и раскрывается с помощью бесконечного ряда утонченных нюансировок, хотя многие философы и не признают, что для Пруста в этом произведении она играет какую-то роль. Глубокая ирония, пронизывающая роман,

состоит в том, что отец героя постоянно обвиняет сына в том, что у того слабая воля, что он не способен ни на какое волевое усилие, хотя вся деятельность сына свидетельствует о прямо противоположном и доказывает наличие у него необычайно сильной воли. Но эта сильная воля проявляет себя в поступках, которые с позиций традиционного конформизма, на которые ориентируется отец, демонстрируют скорее слабость воли. Иными словами, речь идет о силе воли, которая ориентиру -

148

ется на совершенно иную цель, чем цель простого самосохранения, которую предполагает общепринятое представление о воле. Тем не менее мне хотелось бы еще раз повторить, что своей теорией воли Кант совершенно верно продемонстрировал, что понятие воли отнюдь не однозначно и не примитивно, но что в воле сложным образом сочетаются энергия инстинктов, энергия инстинктивного импульса и ее рациональное регулирование. И в той степени, в какой это соединение оказывается возможным — полагаю, что это для Канта также важный момент, — воля является благом. Когда в знаменитой первой фразе "Основ метафизики нравственности" мы читаем о том, что не существует никакого блага, а что есть лишь одна чистая воля — "нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым, без ограничения, кроме одной только *доброй воли*"<sup>8</sup>, — то в соответствии с обортоном кантовской мысли это следует понимать таким образом, что сама воля, насколько она представляет собой чистую и управляемую разумом способность желания, и является добром (благом). В соответствии с этим, злом в собственном смысле является то, в чем отсутствует воля: все безвольное, неопределенное, все, что не подчиняется централизирующей и упорядочивающей инстанции разума. Можно сказать, что в кантовской философии морали буржуазный принцип господства над природой путем концентрации энергии инстинктов на Я, которое этими инстинктами управляет, философски рефлексивируется, так сказать, до своей предельной позиции, отражается и суммируется в ней. Совершенно определенно можно говорить о том, что собственно воля у Канта на самом деле абсолютно не представима, потому что она как последовательное разумное желание оказывается не чем иным, как благом. Разум и благо, таким образом, совпадают. Если вы обратитесь к "Экспурсу о Жюльетте" из "Диалектики Просвещения", то обнаружите там немало размышлений на эту тему и следствий из них<sup>8</sup>. Можно особо выделить тот момент, что если воля в действительности является категорией, опосредующей способность желания и разум, то тогда разум начинает чувствовать свое родство с этой волей, свою близость к ней, что находит свое фактическое подтверждение в кантовской теории познания, в философии в целом, если их правильно понимать. Нетрудно заметить, что центральное понятие теории познания Канта и, таким образом, собственное определение разума в его философии очень напоминает определение воли. Я имею в виду идею изначальной апперцепции, то есть идею чистой творческой силы. Мышление, разум у Канта — ив этом состоит одна из решающих инноваций всей кантовской философии — на самом

149

деле не заданы целиком существующей логикой, не обусловлены полностью объективными логическими закономерностями, но понимаются как деятельность, как творческий процесс, из которого и рождаются логические закономерности. Далее, можно сказать о том, что учение о примате практического разума над теоретическим, о котором я вам говорил, интерпретируя в соответствующем месте одну главу из "Критики чистого разума", является истинным постольку, поскольку разум представляет собой не что иное, как волю, чистую волю. Это означает, что разум является особого рода деятельностью, изначальной деятельностью, совершенно свободной от какой-либо зависимости от данных этому разуму объектов мышления. Вместе с тем вы можете также видеть, как в кантовской философии, точнее в кантовской практической философии, в его философии морали, уже намечено все позднейшее развитие философии, особенно философии Фихте. В самом деле, и это всем хорошо известно, Фихте претендовал на то, что в состоянии лучше понять и истолковать Канта, чем тот мог это сделать сам. Однако, как впоследствии оказалось, эти претензии были безосновательными. Если попытаться выразить то положение вещей, которое я продемонстрировал выше, исходя из социальной точки зрения, то вполне можно говорить о том, что Кант — ив этом заключается содержание так называемой абстрактной, или формальной, кантовской этики — превращает трудовой этос буржуазного общества, то есть нормы процесса производства благ, на которых строится все буржуазное общество, в высшую философскую норму, что связь общества с необходимостью

общественного производства как высшей и обязательной нормой становится у него абстрактным принципом и что радикальное зло у Канта (об этом следует сказать со всей определенностью) — это не что иное, как лень, то есть то, что никак не служит удовлетворению указанной главной потребности буржуазного общества.

Позвольте мне теперь сказать несколько слов о кантовском понятии долга, а именно о том, как это понятие долга в самой своей элементарной форме вводится философом в "Основах метафизики нравственности". Кант пишет: *"Долг есть необходимость [совершения] поступка из уважения к закону"*<sup>9</sup>. Обращаю ваше внимание на то, что если детально рассмотреть эту формулу, то окажется, что в ней дважды встречаются эквиваленты понятия "закономерность", именно "необходимость" и "закон". Таким образом, объявляется о двойной необходимости закономерности. Во-первых, речь идет о том, что закон должен существовать объективно, и эта объективность, как я вам уже продемонстрировал выше, в философии Канта тождественна всеобщей

150

необходимости; во-вторых, имеется в виду, что мне необходимо поступать так, а не иначе, что я не могу отказаться от этой необходимости и что мне самому, в субъективном смысле, следует подчиняться этой закономерности, необходимости. Категорией, опосредующей у Канта данную необходимость, состоящую по сути в требовании, в приказе "Ты должен поступать так, а не иначе!", является уважение. Это уважение образует крайне важную для Канта категорию, и он прилагает немалые усилия для того, чтобы развить ее — как в смысле духовной наполненности<sup>TM</sup>, так и в смысле чисто феноменологическом. Как говорит сам Кант в небольшом примечании к процитированному пассажи, уважение — это чувство, и поэтому как чувство, в смысле обычного для Канта учения о способностях психологических, противостоит примату разума, выпадает из этого примата, исключается им; и вместе с тем это такое чувство, которое по своей сути непосредственно связано с разумом. Об этом прямо говорится в указанном месте кантовского текста, которое мне бы хотелось процитировать буквально: "Но хотя уважение и есть чувство, оно тем не менее чувство, не *внушенное* каким-нибудь влиянием, а *спонтанно произведенное* понятием разума; поэтому оно специфически отличается от всех чувств... которые можно свести к склонности или страху"<sup>10</sup>. Кант стремится установить здесь исключительность этого чувства, причем в тесной связи с исследуемым им феноменом долга. Уважение, если позволите прибегнуть к парадоксальной формулировке, — это рациональное чувство, то есть чувство, рождающееся только там и тогда, где и когда мое рациональное Я противостоит разуму, самой рациональности, словно бы дополняя чувственную жизнь своеобразным разумным рефлексом или отражением принципа разума. Таким образом, понятие уважения выступает у Канта также и в качестве посредника между моей свободой и закономерностью как закона-в-себе, так и исходящего от этого закона и распространяющегося на меня императива, благодаря которому во мне и формируется чувство уважения к закону.

Однако теперь, очутившись перед этой нарисованной Кантом чудесной картиной, вы можете (и имеете полное право) недоуменно спросить: "Ты нам часами твердил о том, что центральным понятием "Критики практического разума" и кантовской философии морали вообще является свобода. Так где же ей тут место?" И будете чертовски правы — как в своем вопросе, так и в своем недоумении. Вы, конечно, уже заметили, что сначала императив приобретает характер необходимости, затем он предстает передо мной в облике заповеди, которую мне необходимо неукоснительно соблюдать и наконец, этот императив требует от меня уваже-

151

ния. Единственная возможность быть свободным в рамках этой структуры состояла бы в том, что я мог бы уклониться от уважительного отношения к нравственному предписанию, от подчинения закономерности, от соблюдения заповеди. Иными словами, пространство свободы в философии Канта реально возникает там, где вы всерьез воспринимаете все его жесткие ограничения свободы, доходящие почти до полного ее отрицания. Я становлюсь свободным тогда, когда действительно поступаю свободно, когда отказываюсь от той наивной точки зрения, что нравственный закон в своей всеобщности должен непременно гармонировать с принципом свободы. Ведь если я реально задумаюсь о том, как мне конкретно следует себя вести, то от подобной свободы, гармонично сочетающейся с необходимостью, не останется ничего, кроме возможности вести себя как свинья. Однако под напором этой объективной разумности, ее императивного характера и уважения, которое я обязан к ней испытывать, я буквально загнан в угол, так что в действительности мне и вправду не

остается ничего иного, кроме собственной личной свободы — этой убогой свободы поступать неправильно и вести себя по-свински, сводя таким образом возможности собственного Я до минимума, в котором всякая свобода исчезает. Этот момент, уважаемые дамы и господа, имеет решающее значение для того, чтобы наконец перейти к критике кантовской этики, о которой мы вовсе не забыли. Философия Канта с самого начала взывает к свободе, о которой говорит с невероятным пафосом, однако затем, по мере своего развития, полностью эту свободу уничтожает. Но целью даже такой философии — в чисто формальном смысле, не выделяя со всей очевидной непосредственностью представления о высшей иерархии начал, — все равно продолжает оставаться момент свободы. И этими обоими моментами, между которыми в философии Канта устанавливается своеобразная ничья, то есть моментом необходимости, или закономерности, и моментом свободы, пожираются одновременно как первый, так и второй — точно так же, как это имеет место в закономерно развивающемся экономическом процессе, в котором каждый отдельный хозяйственный субъект обладает также и полной свободой иррационального поведения. Так, предприниматель обладает полной свободой промотать свои деньги, а рабочий — проспять все свое рабочее время или даже вообще не ходить на работу, но предприниматель из-за этого разорится, а рабочий лишится своего места — и что они станут делать со своей свободой?! Таким образом, когда насильственный характер реальности, социальной реальности, в которой мы существуем, противопоставляет себя свободе, которая изгоняется далеко — "в

152

Турцию, где бьются друг с другом народы"<sup>11</sup>, — речь на самом деле идет о репрессивном моменте, присущем всей конструкции кантовского практического разума; и в силу своего формального характера, характера формальной закономерности, этот репрессивный момент всегда оказывается более весомым, чем момент свободы. В этом вытекающем из кантовской этики вульгарном следствии от категорического императива не остается уже ничего, кроме занудного призыва "Ты должен, ты должен, ты должен!..", который в несколько гротесковой форме воплощает собой в "Будденброках" директор гимназии Вулике, всегда говорящий от имени категорического императива; этим он на самом деле лишь унижает и травмирует своих учеников. Таким образом, пародия, в которую превратилась кантовская философия в позднейшем полном глупого пафоса идеализме, не так уж несправедлива, как это может кому-то показаться: достаточно лишь сравнить тривиальные формулировки Канта с теми отвратительными лозунгами, в которые эти формулировки выродились в эпоху немецкого империализма.

Я считаю, что нам следует признать, что у Канта все сказанное и в самом деле имеет место. Его уважение указывает на действенность закона, и, таким образом, оно само основано на законе. Кант, естественно, ясно видит связанную с уважением проблему гетерономии и поэтому обращается к феноменологии уважения как некоего особого рационального чувства — точь-в-точь по аналогии с тем, как он превратил волю в рациональную способность желания. Таким образом, я прихожу к выводу, что по мере развития Кантом своей практической философии в ней отчетливо проявляется тенденция совершенно редуцировать момент свободы. Этот момент так подчеркивается вначале — по аналогии с тем, как это имело место с любезным Богом деизма, который изначально все создал и обустроил и которому следовало поэтому оказывать всяческое почтение, — что в конце концов свобода, вознесенная на невиданные высоты, полностью, как бы мы сегодня сказали, самоустраняется. Это происходит потому, что свобода во всем своем великолепии является источником закона, и поэтому по мере развития закона последний уже на нее не оглядывается. Свобода с самого начала потенциально элиминируется. При этом становится очевидно, что поскольку Кант стремится к тому, чтобы свести воедино, согласовать в бесконечности природное и моральное, природный и духовный миры, то в принципе он верит в то, что идеальный природный закон является также и моделью для этики, что мир-в-себе, вещь-в-себе — это на самом деле закон, к чему он также приходит и в учении об умопостигаемом характере закона.

153

И так как теперь понятие закона, которое в "Критике чистого разума" распространяется только на мир феноменов, не затрагивая вещь-в-себе, становится тотальным, в кантовскую этику проникает природный произвол, подчиняя себе всякую закономерность и становясь для всякого закона последней инстанцией. Это означает, что кантовская этика остается зависимой от природных законов, причем именно потому, что она объявляет себя абсолютным господством над природой, что ее



подлинным центральным принципом является подчинить себе природу и таким образом контролировать ее единство. В результате слепой произвол закономерности, которому подчиняется природа вне человека, получает в кантовской этике абсолютный приоритет, так что общество, в котором мы живем, этот кажущийся мир свободы, в действительности оказывается всего лишь результатом природной эволюции, а сами мы становимся зависимыми от слепой, хотя и развитой, природной необходимости точно так же, как и природа вне человека, закономерности которой мы проецируем теперь на самих себя.

Уважаемые дамы и господа! Как мне кажется, я продемонстрировал вам решающий момент из тех, на которые я хотел обратить ваше внимание в связи с анализом кантовской этики. Далее я собираюсь перейти к другим вопросам, и прежде всего мне бы хотелось рассмотреть проблему этики убеждения в ее отношении к этике благ и этике ответственности, проблему, которая возникает непосредственно в формулировках Канта о том, что этика — это стремление к свободе. Я хотел бы — в следующих лекциях я постараюсь развить этот тезис подробнее — обратить ваше внимание на то, что кантовская этика, которая в своем ригоризме стремится полностью освободиться от идеи блага всего человеческого рода, подчеркнуто исключая из сферы философии морали рассмотрение вопроса о счастливом обществе, в заключении "Критики практического разума" приходит тем не менее к понятию человечества. Принцип кантовской этики можно было бы также сформулировать таким образом, что следует действовать, руководствуясь лишь принципами объективного разума, совершенно независимо от каких-либо субъективных, человеческих целей и человеческого ума, ориентированного на решение этих целей, и что такая объективность разума распространяется до самой конечной цели, устанавливая во всем приоритет разума. Однако здесь я уже непосредственно затрагиваю новое, чрезвычайно сложное, в самом себе антиномичное отношение, и если уж мы наконец решаемся оставить в стороне кантовскую философию морали, то давайте столь же решительно обратимся к этой новой теме — к тому, что я бы обозначил как комплекс этики убеждения, этики ответственности и этики блага.

## Лекция 14

16. 7. 1963

Сначала<sup>1</sup> мне бы хотелось затронуть еще пару моментов в связи с рассмотренными выше вопросами кантовской философии морали, а затем плавно перейти к так называемым главным проблемам философии морали, до которых мы никак не доберемся, но которые тем не менее чем дальше, тем больше обнаруживают свою тесную смысловую связь с моральной проблематикой Канта, которой мы посвятили предыдущие лекции. Напоминаю вам о том, что нравственный закон, или принцип разума, мы определили как принцип чистого господства над природой, причем как над внутренней, так и над внешней по отношению к человеку природой. В этом, как было установлено, Кант следует давней традиции, восходящей, с одной стороны, к Аристотелю, а с другой — к Стое. В самом деле, для всякого, кто занимается историей философии, удивительно, насколько в данном пункте — именно, что инстинкты являются тем, что следует подавлять и от чего следует избавляться, — совпадают позиции различных философов, принадлежавших к противоположным, зачастую враждовавшим между собой направлениям. Будь то Декарт или Бэкон, Кант или Ницше, то есть философы, которых официальная история философии рассматривает как крайних противников, — все они выказывают в данном вопросе удивительное единодушие. Вообще, странное дело, что большинство философских конфликтов, дающих о себе знать при разделении истории философии на школы, как только мы обращаемся непосредственно к текстам, куда-то исчезают; можно сказать, что так называемые основные, исходные позиции всех философов по сравнению с выводимыми из них следствиями являются в общем одними и теми же. Все философы, покуда они философствуют, говорят об одном и том же. Это заставляет относиться с известной долей скепсиса не только к стремлению четко определить различия в основоположениях различных философских школ, но и к самой манере философов брать на себя роль главных выразителей основных тенденций развития цивилизации. Сама идея избавления от инстинктов, как она недавно была сформулирова-

на в психоанализе, по моему мнению, полностью соответствует той тенденции — можно даже сказать, основной тенденции — развития цивилизации, которая в самом широком смысле нашла воплощение в буржуазной,

созданной производственной деятельностью городской цивилизации. Если вы позволите мне на минуту обратиться к психологии, выделение проблем которой из так называемых проблем философии морали представляется правильным постольку, поскольку люди, от которых ожидают, что они будут творить добро и жить правильно, на самом деле являются также и психологическими сущностями, и, таким образом, их поведение полностью зависит от их психических структур, то любопытно будет заметить, что даже Фрейд, начавший свою деятельность как критик так называемого "вытеснения", то есть как критик идеи избавления от инстинктов, затем стал защитником этой идеи, и в частности потому, что, как мне кажется, почувствовал, что без известного избавления от инстинктов, то есть без механизма их непосредственного удовлетворения (при этом Фрейд в первую очередь имел в виду секс), никакой цивилизации, то есть никакой организованной совместной жизни людей, просто невозможно себе представить. Различие, которое он при этом осуществил, заключается в разделении им такого механизма избавления от инстинктов, как вытеснения, то есть такого человеческого поведения, когда избавление от инстинктов происходит неосознанно и сами инстинкты загоняются в бессознательное, рождая вместо ожидаемого удовлетворения массу проблем, и механизма сознательного отказа от инстинктов, при котором даже инстинктивное поведение человека подчиняется примату разума. Но нечто подобное имеет место и в кантовской этике. Таким образом, вы видите, что в решающем моменте, а именно в вопросе о необходимости рационального контроля над инстинктами, крайне антипсихологическая этика Канта и крайне психологическое — лучше сказать, психологипистское — учение Фрейда полностью друг с другом совпадают<sup>2</sup>.

Но к чему стремится эта рациональность отказа от инстинктов, этот избавляющийся от инстинктов разум? Чтобы понять значение этого понятия разума, обратимся к собственным словам Канта, который в одном важном месте своей "Критики способности суждения", точнее в разделе о "телеологической способности суждения", говорит о том, что все организмы, кажется, руководствуются в своем поведении целью самосохранения<sup>3</sup>, и это приводит его к заключению, в соответствии с которым разумное поведение человека является разумным постольку, поскольку оно также служит принципу самосохранения. Заметим, что еще Спиноза рассматривал принцип самосохранения (*sese conservare*)<sup>4</sup>

156

в качестве основного принципа существования. Таким образом, как у Спинозы, так и у Канта разум определяется как сохраняющий себя разум. И несмотря на весь ригоризм, этот мотив является у Канта столь сильным, что он, развивая в "Метафизике нравов" свое нравственное учение и устанавливая хорошо всем нам известную систему обязанностей, включает в число этих моральных обязанностей также и закон самосохранения<sup>5</sup>, а в "Основах метафизики нравственности" есть место, в котором Кант не без пафоса говорит о том, что стремиться к собственному счастью — это наше право и одновременно обязанность<sup>6</sup>. Если следовать смыслу этой философии морали, всем нам следует в известном смысле быть сдержанными в проявлении инстинктов. Но подобный контроль над инстинктами, в свою очередь, сам подчиняется определенным условиям, как это следует из кантовского или шопенгауэровского отличия характера как чего-то целого от отдельных совершаемых индивидом действий. Иными словами, требуемое от индивида подавление инстинктов должно быть непременно разумным, потому что оно, если позволите прибегнуть к нефилософским понятиям, как бы выдается ему в кредит и поэтому, являясь мерой его счастья и одновременно подавленного мимолетного удовольствия, должно быть возвращено им с процентами в виде собственной рационально организованной жизни. Так выглядит эта "экономная экономика" счастья, лежащая в основе всех перечисленных, включая и кантовское, моральных учений. Но когда Кант в качестве конечной цели своей системы морали определяет благо всего человечества, то здесь дает о себе знать уже совершенно иной мотив. И здесь мы сталкиваемся с главным, я бы сказал, социальным источником самых глубоких ошибок, когда-либо сделанных в сфере философии морали. Кроме того, на примере этих ошибок вы сможете понять, что общепринятое разделение философии на социальную и так называемую чистую столь слабо обосновано еще и потому, что социальные категории составляют самую сердцевину философии морали. Речь идет о том, что при получении благ за подавленные инстинкты, если говорить попросту, ровного счета никогда не получается, что, если говорить социологически, никакой полной компенсации, которую нам обещает цивилизация за наш отказ следовать инстинктам, на самом деле никогда не бывает. Сам Фрейд, развивший из принципа господства Я над Оно, если хотите, целую философскую доктрину подчинения инстинктов, был так смущен этим фактом, что совершенно не стал его рассматривать в своих теоретико-философских, или,

как их лучше было бы назвать, метапсихологических сочинениях, хотя не раз обращал на него внимание в так называемых работах по технике

157

психоанализа, которые вы также должны иметь в виду, так как в этих работах "по технике" содержится чрезвычайно много важных моментов, не нашедших места в теоретических конструкциях Фрейда<sup>7</sup>. В частности, в этих работах Фрейд констатирует, что главное затруднение отказа от инстинктов, делающее этот отказ всегда проблематичным и чрезвычайно слабым — одновременно это и главное затруднение всей техники психоанализа, — состоит в том, что, говоря строго рационалистически, удовольствие, от которого следует отказаться индивидам, вовсе не возмещается им потом полностью, как это следовало бы ожидать согласно лежащему в основе этого отказа принципу разумности, и что вся эта система выглядит убедительной только при условии, что она способствует сохранению общественного целого, от существования которого в действительности выигрывает каждый индивид, за исключением немногих людей, хотя даже в отношении их проблематично было бы говорить о безусловном проигрыше — выигрывает именно благодаря своему отказу от индивидуального удовольствия. И когда у Шопенгауэра в четвертой книге его сочинения "Мир как воля и представление" вы читаете о том, что "баланс жизни" — это худшее, что может быть, то теперь вы легко можете объяснить буквальный смысл этой глубоко буржуазной метафоры "баланса", заключающийся в том, что не существует никакого знака равенства между сегодняшним отказом от инстинктов и последующей компенсацией за этот отказ<sup>8</sup>. Иными словами, развитие общества не подчиняется законам разума и в обществе отсутствует какая-либо непосредственная компенсация индивиду за его жертвы, то есть интересы отдельного человека, всякого отдельного человека, и интересы общества, социальной тотальности, глубоко и радикально противоречат друг другу.

Это проливает странный свет на абсолютизацию Кантом отказа от инстинктов в форме категорического императива. Возможно, это поможет вам лучше понять смысл удивительного избавления императива от его возможного реального жизненного наполнения — смысл его так называемых ригоризма и формализма. Именно если общее требование цивилизации о рациональном контроле над нами самими и окружающей нас природой на самом деле не имеет никаких разумных компенсаций, но тем не менее в интересах сохранения цивилизации оно все же необходимо, то как раз потому, что его невозможно обосновать в рамках рассудка и здравого смысла, это требование должно быть возведено к абсолютному, к сущему-в-себе. Подобного рода "возвышение" и имеет место в категорическом императиве Канта. Проще говоря, чистота категорического императива сос-

158

тоит в том, что нравственно добрые поступки полностью лишаются всякой возможной благодарности, хотя бы даже и в отдаленном будущем, что в этом императиве никоим образом не должен быть представлен какой-либо баланс между подавлением инстинктов и господством над природой, потому что если он будет представлен, то в разум проникнет момент неразумного. Можно сказать — и в этом, по моему мнению, заключается решающий момент критики кантовской философии морали, — что перед нами откровенный случай фетишизма, то есть что учение о категорическом императиве фетишизирует подавление инстинктов; это означает, что оно делает это подавление совершенно независимым от своей собственной компенсации, иначе говоря, от своего *terminus ad quem*, превращая в нечто сущее-в-себе, благое-в-себе. Каким бы недалеким и наивным ни было у Канта в действительности так называемое моральное сознание, в нем содержится известная доля лукавства: с помощью словесных фокусов оно вводит людей в обман, говоря им, что подавление своих инстинктов хорошо уже само по себе. При этом совершенно не проясняется, в чем же, собственно, состоит благо этого отказа от инстинктов, и прежде всего, почему люди должны рассматривать подавление инстинктов как безусловное благо, в то время как удовлетворение этих инстинктов на самом деле вовсе не является злом, не содержит в себе ничего дурного и отнюдь не ведет к гибели. Этот момент был осознан философией довольно рано, причем преимущественно теми ее направлениями, которые уже давно себя дискредитировали. Так, последовательный, радикальный гедонизм обрел свое яркое воплощение в теории Аристиппа, учившего о непосредственном, не обремененном приличиями удовлетворении инстинктов, о счастье здесь и теперь. Умеренный гедонизм уже не представляет собой самостоятельную позицию; в тот самый момент, когда этот умеренный гедонизм, как, например, в случае с Эпикуром, хотя и признает принцип счастья или удовольствия, но обставляет процесс

получения удовольствия многочисленными разумными условностями и в результате сублимирует его, в этот самый момент основанная на принципе умеренного гедонизма философия морали вливается в большой и, я бы сказал, мутный поток официальной философии, которой все "проклятые" философские течения, включая и умеренный гедонизм, тем не менее противостоят, потому что они ослабляют требования цивилизации. Фетишизм, о котором я вам говорил, выражается у Канта в том, что этот философ всегда — наиболее впечатляющие формулировки по этому поводу содержатся в "Основах метафизики нравственности" — рассматривает нравственное поведение как целиком ос-

159

нованное на разуме, не только как независимое от счастья отдельного индивида, но и как не имеющее никакого отношения к благосостоянию всего человеческого рода. В том смысле, что счастье человечества не может являться разумной целью, разум противостоит собственному возможному содержанию, хотя и преследует при этом иные цели. На примере этого противоречия вы можете ясно видеть, что, столкнувшись с проблемой нравственного поведения. Кант в конце концов отказался рассматривать человечество в качестве конечной цели разума. Иронизировать по поводу этого очевидного противоречия и придирается к нему гораздо легче, чем постараться понять его внутренний смысл. Ведь с другой точки зрения Кант абсолютно прав. В смысле принципа чистого разума подобная фиксация на благе человечества, хотя бы даже и отдаленном, была бы фиксацией на эмпирическом, и в итоге нравственный закон превратился бы в зависимый от простого существования, подобно какому-нибудь учению о добродетелях, целиком связанному с существующей в обществе системой отношений между людьми. Но, с другой стороны, если вообще исключается всякая мысль о воплощении разума в реальности, то понятие разума в том строгом смысле, в котором я стремлюсь вам его раскрыть, становится фетишистским. Это означает, что разум в неистинности присущих ему расчетов обнаруживает себя лишь как нечто иррациональное, и это объективно антиномичное, объективно в самом себе противоречивое состояние дает о себе знать — в этом состоит величие Канта, что он не сглаживает подобные серьезные противоречия, но прямо говорит о них — уже в том, что Кант, с одной стороны, говорит, что нравственному закону должно следовать исключительно ради него самого, но, с другой стороны, в качестве конечной цели этого нравственного закона он рассматривает все человечество, не забывая при этом и об обеспечении связи первого положения со вторым. Ведь если Кант говорит о человечестве как конечной цели разума, то это кантовское понятие человечества не следует путать с понятием фактически существующего в пространстве и времени эмпирического человечества, выступающим в качестве определения совокупности всех живущих людей. То, что имеет в виду под "человечеством" Кант, есть не что иное, как идея, к которой он неоднократно обращается в своих сочинениях, используя при этом понятие "существо, наделенное разумом".

То обстоятельство, что конечная цель нравственной деятельности отождествляется с разумом, призванным служить этой цели и одновременно выступать в качестве Абсолюта, провоцирует идею конвергенции содержательной цели, содержательного

160

"телоса" правильной жизни с формальным определением разума, сформулированного Кантом, и поэтому теперь я считаю необходимым рассмотреть возможность этой конвергенции как наиболее аргументированного способа разрешения в рамках здравого человеческого рассудка вышеописанных трудностей. Можно сказать, что когда личные способности человека к самосохранению доводятся до степени тотальности, то есть когда то, что Кант обозначает как рассудительность несколько уничижительно заботящегося о самосохранении разума отдельного человека, превращается в главную особенность всего человеческого рода, то тогда они отождествляются с объективным разумом нравственного закона, как будто бы они и в самом деле представляют с ним единое целое, являются тем же самым, что и этот разум. Если угодно, этот мотив вы можете легко обнаружить уже в самой формулировке категорического императива, в том смысле, в котором в нем сказано, что мне следует стремиться к тому, чтобы максима моего поведения, то есть совокупность моей субъективной разумности, могла бы стать основой всеобщего закона, иначе говоря, не только могла бы быть распространена на мои личные цели и интересы, не только на интересы и цели отдельного индивида, но и оказалась бы в состоянии охватить в единое целое интересы всех людей, не будучи связанной с интересами каждого из них в отдельности; таким образом, это соединение всех возможных личных интересов с объективностью нравственного закона необходимо должно предполагать тесную связь

между субъективным и объективным разумом. Кантовский принцип, который я вам уже приводил и согласно которому свобода одного человека должна быть ограничена свободой другого<sup>9</sup>, прямо указывает на данную особенность категорического императива. Такова идея единства эмпирической сферы, эмпирического человечества и целей его существования с чисто формальным, чисто априорным принципом нравственного закона, который, как это хорошо известно, является у Канта чистым настолько, что собственно перенос понятия чистого разума на практический разум оказывается даже излишним, потому что вообще-то у Канта не существует никакого иного практического разума кроме как *чистого* практического разума. Возможность подобного единства для индивида Кант категорически отвергает, и, основываясь на теологически обоснованном учении рассматривать сотворение человека как индивида в качестве радикального зла, он стремится к такому единству для всего человеческого рода. Поэтому кантовская философия истории, о которой нам в данной связи непременно следует вспомнить и которая целиком представлена в небольшой работе философа "Идея всеобщей

6 Т. В- Annnnn 1й1  
Т. В. Адорно  
161

истории во всемирно-гражданском плане, красноречиво определяет в качестве цели человеческой истории именно единство субъективного и объективного разума. Исходя из этого, Кант учит о том, что антагонизм между интересами отдельных людей в конце концов разрешится в общем для всего человечества состоянии, в котором окончательно осуществляются принципы свободы и разума. Но это лишь гипотетическая возможность, и мне представляется очень важным, что Кант сумел это понять: никаких непосредственных норм моего поведения он мне не предписывает. Иными словами, я не могу свое поведение здесь и теперь всякий раз сводить к представлениям, соответствующим некоему справедливому обществу, некоему справедливому общему состоянию всех людей, которое, возможно, будет создано в отдаленном будущем. Не могу прежде всего потому, что это справедливое общественное состояние, говоря языком Канта, не столько дано, сколько никогда не может быть дано, и поэтому, если я не хочу сделать бесконечное конечным, то есть фетишизировать бесконечное, я не могу относиться к нему как к данности. В противном случае это приводит к тому, что люди начинают считать благом то, что выражает интересы народа, к которому они принадлежат, или то, что приказывает им какая-нибудь партия, потому что партия или народ превращаются здесь, так сказать, в орган мирового духа, которым они никоим образом не могут являться. Благо *hic et nunc*, нравственно правильное поведение здесь и теперь, не может быть непосредственно тождественным с благом всего человеческого рода. И когда Кант в конце концов отказывается сводить воедино оба эти понятия — сколь бы убедительным и заманчивым это ни представлялось после того, о чем мы говорили выше, — то, видимо, он руководствуется при этом глубоким и верным инстинктом, пронизывающим всю его философию и заключающимся в умении различать, а не объединять путем создания ложных идентичностей то, что реально разделено в мире, в котором мы живем, — по крайней мере, не объединять благо человечества с царством насилия. В этой связи мне хотелось бы обратить ваше внимание на то, что один современный поэт, от которого вы вследствие его политической позиции вряд ли могли ожидать чего-либо подобного — я имею в виду Брехта, — особенно тонко почувствовал это; как никому другому, ему удалось выразить полную несовместимость лично, или субъективно, и объективно морального. Художественные приемы, с помощью которых он гипостазировал объективный интерес, демонстрируя, как при этом исчезает всякая свобода, и к которым он прибегал в таких своих пьесах, как "Мероприя-

162

тие", приобретавших благодаря этим приемам особую выразительность, мы здесь, конечно, рассматривать не будем. Хочу лишь заметить, что проблему соотношения объективно и субъективно морального Брехт воспринимал как подлинно центральную и наиболее актуальную для нашей эпохи проблему философии морали. Особенно ярко он продемонстрировал это в двух своих пьесах, связанных друг с другом точно принципом контрапункта; под этим углом зрения я бы и рекомендовал вам читать эти две пьесы. Первая из них — "Святая Иоанна со скотобойни". В ней Брехт показывает, как один человек, воплощающий в полном кантовском смысле слова абсолютно чистую волю, практикующий чистую этику убеждения и буквально ведущий себя в полном соответствии с требованиями категорического императива, объективно служит грязным, отвратительным интересам;

он показывает, что дела Иоанны в конце концов оказываются в полном несоответствии с тем, чего она хочет, и что только собственная смерть в полной мере удовлетворит ее стремление к господству над окружающими людьми и их эксплуатации, стремление, которого субъективно она всячески пытается избегать. Вторая пьеса, проблематика которой абсолютно противоположна первой, — это "Добрый человек из Сезуана". В этом произведении речь идет о том, что человек, который, подобно Иоанне из первой пьесы, стремится к непосредственной реализации блага, в нашем глубоко противоречивом обществе сможет достичь своей цели лишь тогда, когда он, как говорит Брехт в одном из своих стихотворений, наденет "маску зла"<sup>10</sup>, то есть когда он станет злым, потому что иначе добро в этой жизни найти невозможно. Здесь мы вплотную подступаем к проблеме, на рассмотрение которой у нас сегодня, по-видимому, уже не остается времени, но которой мы самым тщательным образом займемся впоследствии, — к проблеме отличия так называемой этики убеждения от так называемой этики ответственности, проблеме, которая для кантовской философии морали представляется решающей и которую, как я уже сказал, мы в полной мере намереваемся проанализировать ниже.

Следует сказать, что во всей проблеме конвергенции субъективного и объективного моментов морали существует один чрезвычайно сложный и крайне опасный момент, выразить который не удалось даже такому мастеру, как Брехт, и который я бы хотел обозначить как "проблему иезуитства". Конечно, я никоим образом не имею в виду исторически известный орден. Речь идет лишь о проблеме, возникающей в связи с принципом, который, впрочем, действительно не был чужд иезуитам, а именно, что цель должна оправдывать средства. Данное учение признает

163

определенное отличие блага здесь и теперь от объективно требуемого тотального блага, но полагает, что это тотальное благо, то есть конечная цель, должны иметь несомненное преимущество перед особенным и единичным. В нашу эпоху мы со всей несомненностью увидели, сколь многообразны проявления этой идеи, и на собственном опыте поняли, что в действительности означает, что представляет собой эта несправедливость во имя конечной цели, это зло на благо целого. Мы осознали, что в действительности все это приводит к тому, что понятие блага содержательно превращается в теоретическое, осуществляемое в абстрактных понятиях обоснование власти тех, кто теперь и так господствует, маскируясь при этом идеей объективно высокого, якобы преодолевшего в себе самом чисто субъективные интересы и властные притязания. Против всех подобных теорем, включая и ту, что показана в "Мероприятии" Брехта, где главной опасностью для человека становится идеология, можно прежде всего, говоря языком философии морали, выдвинуть следующую нравственную формулу: связь между императивом всеобщего и жертвой во имя его или просто тем, что происходит здесь и теперь, должна быть прозрачной, то есть не должна ограничиваться абстрактными заверениями, что, мол, все происходит так, как это необходимо, но должна быть прозрачной в том смысле, чтобы было видно, что в этой связи общего и особенного в равной степени учитывается как интерес отдельного человека, так и общий интерес; без подобного синтеза в данном случае обойтись невозможно. Во всяком случае, цель нельзя устанавливать догматично, как какую-то зафиксированную фактическую реальность, потому что такая цель обязательно приходит в противоречие с самим понятием человеческого разума, именно с самосохранением, с которым связано существование каждого отдельного человека. В этом смысле — пфлагаю, об этом можно сказать со всей определенностью — кантовская философия морали, несмотря на весь свой формализм, не имеющий, однако, ничего общего с каким-либо конкретным моральным кодом, совершенно не совпадает с принципами тоталитарной морали, всегда со всей кровавой серьезностью воспринимающей тезис "цель оправдывает средства"; то есть кантовская философия морали абсолютно не подвержена ставшему тотальным тоталитарному искажению морали. Причина этому, если угодно, кроется в самом объекте, то есть в том, что общество и индивид в каждом конкретном случае оказываются в тесной зависимости друг от друга, и поэтому всякий раз, когда философия морали становится непосредственно на сторону общества, как это имеет место в вышеописанной модели, то такая мораль оказывается несправедливой по

164

отношению к индивиду: с одной стороны, он может быть свободным только в правильном, справедливом обществе, но, с другой — все предлагаемые до сих пор человеку проекты общественного устройства неизбежно оказываются чем-то ему враждебным, абсолютно противоположным его жизненным устремлениям, чем-то гетерономным. Философия морали и моральная практика, не

принимающие в расчет антагонистические противоречия между в высшей степени справедливыми притязаниями целого и интересами отдельного человека, между общим и особенным, неизбежно скатываются к варварству, к тотальному господству гетерономии. Философия морали обязана выражать данную антиномию — так, как это удалось выразить гению Канта — и не стремиться к тому, чтобы как-то ее гармонизировать.

В заключение следует сказать несколько слов о самой идее рассматривать разум в качестве конечной цели человечества. Если понимать ее буквально, то есть если исходить из того понимания разума, какое демонстрирует история этого понятия, еще не подвергнутого саморефлексии, то такой разум окажется разумом чистого господства над природой и, следовательно, принципом подавления, по сути выражающим частный интерес. Может показаться чрезвычайно проблематичным, способен ли вообще этот все подавляющий, выражающий частный интерес и нацеленный на самосохранение человеческого рода принцип стать также принципом объективного морального разума вообще. В свое время Шопенгауэр главной заслугой своей философии морали считал то обстоятельство (которое часто рассматривают как одно из его эксцентрических чудачеств), что в ней приняты во внимание даже отношения с животными и пропагандируется сострадание к ним. Но, как мне кажется, подобная эксцентрика позволяет нам понять больше, чем что-либо иное. Шопенгауэр, похоже, почувствовал, что утверждение тотального разума в качестве высшего объективного принципа всего человечества может привести к слепому покорению природы, имеющему в традиции жестокой эксплуатации животных и издевательств над ними свое наиболее наглядное и понятное выражение. Этим он затронул, так сказать, самый болезненный пункт превращения субъективного разума, целью которого является самосохранение, в высший моральный принцип, в котором совершенно не остается места для животных и для отношений с ними. Ведь когда рисуют картину разума как институционализованного высшего принципа человечества, то обычно представляют, как принцип господства необходимо утверждается, совершенствуется, подчиняет все своему контролю, все организует, все покоряет и становится всем, апеллируя к своему будущему вечному — так сказать, ad

165

calendas graecas\* — существованию и в конце концов превращая все общество от имени "морального" в гигантскую акционерную компанию по покорению природы. Данный аргумент представляется мне наиболее глубоким из тех, которые можно было бы высказать против стремления отождествить субъективную мудрость самосохранения с высшим всеобщим нравственным принципом; возможно, он был и в числе мотивов, побудивших Канта настаивать на несовместимости субъективного и объективного разума. Если бы разум был бы исключительно объективным, то есть независимым от интересов субъектов, то их самосохранение, как о том говорит кантовский моральный принцип, стало бы проблематичным. Говоря языком Гегеля, стремясь к миру чистой нравственности, люди вместо этого оказываются в царстве абсолютной гетерономии.

\*до греческих календ, то есть на неопределенно долгий срок (лат.) - Прим. перев.

## Лекция 15

18. 7. 1963

Уважаемые дамы и господа!

Вопрос, к рассмотрению которого мы подошли на прошлой лекции, а именно вопрос о том, должна ли кантовская философия морали и философия морали вообще ориентироваться на все человечество, на его прогресс и благосостояние, потому что эти элементы заключены в понятии разума как обозначающем человечество в целом, непосредственно подводит нас к главной проблеме философии морали, которую мне бы хотелось обсудить вне какой-либо связи с текстами Канта, поскольку это один из тех вопросов, которые, хотя и поднимаются Кантом, не находят в его текстах никакой конкретизации. Кроме того, мне кажется, что у вас по поводу этого самого центрального аспекта всего комплекса проблем философии морали нет совершенно никакой ясности, а оставлять вас в состоянии полного неведения мне бы не хотелось. Речь идет о проблеме так называемой этики убеждения, как ее представляет Кант, и не просто в ее отношении к так называемой этике блага, представляющейся абсолютно мифоло-гичной и a priori крайне архаической, но в ее отношении к той конкретизации этики, которую, в полемике как с Кантом, так и со всякой догматикой в духе *summum bonum* (высшего блага), стали называть этикой ответственности. Потому что как только мы задумываемся о человечестве в конкретном содержательном смысле, то непременно встает вопрос об ответственности,

именно об ответственности за эмпирическое существование человечества, за его самосохранение, за выживание и преумножение человеческого рода, к которому все мы — *tant bien que mal*\* — принадлежим. Однако от этого этического принципа Кант полностью отказывается, потому что в его философии морали для проблемы ответственности абсолютно нет места. Как вы уже знаете, понятие свободы Кант заимствовал из античной этики; при этом он до предела его радикализировал. То, что без свободы, без идеи свободы, никакая философия морали вообще невозможна, вам, \*так или иначе (фр.). — Прим. перев. 167

думаю, совершенно ясно, потому что при абсолютном, тотальном детерминизме задаваться вопросом о критериях добра и зла абсолютно бессмысленно. Однако понятие свободы было существенно Кантом модифицировано. Еще у Аристотеля, заметьте, свобода определяется не только как освобождение от внешнего принуждения, но и как независимость от требований инстинктов, а нравственное поведение, так же как и в философии стоиков, отождествляется с властью над аффектами. Этот мотив, как я уже говорил выше, вообще характерен для всей так называемой философии морали (за редким исключением радикальных гедонистов). У Канта же понятие свободы доводится до предела в том смысле, что свобода у него означает отсутствие дальнейшей причинно-следственной связи. Кантовская философия морали является поэтому не чем иным, как этикой убеждения, и именно потому, что, сводя понятие свободы к абсолютно формальному, если угодно, гносеологическому принципу, она уничтожает всякую возможную зависимость свободы от чего-либо конкретного, то есть ее связь с реальным содержанием этики. Совершенно очевидно, что если нравственное поведение непременно должно быть свободным, то есть не должно вытекать из бесконечной цепи причин, то тогда поведение, которое имеет своей причиной, к примеру, только лишь недостаток определенных отношений либо лишь конкретную данность этих отношений, на которую я обязан ориентировать свое поведение, если, конечно, хочу чего-то достичь, полностью исключается как гетерономное, иначе говоря, как поведение, привносящее в свободу момент причинности. Вследствие этого кантовская этика и превращается в крайнюю этику убеждения. Кант вполне осознал это свое достижение в сфере философии морали; не случайно он, так сказать, помещает моральное внутрь субъекта, отводит ему во внутреннем мире человека единственно возможное место. В данном случае, когда я использую выражение "внутренний мир", вам следует иметь в виду, что речь идет вовсе не об интериоризации в психологическом смысле, как вы, возможно, могли подумать, памятуя об интериоризации внешних норм, Сверх-Я и т. п., но предполагается Я как нечто заданное разумом, как нечто всеобщее, и, таким образом, подлинное место данного внутреннего мира — если вы позволите мне прибегнуть к одному весьма проблематичному образу — это абсолютный ноль, ничто. Это означает, что данный внутренний мир в действительности представляет собой не что иное, как абстрактный исходный пункт самого разума; с негативной же точки зрения он определяется как нечто самым радикальным образом отличное от всех возможных своих проявлений. Философия морали, таким образом, должна быть основана ис-

168

ходя из чистого, можно сказать, "при-самом-себе" бытия разума, в той мере, в какой этот разум не проявляет себя вовне и независим ни от каких следствий из самого себя. Но вообще-то подобное вытекающее из разума следствие, если исходить из смысла кантовской философии в целом, есть не что иное, как счастье отдельного человека. Но — и на это я специально обращаю ваше внимание — в строгом смысле той же кантовской мысли нравственное поведение должно быть абсолютно независимым от человеческого счастья<sup>1</sup>, как это особенно ярко выражено таким радикальным философом внутреннего мира, как Кьеркегор, говорившим о том, что даже сострадание — в этом он, кстати, кардинально отличается от Канта, для которого сострадание является наихудшим видом человеческого ничтожества<sup>2</sup>, — имеет смысл лишь ради себя самого, а не ради изменения положения попавшего в несчастье человека<sup>3</sup>. Таким образом, представление о внутреннем мире человека, столь радикальным образом проявляющего себя в сострадании, приводит к идее о том, что этот внутренний мир не имеет ничего общего с событиями внешней реальности и что поэтому нравственное поведение отдельного человека никоим образом не должно сводиться к внешним поступкам. Этот мотив в известной степени присутствует уже у Платона в его объективистском стремлении путем абсолютизации идей свести человеческое счастье к чисто логическому, разумному поведению, иначе говоря, к проявлению чистой логической способности. Но Канту этот платоновский подход представлялся гетерономным: всю античную этику он подвергает резкой критике как гетерономную, потому что даже



у Платона справедливость, трактуемая как высшее благо, выводится вовсе не из чистого разума, а должна созерцаться нами как нечто в-са-мом-себе-сущее, и, как такое в-самом-себе-сущее, она противопоставляется разуму, приобретая момент непроницаемости, иррациональности, или, как сказал бы Кант, гетерономии. Решающее отличие кантовской этики убеждения от платоновской этики идей состоит, таким образом, в том, что главный принцип морального поведения у Канта не терпит ничего постороннего, ничего, кроме чистого всеобщего принципа субъективности, нисколько не обращая внимание на объективное, на общее для всех, которое не может быть никаким иным, кроме как объективным, на фактическое, хотя реальное человеческое поведение может быть только фактическим. И в этом кантовская этика оказывается полностью созвучной философии Фихте.

Острие кантовской критики гетерономии направлено не только против сенсуализма в самом широком смысле этого слова, но и против теологии. Думаю, вы должны отдавать себе ясный отчет

169

в том, что, выдвигая одновременно аргументы и против сенсуализма — и таким образом против всех возможных чувственных моментов, какими бы они ни были, — и против гетерономии в облике теологии. Кант предстает подлинным метафизиком. Нравственный закон не следует воспринимать как данный Богом;

он есть не что иное, как сама субъективность в своем самом чистом виде. Если Бог вообще и появляется в кантовской морали, то только затем, чтобы выступить гарантом следующего из чистого разума нравственного закона, то есть того, с помощью чего, если прибегнуть к одной аналогии, высказанной Кантом в данной связи в "Критике чистого разума", нравственный закон утверждается<sup>4</sup>. Это означает не что иное, как то, что, согласно Канту, без веры в Бога и бессмертия души мир превратился бы в ад. Но мир не должен быть адом. Вообще это понимание мира как чего-то негативного глубоко связано у Канта с его отрицанием эмпирии, то есть отрицание им значимости эмпирических мотивов соответствует его взгляду на мир, согласно которому — и здесь Кант, если угодно, скатывается к теологии — в мире в принципе царит зло, другими словами, мир — это сфера зла<sup>5</sup>. Если можно говорить о том, что ригоризм Канта является более критическим, то есть что он более непримирим к существующим в обществе отношениям, нежели представляющиеся более гуманными и симпатичными морально-философские определения, содержащиеся в философии Гегеля, то именно эта критичность кантовского ригоризма и является тем моментом, благодаря которому философия морали Канта приобретает свой радикализм. И здесь мы подходим к решающему вопросу о так называемой этике убеждения в ее противоположности этике блага и даже этике ответственности. Этика убеждения — это такая этика, которая исходит из чистой воли, то есть в качестве единственной высшей инстанции признает лишь внутренний мир морального субъекта. Этика же блага и этика ответственности, напротив, исходят из начала, которое по отношению к этому субъекту является сущим-в-самом-себе, духовным, то есть абсолютно противоположным чистому субъекту. В самом деле, этика, которая, подобно старинной теории познания, представлявшей собой *intentione recta\**, — это в-самом-се-бе-бытие, *in intentio recta\*\** исходит из сущего-в-самом-себе, совершенно не требует никакой рефлексии в отношении какого-то субъекта, выступающего якобы ее источником. Вследствие направленности *intentione recta* на объект высшее нравственное благо также превращается в объект, можно даже сказать овеществляется,

•по своему истинному устремлению (лат.). — Прим. персе. \*\*в своем истинном устремлении (лат.). — Прим. персе».

170

а вещественность, в противоположность чистому действию, *actus purus*, — это всегда нечто гетерономное, некое благо для нас, и поскольку оно является благом для нас, то подвергается критике также и в рамках критики гедонизма.

Уважаемые дамы и господа! Многие из вас, возможно, полагают, что все, о чем мы теперь говорим, — это всего лишь какие-то выдумки неугомонных философов. Эти философы — странные люди: если у них нет никаких серьезных, головоломных, проблем, то они их нарочно придумывают; философские споры поэтому кажутся таким людям пустопорожней школьной болтовней. Скажем, стоит лишь правильно воспринять понятие высшего блага, как оно, к примеру, выражено в платоновском учении о справедливости, то сразу станет понятно, что это высшее благо на самом деле совершенно независимо от каких бы то ни было эмпирических, эфемерных, случайных мотивов, и, таким образом, его принципиальное отличие от чисто формально определенного убеждения полностью сведется на нет. В самом деле, все, вплоть до марбургских неокантианцев включительно (в первую очередь я

имею в виду книгу Пауля Наторпа о Платоне), постоянно указывали на близость этики Канта и Платона<sup>6</sup>; даже Шопенгауэр, который развил кантовскую этику как никто другой, разделял мнение об идентичности концепций морали обоих философов<sup>7</sup>. Вообще, для кантовской настойчивости в последовательном разделении двух представлений об источниках этики очень характерно, что сам Кант был ею совершенно не удовлетворен. Так, он говорит, что высшее благо, которое, как его ни определяй, будет чем-то чужим, внешним, тем не менее оно существенно ослабляет идентичность, тождественность морального воления с принципом чистой субъективности, то есть с принципом чистого Я. Поскольку речь у Канта — совершенно в идеалистическом духе — идет не о том, для чего людям практически нужна его философия морали, то может сложиться впечатление, что, отрицая чувственное в самом широком смысле этого слова, кантовская философия морали в конце концов сознательно оказывается в полном согласии с Платоном. На самом деле Канта это совершенно не интересует. То, что его реально интересует (и в этом состоит подлинный идеализм Канта), заключается в вопросе о принципе философии морали, иначе говоря, в вопросе о том, в чем именно удостоверяет себя моральная теория, то есть удостоверяет ли она себя в самом разуме, или разум оказывается для нее чем-то совершенно чужим. Кант, хотелось бы заметить, думал о морали не столь уж ригористично: ничего подобного платоновскому проклятию чувственного мира, заключенному в знаменитой формуле "тело — гробница души"<sup>8</sup>, у него на

171

самом деле нет; говоря же о том, что к понятию долга относится и долг быть счастливым, Кант демонстрирует не что иное, как терпимость к миру человеческих чувств. Но только этим терпимость Канта к эмпирическому субъекту не ограничивается. Вообще, в этом очередном кантовском повороте мысли чувствуется влияние унаследованной им от прошлого позиции, согласно которой внутренний мир человека, его бессмертная душа рассматриваются как нечто самое высшее. Идея о том, что принцип субъективности должен существовать лишь ради самого себя, то есть быть высшим благом, является и в историческом плане, и по своему глубинному смыслу христианской; это означает, что за данной идеей стоит представление об абсолютной субстанциальности души, связанное с учением о ее бессмертии — бессмертии души, спасаемой Христом. Просто у Канта эта позиция полностью секуляризируется и абстрагируется до уровня в-самом-се-бе-бытия нравственного закона. Кроме того, в этом нравственном законе дает о себе знать буржуазный этос бесконечных усилий, также связанный с особой христианской традицией — с лютеранством и прежде всего кальвинизмом, учивших о том, что благодать даруется только избранным: ни один человек не знает, избран ли он Богом к спасению, и поэтому он должен постоянно проявлять усилия для того, чтобы его не оставила надежда на спасение. В том, что надежда ориентирована на что-то далекое, что она вечно гонится за неуловимым, что она является для человека лишь знаком и напоминанием. Кант полностью согласен с протестантизмом. Особенно же недостижимым делает предмет надежды пиетическое течение в протестантизме, в целом примыкающее в данном вопросе к общей протестантской традиции; влиянием именно этого течения Кант обязан постоянно выдвигаемым в его адрес обвинениям в том, что его философия абсолютно не знает надежды. В этой связи сразу вспоминается знаменитая реакция Клейста на философию Канта". В кантовском представлении о надежде есть много истинного, именно оно адекватно выражает ту неопределенность, которая вообще связана с понятием надежды. Кроме того, оно дает ответ на важнейший вопрос об отношении к миру (в этом с Кантом солидарен Бетховен): этот ад, который мы считаем земной жизнью, не может быть всем, что существует; в самой природе человека есть нечто, что дает человеку основания надеяться, что наш мир — это еще не все и что где-то непременно должно быть и нечто иное. В этом смысле у Канта, я бы сказал, все еще сохраняет силу онтологическое доказательство Бога, даже после того, как он подвергает его уничтожающей критике. Связь между неограниченными усилиями и чистым убеждением достигает

172

в кантовской этике совершенства потому, что она объединяет в одну систему все его высшие понятия, и прежде всего понятие долга, которое, если рассматривать его с чисто абстрактных позиций, абсолютно созвучно протестантскому понятию неограниченных усилий. Как абсолютный принцип, долг не знает никаких границ, так как он имеет смысл лишь как абсолютное, не локализованное в каких-либо существующих порядках бытия. В силу этой своей бесконечности, беспредельности, долгу присущ момент неуспокоенности. Такая философия, как кантовская, я бы сказал, не столько просто повторяет, копирует существующую общественную реальность, но обладает мощной тенденцией кри-

тики существующего общества, развертывая перед ним новый образ социальной возможности, причем часто этот образ возможности лишен какой-либо конкретной формы. Все это гениальным образом связано у Канта с принципом формализма:

корректирующую реальность силу он отыскивает во взаимоотношении целей и средств. В наступавшей эпохе развитого капиталистического общества (не следует забывать о том, что время жизни философа приходится на начало английской промышленной революции) Кант сумел распознать тенденцию абсолютной взаимозаменяемости: все, что относится к социуму, имеет лишь функциональную ценность и служит чему-то иному, в отношении чего оно выступает как средство. Поэтому весь пафос моральной философии Канта состоит в том, чтобы отыскать такую цель, которая бы перестала быть средством для достижения чего-то. Это стремление заметно уже в критике Кантом гетерономии, о которой я говорил выше. Теперь же вы сможете оценить реальное значение и другой кантовской антитезы, которую я еще специально не рассматривал, но которая играет в философии морали Канта большую роль. Я имею в виду антитезу цены и достоинства. Ибо все взаимозаменяемое, все существующее лишь ради чего-то другого, все — мы можем с полным основанием об этом говорить — подлежащее обмену на это другое имеет свою цену (само понятие цены сформировалось в рамках отношений обмена). Однако то, что в строгом смысле слова существует, случается лишь ради себя самого — а именно такой в соответствии с кантовским нравственным законом и должна быть правильная деятельность, — не имеет цены, но обладает тем, что философ обозначает понятием достоинство. Это понятие имеет у Канта несколько иной оттенок, нежели оно приобрело позднее, в XIX столетии, когда кантовскую идею затмила жалкая претенциозность имеющего успех или влиятельного человека приписывать себе некое достоинство. Такое, я бы сказал, эмпирическое определение достоинства, еще и в наши дни имеющее силу,

173

представляет собой лишь издевательство над кантовской мыслью и грубое искажение того смысла, который вкладывал в свое понятие достоинства Кант.

Но это уже скорее социальные проблемы, и мне бы не хотелось рассматривать их теперь, чтобы тем самым не релятивировать философию Канта. Критикой философии вообще следует заниматься, исходя из ее собственной истины; простая же ссылка на то, что такая-то философия соотносится позитивно или негативно с таким-то состоянием общества, не имеет никакой критической силы. Но, с другой стороны, абстрактные формулировки, встречаемые в философии морали Канта, обретают свою ценность лишь в реальной социальной ситуации, из которой они, собственно, и вырастают; в этом смысле их следует рассматривать также и в их определенной конкретности, которая непосредственно не воспринимается, но без которой немыслима сама субстанция философии морали. Здесь следует указать на два момента. Во-первых, философию морали Канта, в которой невообразимо возросшему потенциалу самосознания отдельного индивида придается огромное позитивное значение, с полным основанием можно называть буржуазной. Мысль о том, что субъект должен устанавливать закон исходя из собственной свободы, что его чистое убеждение как раз и есть мировой закон, представляет собой принцип, абсолютно противоположный всякому традиционализму, всякому сословному, феодальному, абсолютистскому порядку. В самом деле, можно говорить о том, что сама абстрактность кантовской философии морали в противоположность ограниченной позитивности данных и одновременно трактуемых как природные отношений между людьми есть нечто чисто социальное, что даже переход к данной абстрактности, как он прослеживается у Канта, сам по себе вполне конкретен, поскольку в нем находят выражение абстрагирование от всех слепых природных моментов, рационализация их и, если угодно, также и освобождение от них общества, отношения в котором перестраиваются в соответствии с указанными принципами. Аналогичной точки зрения, заключающейся в том, что в разные эпохи абстрактное играет не одну и ту же роль и что сама абстрактность является исторической или, если угодно, социальной категорией, придерживался, причем гораздо более последовательно, также и Маркс. В этом смысле кантовская философия — это, возможно, наилучший пример, наилучший образец, подтверждающий правильность теоремы Маркса. У Канта отчетливо дает о себе знать пафос самосознания молодого буржуазного класса, стремящегося избавиться от мелочной опеки феодального государства. Этот пафос особенно заметен в тех местах

174

кантовских сочинений, где философ критикует теологию как основу философии морали и где, таким образом, эта философия морали обосновывается в смысле его тезиса об "освобождении человечества

от унижительной безответной незрелости"<sup>10</sup>. И если вы не слышите отчетливое звучание этого мотива в многочисленных репрессивных определениях кантовского понятия закона, то, значит, вы еще не осознали всей бесконечной сложности и много-ликости философии морали Канта. Во-вторых, эта философия морали является специфически буржуазной также и в том смысле, что она в конце концов существенно уклоняется от того влияния, которое поначалу оказал на нее Руссо. Всем хорошо известно, что Кант любопытным и оригинальным способом использовал в своей философии мысли Руссо о том, что человеческий разум не способен изменить мир ради прогресса и счастья человечества. Но мне представляется гораздо более интересным посмотреть, во что именно превратил Кант заимствованные им у Руссо мотивы, вместо того чтобы, как это обычно принято у историков философии, отделяться простой констатацией факта заимствования. Кант учит о том, что в действительности ум нужен человеку не затем, чтобы он мог поступательно реализовывать свое стремление к счастью; человек использует ум, чтобы, если угодно, добиться прямо противоположного, а именно: правильное применение ума учит человека, что он не должен стремиться к согласованию своего личного счастья со счастьем всего человечества, но что, стремясь всегда лишь к своему личному счастью, то есть, выстраивая частную этику, человеку следует искать цель ума совершенно в ином направлении, нежели в реализации идеи совершенного общественного благосостояния. Здесь вы, вероятно, вспомните о том — на прошлой лекции я вам специально продемонстрировал, какие сложности возникают, когда происходит абсолютизация понятия разума, иначе говоря, когда отождествляются сфера субъективных интересов и сфера объективно правильного, — что совершенное общество, если бы такое возникло, непременно стало бы обществом универсального господства над природой. Возможно, данное положение ясно укажет вам, где именно в рассуждениях Канта заключается момент истины. Кроме того, именно в этом моменте, представляющем также момент скепсиса в отношении принципа господства, враждебного природе, подавляющего природу принципа разума, и кроется заключенный в философии морали Канта руссоистский мотив в его самом позитивном смысле. Главное следствие из него состоит в том, что у человечества, или, точнее, у отдельного индивида (в отношении человечества у Канта все выглядит сложнее и немного иначе), нет никакой иной цели, кроме как жить,

175

руководствуясь понятием закона, который представляет собой не что иное, как высшее единство всех вытекающих из разума представлений.

К сказанному мне бы хотелось добавить следующее. Подойдя сегодня к рассмотрению той стороны этики убеждения, в которой она выступает как взаимодействие частного интереса и внутреннего мира человека с буржуазным обществом, следует заметить, что понятие "буржуазный" вообще принято использовать как крайне недифференцированное. Прежде всего необходимо сказать о том, что саму по себе интериоризацию в рамках буржуазного общества следует в первую очередь понимать как реакцию на это общество, то есть диалектически, а вовсе не как что-то исключительно буржуазное. Выше я уже говорил об универсальной взаимозаменимости; она выражает своего рода протест против всесильной механики внешнего мира, в которую все мы вовлечены, тенденцию обращения субъектов к самим себе. Внутренний мир становится убежищем, в котором индивид укрывается от всевластия внешнего мира. И только в этом антитетическом смысле категория внутреннего мира становится, можно сказать, функцией взаимозаменимого мира. Сюда же, естественно, следует отнести и тот факт, что в результате краха теологического космоса окончательно осуществился радикальный прорыв границы между внутренним и внешним мирами — тот самый непосредственно, без каких-либо связующих категорий, соединивший оба мира прорыв, который является необходимым, хотя и не дающим о себе явно знать условием возникновения самой категории внутреннего мира. В так называемых закрытых культурах, то есть в культурах, которые на языке Гегеля можно было бы назвать "субстанциальными" и в которых понимание человеком самого себя происходит более или менее беспрепятственно, понятие внутреннего мира отсутствует. Думаю, что не будет преувеличением сказать, что в эпоху античности понятия внутреннего мира не существовало. Я в этом абсолютно убежден; и даже если среди вас вдруг окажется филолог-классик, который сможет мне показать какой-нибудь пассаж у того или иного античного автора, допускающий интерпретацию с точки зрения существования внутреннего мира, я не откажусь от своей позиции. Я отнюдь не отрицаю возможности существования подобных пассажей. Но с позиций методологии хотел бы заметить следующее: само собой разумеется, что мотивы, выражающие внутренний мир человека, имели место уже в эпоху античности; но атмосфера, в которой они существовали, общественный климат были совершенно иными, чем климат христианской

эпохи, так что даже одни и те же категории, внешне идентичные, в этих двух различ-

176

ных климатах — именно климат эпохи античности совершенно не знал проблемы отношений субъекта и объекта — приобретали совершенно разные значения. Если сравнить творения Гомера или Тацита с произведениями таких авторов, как Боккаччо или Чосер, с "Дон-Кихотом", с ранним английским романом XVII в., то нельзя не заметить, что вторые обладают одним общим ядром, которое теперь мы называем "буржуазным", то есть все они внутренне связаны с организованной городской рыночной экономикой. С другой стороны, не следует забывать о том, что во времена Канта буржуазные отношения в Германии были развиты не в столь значительной мере, как в странах к западу от нее. Поэтому в немецком обществе той поры все буржуазные категории и понятия создавались, формировались и жили лишь в интеллектуальной сфере; о том, чтобы самосознание буржуазии соответствовало экономическим реалиям и отвечало бы ее властным интересам, как это, скажем, имело место в Англии и Франции, не могло идти даже и речи. Понятие — и это вообще характерно для Германии — предшествовало реальному развитию. Поэтому, с одной стороны, оно было более радикальным, чем в западных странах, где реальность развития в известной степени дезавуировала идеалы, но, с другой стороны, выглядело и более ограниченным, так как сознание, руководствуясь лишь собственными представлениями, воспринимало реальность крайне узко. Поэтому можно с полным основанием говорить о том, что, подобно поэтической Луне Моргенштерна, мораль (в духовном смысле) — это в полном смысле слова "немецкий продукт"<sup>11</sup>;

иными словами, мораль, и прежде всего представление о долге, существуют, строго говоря, лишь в сфере немецкой мысли. Если вы обратитесь к современникам Канта, занимавшимся философией в других странах, скажем, к Юму, к философии морали Юма, то обнаружите там климат, совершенно отличный от кантовского, так что даже может показаться, что речь у Юма идет о совершенно иных вещах. И действительно, мысль о том, что нравственное поведение отдельного человека может оказать решающее воздействие на внешнюю реальность, у Канта не встречается. Этот момент полного бессилия индивида перед лицом внешней реальности является у Канта очень существенным в плане обеспечения внутренних условий для образования чистой конструкции внутреннего мира. Вследствие того что при этом ни один из аспектов морального субъекта не может быть в то же время и аспектом формообразования мира, потому что он никоим образом не влияет на этот мир, рассуждения Канта об истории носят чрезвычайно абстрактный характер: отношения между моральным субъектом и конкретными историческими силами

Т. В. Адорно

177

совершенно не принимаются им в расчет, а моральное неизбежно превращается в убеждение, в идею, то есть в такую форму поведения, которая сторонится активных действий, зная, что не может повлиять на судьбы мира. Подобное бессилие характерно для философии морали всего немецкого идеализма. Убеждение — это определенность, существующая лишь ради самой себя, в самой себе находящая завершенность, не оказывающая никакого воздействия на общество и в то же время очень опасная для влияния этого общества. Ее пафос, с одной стороны, состоит в том, чтобы критиковать общество, в котором все превратилось в средство и у которого больше нет цели, но, с другой стороны, эта критическая идея диалектически обобщается до такой степени, что моральное сознание, то есть сам для себя устанавливающий законы разум, становится целью для самого себя и в результате, как было отмечено на прошлой лекции, фетишизируется;

происходит это потому, что разум на самом деле сомневается:

а способен ли он действительно осуществлять какие-либо цели вне себя? Таким образом, в кантовской философии морали пафос жаждущего освобождения буржуа ограничен его ощущением собственного бессилия, и этот двойной внутренний конфликт глубоко пронизывает все рассуждения Канта о морали. Думаю, что этот мой вывод, уважаемые дамы и господа, вполне подготовил вас к восприятию собственно связанной с этикой убеждения, равно как и с этикой ответственности, проблематикой. Именно данное ощущение бессилия дает этике убеждения основание не говорить ни о чем *in concrete*, другими словами, не утруждать себя выстраиванием какой-либо казуистики и проявлением посредующих звеньев между частным случаем и всеобщим принципом. С другой стороны, об этом я не могу не сказать, моральная казуистика в сочетании с принципом оправдания средств целью, как это часто можно наблюдать, приводит к засилью релятивизма, и в итоге — к крайне негативным последствиям.

Размышляя о всеобщем характере своих максим. Кант, возможно, стремился всячески защитить себя от подобной казуистики. Это означает, что только тогда, когда я действительно каждое мгновение своей жизни смогу выносить правильное решение о том, насколько принцип моей деятельности является также и всеобщим принципом установления мирового закона, я смогу освободиться от влияния этого мирового закона. Но, как мне представляется, в последние минуты этой лекции — возможно, хорошо, что именно в эти минуты, — важно также сказать вот о чем. Подумайте, как вообще можно действовать, руководствуясь категорическим императивом, и возможно ли вообще представить, чтобы человек был в состоянии каждую секунду отдавать себе отчет

178

в том, насколько он в своих действиях следует этому категорическому императиву? Во-первых, всегда ли человек может руководствоваться максимой? И (только представьте, как это реально выглядело бы!) не превратится ли человек, который окажется в состоянии всегда руководствоваться максимой, в некоего монстра? Во-вторых, во всех ли случаях очевидно, что максимы являются основанием всеобщего закона? Тем не менее если строго следовать кантовской системе аргументации, то, по сути, оказывается, что бесконечное разветвление социальной тотальности, то есть нечто бесконечное, на самом деле дано мне позитивно, то есть я действительно могу образовывать тесную связь между моей собственной максимой и всеобщим законом. Иными словами, там, где Кант пишет о категорическом императиве, то в строгом кантовском смысле этого понятия речь вовсе не идет о простой констатации того, что я своим собственным решением могу определять, соответствует ли максима моего поведения всеобщему закону; понятие категорического императива означает у Канта лишь бесконечную цепь рефлексии, осуществить которую одному человеку совершенно не под силу и для завершения которой требуются знания огромного числа людей. Поэтому категорический императив с точки зрения морали нельзя рассматривать как нечто само собой разумеющееся.

## Лекция 16

23. 7. 1963

Уважаемые дамы и господа!

На прошлой лекции я сказал вам, что понятие категорического императива крайне проблематично, и главная связанная с ним проблема, если говорить кратко, состоит в том, что путь от высшей универсальности нравственного закона до каждого конкретного случая не столь уж беспроblemен, как об этом говорится в философии морали Канта. Любопытно, что сам Кант в сфере морали словно бы не заметил этой проблемы, хотя в области теории познания этот вопрос играет для него чрезвычайно важную роль. Там он фигурирует под названием способности суждения — в самом буквальном смысле этого слова, — которая представляет собой способность мыслить особенное в его тесной связи со всеобщим. Кант говорит о двух возможностях проявления способности суждения. Во-первых, когда идут от всеобщего к особенному; это так называемая определяющая способность суждения, которая, как считает Кант, не вызывает больших проблем. Во-вторых, это рефлектирующая способность суждения;

главный связанный с ней вопрос состоит в следующем: как от неявного, неоформленного опыта, не имеющего никакого отношения ко всеобщему, можно перейти к этому всеобщему. Этой последней проблеме целиком посвящено третье — главное — сочинение Канта<sup>1</sup>. *Per analogiam\** в "Критике практического разума" речь должна была бы идти о первой возможности, то есть о чем-то вроде определяющей моральной способности суждения, однако ни о чем подобном Кант не пишет. Надеюсь, меня не заподозрят в неуважении к великому философу, если я выскажу подозрение, что Кант поостерегся рассматривать в этом сочинении проблему отношения, связи общего и особенного потому, что относился к этой теме с излишней щепетильностью и сознавал, что, занявшись ею, он неизбежно столкнется с неразрешимыми трудностями. Вряд ли бы он согласился с этим нашим заявлением, однако то, что Кант говорит об индивидуальном мораль-

\* по аналогии (лат.). — Прим. перев. 180

ном сознании, как оно себя обнаруживает, в конце концов — вы это помните — оказывается в известном противоречии с выводимостью нравственного закона. Именно здесь, уважаемые дамы и господа, и кроется в действительности самая серьезная и трудная проблема. Ее существование означает, что моральное на самом деле понимается не из самого себя; чистое нравственное

требование именно вследствие своей чистоты может вести ко злу, и поскольку оно ликвидирует объект или, правильнее сказать, субъект морали, то его следует воспринимать не иначе как направленное против нравственного требования.

Так как наши лекции уже подходят к концу, то я, словно бы, так сказать, наказывая самого себя за собственное решение попытаться напоследок хоть в чем-то подчиниться требованию категорического императива, не стал сегодня отменять наши занятия из-за жары, отказав себе в удовольствии понежиться на солнышке. Тем не менее, чтобы как-то развлечь вас, я позволю себе рассказать вам один литературный сюжет, тесно связанный с нашей темой. Предварительно хотел бы заметить, что я прекрасно осознаю всю сомнительность рассмотрения произведений искусства с позиций проблем философии морали: насколько вообще позволительно трактовать людей, литературных персонажей, в качестве олицетворений моральных категорий? Но я не стану сейчас вникать в этот вопрос и довольствуюсь тем, что просто скажу, что произведение, о котором я собираюсь говорить, удивительно ярко раскрывает именно моральную проблему, причем ту, которую мы в данный момент анализируем. Речь идет о пьесе Ибсена, которая называется "Дикая утка". Во времена моей юности это была самая знаменитая ибсеновская пьеса, но теперь — и этот феномен меня не очень-то радует — эту пьесу, как и большинство пьес Ибсена, мало кто знает. Поэтому я бы попросил вас во время каникул непременно ознакомиться с этим произведением, а также с другими примыкающими к нему пьесами Ибсена — такими, как "Привидения" или "Враг народа". Если вы действительно хотите понять моральную диалектику, которая, в конце концов, и составляет предмет наших лекций, то, полагаю, вы нигде не найдете более конкретного и одновременно более продуманного развития этой темы, как в названных пьесах Ибсена. В "Дикой утке" ставится вопрос о том, как человек, вследствие того что он представляет собой нравственный закон, или, если строго следовать кантовской терминологии, нравственное требование во всей его чистоте, становится аморальным, то есть, если вы позволите мне выразиться прямолинейно и грубо, убивает единственного среди всех персонажей морально полноценного человека, единственного, кто не замешан в нагнетаемых

181

по мере развития пьесы отношениях взаимной вины. Но именно этого невинного человека — четырнадцатилетнюю девочку-подростка — судьба бросает в самый центр паутины всеобщей виновности. Вкратце, история такова. У одного крупного предпринимателя был компаньон. Это предыстория — у Ибсена всегда самое главное содержится в предыстории, а сама драма, представляемые в ней события в известной степени являются всего лишь эпилогом. С эстетической точки зрения в этом заключен глубокий смысл, тесно связанный с метафизикой драматического действия; однако сегодня я подробно об этом говорить не собираюсь. Итак, предыстория. Два предпринимателя связаны между собой тесными узами. Одного зовут Верле, другого — Экдал. Последний — в прошлом морской офицер. Вместе они участвуют в одной рискованной финансовой операции, служащей как бы завязкой (в позднем творчестве Ибсена сюжеты такого рода играют вообще большую роль). В итоге Верле оказывается с прибылью, тогда как его компаньона арестовывают и он попадает в тюрьму. В пьесе старик Экдал, выпущенный на свободу каторжник, конченый человек, изображен как выживший из ума пьяница. Но у него есть сын, Ялмар Экдал, фотограф. Вокруг него в пьесе все и вращается. Он словно бы пассивный герой, центр, на который направлено так называемое моральное требование. Старик Верле не просто поддерживает Ялмара Экдала, помогает ему выучиться на фотографа — сам Экдал, кстати, относится к своему занятию крайне несерьезно, — но и смотрит сквозь пальцы на связь Ялмара с собственной женой, переставшей его интересовать, а затем женит его на своей любовнице Гине, которая от него, Верле, ждет ребенка, о чем обманутый<sup>1</sup> и распираемый от собственной значимости Ялмар Экдал даже не догадывается. В конце концов между Ялмаром Экдалом, Гиной (самой по себе довольно симпатичной женщиной) и их ребенком, Хедвиг, воцаряется идиллия — этакая убогая мелкобуржуазная житейская идиллия под мрачной сенью прошлого. Тем не менее такой формой существования все трое вполне довольны. Хедвиг испытывает пубертатную привязанность к Ялмару, которого считает родным отцом. У старика Верле есть и собственный сын, которого зовут Греггерс, и этот Греггерс Верле представляет в пьесе категорический императив. Он является полной противоположностью своему отцу. Складывающиеся по ходу пьесы отношения он признавать не хочет, и не просто потому, что они вызывают у него негодование, но потому, что он, ближайший и единственный друг Ялмара Экдала, не может перенести, или, во всяком случае, полагает, что не может перенести, того факта, что его друг существует в мире, полном лжи и обмана, в мире,

реальные условия существования в котором полностью противоречат тому, чего все действующие лица ожидают от этого мира и от самих себя. Все сложные хитросплетения сюжета пьесы я подробно пересказывать не буду. Все заканчивается тем, что Греггерс Верле, который, смотря на вещи с позиций абстрактной морали, ссорится с собственным отцом, отвергает его предложение стать владельцем крупной фирмы и обрекает себя на более чем скромное существование, рассказывает семье Экдалов, Ялмару и Гине, обо всем, что случилось в прошлом. Хедвиг также все узнает. В результате Ялмар сводит девочку в могилу, так как не может ей больше доверять, потому что она, узнав, что он не ее родной отец, якобы перестала относиться к нему с уважением. И девочка, которую он начинает постоянно обвинять во всевозможных грехах, решает, что ей незачем больше жить. Таково действие пьесы. Пьесы, в которой семья Экдалов, кстати сказать, живя во лжи — выражение "жить во лжи", происходящее из этой пьесы, теперь совершенно забыто, потому что перестало быть таким актуальным, каким было тогда, — чувствует себя счастливой. И та же семья, как говорит — и не без доли истины — в пьесе один циничный резонер, опустившийся врач по фамилии Реллинг, лишь только на могиле Хедвиг вырастет трава, станет как прежде счастливой и довольной тем болотом, в котором существует.

Уважаемые дамы и господа, мне бы хотелось заранее избавиться от одного проблематичного пункта всей этой истории, а именно от воззрений 1880-х годов, согласно которым самым важным в пьесе представляется тот факт, что Гина в браке родила зачатого до брака ребенка (как-будто Ялмар не был в состоянии вычислить это сразу!); мы уже не видим в этом ничего ужасного и шокирующего. Цель, ради которой данный факт вплетен в сюжет пьесы, состоит, видимо, в том, чтобы стала возможной акция морального очищения, то есть стремление такого цельного человека, как Греггерс Верле, очистить отношения от лжи — или, как бы сегодня сказали, "прояснить отношения", — что в итоге не приводит ни к чему хорошему. Как говорит Ибсен в другой своей пьесе, в "Привидениях", "да, совесть — штука гадкая"<sup>2</sup>. То есть, если строго следовать велениям совести, то в определенных обстоятельствах это приводит к совершенно бессовестным поступкам, в нашем случае — к смерти милого и доброго человека. Величие Ибсена как художника состоит в том, что он, как бы принимая сторону циничного резонера Реллинга, на самом деле убедительно демонстрирует, что проблема этики убеждения в ее отношении к этике ответственности на самом деле абсолютно неразрешима. Это означает, что, с одной стороны, отношения и люди, с которыми имеет

дело Греггерс Верле, в действительности омерзительно лживы, конформны, в известной степени невыносимы. Но, с другой стороны, его стремление строго следовать морали не только терпит неудачу, но и толкает его на дурные поступки.

В этой конструкции Ибсена кроется и еще один момент, который в других пьесах подчеркивается им еще сильнее: именно мораль отождествляется с определенной пуританско-протестантской узостью, противоположной широте освобожденных буржуазных производительных сил, индустрии и финансового капитала, которым Ибсен — просто вследствие веры в исторический прогресс — в общем-то симпатизировал. В юности он не избежал увлечения гегелевской философией, очень влиятельной в то время в скандинавских странах, и в подмеченных нами моментах несомненно заметны отблески его гегельянского прошлого. В "Дикой утке" Ибсен, я позволю себе процитировать здесь отрывок из размышлений Пауля Шлентера, писавшего об Ибсене на редкость умно, пронизательно и при этом понятно, "не разрешает противоречие, но демонстрирует его полную неразрешимость"<sup>3</sup>. Греггерс Верле, человек, руководствующийся нравственным требованием, изображен Ибсеном как мститель, то есть как человек, который, как бы теперь сказали, явно имеет неразрешенные проблемы со своим Эдиповым комплексом и который вследствие этого оказывается в ситуации жесткого конфликта со своим продажным, но одновременно очень опытным и искушенным в житейских делах отцом. Греггерс — это полный ненависти, агрессивный, неприятный человек, воспринимающий сам себя "тринадцатым человеком за столом"<sup>4</sup> то есть тот самый тип неудачника, которому почти в то же самое время, когда была написана "Дикая утка", Ницше приписывал стремление отравить мир моралью из чувства ненависти к нему. Но — ив этом величие Ибсена — он не ограничивается демонстрацией лишь негативной стороны своего персонажа, добываясь при этом исключительной достоверности образа. Несмотря на всю вызывающую с позиций естественного человеческого поведения, отношений между людьми антипатию мстительность Греггерса, правда



также и то, что он действительно волевой и цельный человек: нравственные требования, которые он предъявляет к другим людям, он предъявляет также и к себе и готов отвечать за последствия своих поступков. Таким образом, можно сказать, что в образе этого человека воплотилось то противоречие, которое я стремился прояснить на своих лекциях, то есть противоречие между конкретностью морально действующего субъекта и самими категориями морального, объективностью и взаимосвязанностью категорий морали. Идеал, которым руководствует-

184

ся Грегерс Верле — ив этом, если угодно, есть что-то подлинно кантианское, — это просто истина, то есть такой идеал можно было бы назвать идеалом абстрактного разума. Вообще, этот идеал как у Ибсена, так и в моральных представлениях современного экзистенциализма обыгрывается таким образом, что моральный ригоризм абстрактной истины в конце концов оказывается не чем иным, как просто идеей, согласно которой человек должен быть идентичен с самим собой. Истинно быть человеком у Ибсена означает следующее: не жить во лжи, полностью отдавать себе отчет в том, кто ты есть, быть идентичным с самим собой. В этой идентичности, в этой редукции морального требования ни к чему иному, как только к чистому бытию-в-са-мом-себе и рождается конкретное понимание того, что должно существовать, и что должно исчезнуть, и как можно с позиций этики быть хорошим человеком — особенно тогда, когда считающий себя хорошим человек на самом деле является законченным негодяем. Посредством редукции чистого принципа разума к простой идентичности идеалу разума здесь в некотором роде предъявляется обвинение в том, что он в известной степени все сводит к релятивизму. Однако это уже не представляет для нас первоочередного интереса. Наш предмет — это соотношение этики убеждения и этики ответственности. Можно было бы просто сказать, что Грегерс действовал безответственно; можно было бы также сказать, что само его упрямое стремление руководствоваться исключительно нравственным требованием обусловлено чисто психологическими причинами, что он, как бы выразился Кант, в действительности был движим мотивами, не имевшими ничего общего с идеалом разума, царившим в его сознании. Вследствие этого все выглядит так, словно бы Ибсен здесь — ив этом он целиком и полностью оказывается в рамках гегелевского наследия — выступает против Канта и против чистой этики убеждения. Этика ответственности означает, таким образом, этику, стремящуюся к тому, чтобы при каждом шаге, который мы совершаем, при каждом шаге, который считается необходимым для исполнения требования блага и справедливости, задумываться также и о том, каков эффект этого шага, словно бы этот шаг уже сделан. То есть речь идет не просто о поведении исключительно на основе чистого убеждения, но и об одновременном признании в качестве позитивного начала цели, намерения и образа нашей деятельности. Это именно та позиция, которую в пьесе представляет и довольно толково выражает циник Реллинг. Но драматическая справедливость, то есть, если угодно, собственно диалектический момент, заключается здесь в том, что в данной пьесе этика ответственности и мир, своеобразной аполо-

185

гетикой которого она выступает, сами представлены как нечто проблематичное, отрицательное, прежде всего это существующие в пьесе закулисные моменты. В отношении них Грегерс Верле как представитель абстрактной морали ведет себя крайне несправедливо, но в то же время и чрезвычайно справедливо. Короче, когда я вам говорю, что здесь дает о себе знать неразрешимость существующих противоречий, то это означает, что в данном случае не только достигается, но и во всей своей конкретности отображается позиция, в соответствии с которой — позвольте мне процитировать свое старое определение — "в жизни неправильной не может быть жизни правильной"<sup>15</sup>. Я уже отмечал, что данный момент, на который я вам указал, момент критики в устах неудачника Грегерса Верле, говорящего, что он не будет "тринадцатым за столом", и это его последнее слово, идентичен с критикой кантовской морали, предпринятой Гегелем. Этика ответственности — это такая этика, которая ставит вопрос о последствиях, не удовлетворяясь одной только чистой волей, которую Гегель и в известной степени Ибсен изобличали как обман, как то, на что нельзя полагаться. В чистой обращенности внутреннего мира на самого себя, как это представлено в образе оригинала Грегерса Верле, даже по скандинавским меркам живущего слишком изолированно от других и лишь ради одного себя, в некотором роде дает о себе знать вся темная реальность мира. Она словно бы нашла в этом образе свое законченное воплощение. Сам Грегерс в силу своего невротического чувства вины, возникшего у него как у сына богача, вовлечен в мир причинности; в то же время это невротическое

чувство вины он считает абсолютным благом. Ибсен здесь ясно увидел, что мотивы, которые мы считаем благими, на деле часто оказываются лишь замаскированным эгоизмом — проблема, к которой обращался еще Кант в своем разделении эмпирического и умопостигаемого характеров. Он отчетливо различил, что часто мотивы, которые мы воспринимаем как отражение категорического императива в чистом виде, на самом деле возникают из эмпирии и в конечном счете тесно связаны с нашей желательной способностью, то есть в данном случае — с удовлетворением нашего, позволю себе сказать, морального нарциссизма. Об этом следует постоянно напоминать. И действительно, в этой критике присутствует тот момент истины, что в отношении^ людей, воплощающих собой так называемую чистую волю и при любой возможности апеллирующих к ней, постоянно замечаешь, что эта их чистая воля нераздельно сплетена с постоянной готовностью к уничтожению иного, с потребностью наказывать и преследовать других людей, короче говоря, со всей той проблематикой, которая хорошо вам

186

известна на примере "чисток", то и дело устраиваемых в тоталитарных странах. Неприобщенность чистой воли к реальности искажает следствия, к которым эта чистая воля стремится. Критика, которую здесь необходимо использовать, по большому счету сводится к следующему (любопытно, что в философии морали Канта она отсутствует): если я идентифицирую нравственный закон с принципом абстрактного разума, то на меня ложится обязанность мыслить настолько широко, чтобы оказаться в состоянии думать за всех и каждого. Данное требование я позволю себе сформулировать следующим образом: нравственное поведение как чисто разумное в смысле категорического императива есть по сути своей поведение, допускающее над собой тотальный контроль разума, сводящее все, что оно затрагивает, к этому разуму. Однако по причине внутренней противоречивости кантовской философии морали, о которой я вам уже успел сказать предостаточно, именно это следствие Кантом и не выводится; в устремлении разума осмысливать разумно также и последствия действий Кант видел источник падения разума, и поэтому он устранился<sup>6</sup> — в философском, а не в психологическом смысле — от всей этой проблематики, с которой мы тем не менее вплотную сталкиваемся в случае Грегера Верле. Но если посмотреть на вещи с другой стороны, то нельзя не заметить, что, принимая во внимание последствия поступков, философия морали делается в известной степени зависимой от своего объекта. В "Дикой утке" цинизм старика Верле, как и цинизм доктора Реллинга, а в равной степени и моральное разложение и лживость Ялмара Экдала — это по сути не что иное, как примирение с окружающим миром, таким, каков он есть. Все то, что представляют эти циничные люди, — ставшее, мир, каким он получился в результате долгого развития, и сложившееся в нем положение дел, в том числе и в узком смысле семейных отношений и связей, — в противоположность абстрактному разуму считается ими правильным. Так, в конце первого акта старый Верле называет своего сына, именно потому, что тот не признает существующую реальность, жалким и убогим простофилей, награждая его своим безграничным презрением — презрением человека, имеющего власть, хотя бы и небольшую, в отношении того, кто ее лишен.

Таким образом, чтобы разрешить проблему, которую я стремился представить вашему вниманию в максимально обобщенном виде, философии следует использовать заимствованную из сферы искусства модель, эстетическую конструкцию. Гегелевское учение об объективности разума, то есть о том, что действительное вследствие своей объективности является также и разумным,

187

с узкоспециальных позиций, с которых мы анализировали моральную проблематику, представляет собой не что иное, как попытку разрешить выявленную нами проблему. Почему это так, понять не сложно. Ведь если бы философии — к чему Гегель очень стремился — в самом деле удалось подтвердить, что в позитивно существующих отношениях, вплоть до уровня каждой отдельной семьи, правит своего рода разум (в конце концов, я ведь уверен, что разум существует, и это тот самый разум, который я, прибегая к разнообразным хитрым уловкам, не могу не отождествлять с диктуемым мирозданием моральным требованием), то я вследствие своей вовлеченности в мировой процесс уже не могу пренебрегать ни этим разумом, ни категорическим императивом; напротив, мне надлежит подняться над абстрактным дуализмом морального субъекта и неопределенного объективного мира; вследствие же того, что в объекте я теперь уважаю разум, этот объект, таким образом, должен (согласно Канту) теперь точно так же уважать и меня; в конце концов, разум наделяется огромными правами, как это имеет место в "Критике практического разума". Естественно, я не в состоянии

представить вам здесь подробно всю проблематику, связанную с гегелевской теорией о разумности действительного. Позвольте мне лишь указать на то, что у этой теории есть свой момент истины.<sup>1</sup> Проще всего это увидеть, обратившись к понятию так называемой вещественной логики, то есть к положению о том, что в процессе развития исторических необходимостей, вплоть до мельчайших элементов истории, есть некая логика, которая всем управляет и которая не является простой причинностью, но видоизменилась настолько, что *post festum*, то есть подспудно и, что очень существенно, в каждом конкретном явлении — политике, историческом событии, частной жизни, — выступает как своего рода разум, способный оправдать, если угодно, абстрактный принцип самосохранения отдельного явления. На это и ориентирована гегелевская апологетика действительности. Таким образом, предсмертное изречение Франца фон Зикингена, раненного во время осады крепости, "Не бывает ничего без причины"<sup>2</sup> демонстрирует вовсе не универсализацию закона причинности, но просто указывает на существование разума, создавшего причины. Анализируя типизированные характеры "Дикой утки", можно со всей очевидностью утверждать, что именно из характеров персонажей как раз и вырастают те бессмысленные и невозможные отношения, на которые так резко обрушивается молодой Греггерс Верле (который вообще-то не столь уж и молод: ему где-то около сорока). Через оправдания действительности принцип морального становится принципом приспособления. В не-

188

мецкой философской традиции мы привыкли — если вдуматься, это, возможно, не так уж и плохо — отождествлять моральный принцип с принципом категорического императива, абстрактной субъективности. Но это же характерно для всего западного мира в целом, особенно для англосаксонского мира. Следует сказать, что в англосаксонском мире вообще норма социального приспособления является столь же само собой разумеющейся, как и норма морального, которой для нас выступает категорический императив. В этом сказывается различие двух, я бы сказал, моральных культур, отразившееся в том философском вопросе, философском противоречии, подлинные теоретические корни которого я и пытаюсь обнаружить. В последовательно развитой этике ответственности речь идет о том, что реально существующее (называемое Гегелем мировым процессом и усердно защищаемое им от тщеславия протестующей субъективности) имеет преимущество перед субъектом. Эта теория морального в конце концов превратилась у Гегеля в недвусмысленно репрессивную и политически ультраконсервативную тенденцию его "Философии права". Получается парадоксальная ситуация: кажущаяся формалистской этика Канта именно вследствие того, что она возвышает принцип всеобщности нравственного над любыми конкретными проявлениями реально существующего мира, оказывается по отношению к обществу, к реальным отношениям в этом обществе, ко всем ограниченным рамками этого общества моральным категориям несравненно более радикально критической, чем "содержательный" Гегель, всегда ориентирующийся на анализ реального общества и критику определенных реально существующих общественных явлений. Роланд Пельцер в своей прекрасной диссертации, написанной под моим руководством, убедительно продемонстрировал, что кажущаяся прогрессивность Гегеля по сравнению с Кантом, критика Гегелем кантовской философии морали в действительности являются не чем иным, как оправданием существующих в обществе сил, апологией репрессий. В противовес гегелевской критике Пельцер предпринимает собственную критику, метакритику, кантовской философии морали (можно было бы сказать, философии морали как таковой), которая благодаря его опоре на диалектическое мышление показала необходимость и важность сохранения моральных норм как чего-то самостоятельного перед лицом совершенно с ними не идентичной, несоответствующей им социальной реальности. Пользуясь случаем, я хотел бы сообщить вам, что это исследование в ближайшее время будет опубликовано в издаваемом Кемпски "Философском архиве"<sup>7</sup>. Оно красноречиво указывает нам на тот пункт, на котором мы обычно останавливаем

189

свой анализ моральных отношений. Однако этот анализ приводит к довольно радикальному выводу: если предположить, что объект действительно обладает разумом, то разум окажется в противоречии с самим собой, гораздо более ужасном, чем относительно безобидные антиномии практического разума,<sup>8</sup> о которых Кант говорит в своей "Критике практического разума". Иными словами, сам себя объективирующий, сам себя воплощающий в мире разум и противостоящий ему критически<sup>9</sup> разум не просто перестают быть единым целым, в существовании | которого нас пытается убедить Гегель, но

в своем последовательном развитии они совершенно исключают друг друга. Таким образом, в этом различии между самим себя объективирующим! и субъективно мыслящим разумом дает о себе знать проблематичность реальности всеобщего разума как некоего или как вполне — не конкретного морального принципа. Действовать, руководствуясь исключительно принципами чистого разума, есть абстрактное, освобожденное от собственной самости самосохранение, и поэтому оно неизбежно вовлекается в зло, которое в своем наиболее развитом виде является не чем иным, как мировым процессом. Именно по этой причине в неправильной жизни не может быть и жизни правильной. Формальная этика, как вы видели, не приближает нас к правильной жизни. Но и этика ответственности, этика, ориентирующаяся на служение другому, столь же мало способствует этому. Таким образом, смысл вопроса о том, зачем сегодня вообще нужна философия морали, заключается в ее отношении к сформулированной дилемме. **Об** этом мне бы хотелось поговорить в следующий раз.

## Лекция 17

25. 7. 1963

Уважаемые дамы и господа!

На этой — последней — лекции мне хотелось бы поговорить о понятии философии морали в наши дни, о том, насколько она сегодня — столкнувшись с аргументом, к которому мы пришли в ходе обсуждения проблемы соотношения этики убеждения и этики ответственности, именно, что в неправильной жизни не может быть и жизни правильной, — вообще возможна. Годы спустя после того, как я сформулировал данный тезис, я убедился, что нечто подобное, хотя и иными словами, высказывал еще Ницше<sup>1</sup>. Анализ вопроса о возможности философии морали в наши дни я считаю необходимым начать с исследования ее возможного содержания, то есть с возведения ее проблем, модель которых я пытался выстроить в ходе этих лекций, до уровня сознания, иначе говоря, с включения в сферу сознания критики философии морали, ее возможностей и антиномий. Обещать вам большее с моей стороны было бы просто непорядочно. И прежде всего, обещать, что положения, которые можно сформулировать в рамках философии морали, способны стать канонами правильной жизни, потому что сама жизнь искажена, изуродована настолько, что ни один человек уже не способен самостоятельно жить правильно, не в состоянии правильно реализовать свое собственное предназначение. И даже более того: мир, я бы сказал, устроен теперь так, что даже простое требование честности, порядочности неизбежно вызывает у человека чувство протеста. Полагаю, что осознание этой ситуации насилия — а не ее замазывание — уже создаст условия для того, чтобы наконец правильно поставить вопрос о том, как сегодня вообще возможно жить. Единственное, о чем, по-видимому, можно определенно говорить, так это о том, что правильная жизнь возможна сегодня прежде всего в виде сопротивления разгадываемым прогрессирующим сознанием и критически разоблачаемым им формам неправильной жизни. Ничего иного, кроме такого негативного подхода, на самом деле просто не дано. Однако в целом это негативное определение философии морали вряд ли более фор-

191

мально, нежели кантовское, о котором мы говорили в течение этого семестра. Я имею в виду определенную негативность разоблачения реальности и силу сопротивления всему тому, что общество налагает на нас, тому, во что нас уже превратил и — в неизмеримо большей степени — еще только собирается превратить окружающий мир. Поэтому нам не остается ничего иного, кроме рефлексии и стремления привить сознанию мысль об объективном бессилии внешнего мира. В этом сопротивлении тому, во что нас превращает мир, должно обретать плоть не просто наше отличие от внешнего мира, в противовес которому мы сами себя превращаем в закон; подобные попытки лишь усиливают принцип мирового процесса, так как распространяют его на нас самих и поэтому не ведут ни к чему позитивному. Сопротивление должно также быть сопротивлением против всего принудительного в нас самих, с чем мы склонны примиряться и даже заигрывать. Строго говоря, даже самый безобидный поход в кино, когда мы укоряем себя, что зря потратили на него время, необходимо связан с осознанием того двойственного факта, что, с одной стороны, посещение кино, после того как мы в это кино сходили, является предательством по отношению к нашему прошлому знанию, но что, с другой стороны, возможно (если и не решающим образом, то, по крайней мере, с определенным нарастающим эффектом), в дальнейшем именно этот увиденный нами фильм сможет вовлечь нас в

дело, которым **мы и** будем в жизни заниматься, примирит нас с обстоятельствами, с которыми мы и так должны будем примириться, если, конечно, хотим выжить. Я имею в виду, что для современной ситуации в любом случае является решающим, что ни один человек не в силах избежать момента заигрывания с внешней реальностью, о котором я вам сказал, — если, конечно, он не святой. Но и существование святого теперь крайне затруднено. Эти наши отношения заигрывания с реальностью крепнут с каждым днем, так что, ради бога, не думайте, что если я вдруг решусь дать вам какую-нибудь норму жизни, не буду с вами заигрывать и в моих словах неизбежен легкий привкус фарисейства. Возможно даже, что поскольку подобное заигрывание вошло в само существо нашей моральной рефлексии и при этом мы прекрасно осознаем вытекающие из этого последствия, то все, что мы делаем (делая это даже в сознании, мы все равно способствуем ложной жизни), — это на самом деле нечто совершенно иное, нежели то, что мы бы хотели и что мы бы сделали в иных обстоятельствах. Однако предполагать эти иные обстоятельства — чрезмерное тщеславие. Но чтобы вместо хлеба, который вы от меня ожидали, в ваши головы с моей стороны не летели бы одни только камни, скажу,

192

что я очень много ожидаю именно от самой рефлексии. Таким образом, сопротивление, если распространить его на проблематику, теоретическим рассмотрением которой мы занимались в ходе наших лекций, становится также сопротивлением всепроникающему в своей требовательности абстрактному ригоризму. Рефлексия, о которой я вам говорю, является необходимым условием того, чтобы понять, как возможна в наши дни правильная жизнь, того, чтобы не вести себя подобно Греггерсу Верле. Но в этой рефлексии кроется не только момент критики абстрактной морали, но и момент критики всякого цинизма, на который я вам вскользь указал на примере образами Реллинга и старика Верле. Но, с другой стороны, совершенно ясно, что правильная жизнь абсолютно невысказима, если она одновременно не будет опираться и на совесть, и на ответственность. Таким образом, мы оказываемся в чрезвычайно антиномичной ситуации. Получается, что необходимо опираться как на нормативное на критику самого себя, на вопрос о правильной и неправильной жизни и одновременно на критику ошибочности этой инстанции — инстанции, которая и делает саму эту критику возможной. Я крайне неохотно использую в рассуждениях о морали термин "гуманность", так как он принадлежит к такого рода выражениям, которые, высказываясь об обозначаемых ими вещах, почему-то тут же их овеществляют и таким образом искажают реальность. Учредителям "Гуманистического союза", когда они обратились ко мне с просьбой вступить **в их** организацию, я сказал: "Если бы вы назвали свой клуб "Негуманистическим союзом", я бы, возможно, в него и вступил. Но присоединяться к тем, кто сам себя назвал "гуманистами", у меня нет ни малейшего желания". Если мне и следует использовать слово "гуманность", то лишь в отношении гуманности, которая сама себя подвергает рефлексии и которая не просто не допускает никакого момента обмана, фиксации на том, что теперь считается общепринятым, но и ориентирована на самокритику и, более того, на критику всего того, что мешает жить, что делает жизнь невыносимой. Прежде всего речь идет об осознании собственной ущербности, и поэтому момент самоустыжения, саморефлексии является теперь подлинным наследием того, что прежде называли моральными категориями. Это означает, что насколько с субъективных позиций сегодня вообще существует рубеж, отличие между правильной и неправильной жизнью, настолько его в первую очередь следует искать в том, относимся ли мы к внешнему миру слепо, воспринимая самих себя и группу, к которой принадлежим, как нечто позитивное, а все иное — как негативное, или учимся подвергать рефлексии собственную обусловленность внешними

193

факторами, признавая право на существование и за иным, отличным от нас, и понимая, что подлинная несправедливость на самом деле возникает там, где самих себя слепо признают справедливыми, а других — несправедливыми. Это не-само-утверждение (вплоть до метафизики смерти и упрямства самости, которые обнаруживают себя в учении Хайдеггера о "решимости"<sup>2)</sup>) представляется мне тем главным, что требуется теперь от каждого человека. Иными словами, если бы меня заставили, следуя античной традиции, назвать основную современную добродетель, то скорее всего — и по праву — ею бы оказалась скромность. То есть, если вы позволите мне немного изменить формулировку, быть совестливым, не апеллируя при этом то и дело к совести. Представьте, что современный человек в группе (возьмите любую группу, к которой вы принадлежите; сегодня ведь каждый из нас, и вы, и я, — все мы принадлежим к какой-нибудь группе) говорит: "Моя совесть запрещает мне делать то-то и

то-то". Думаю, что после этого в группе к этому человеку станут относиться с недоверием. И прежде всего подозрение вызывает то, что когда нас что-то побуждает сказать, что мы, мол, "на том стоим и иначе не можем", этим жестом мы одновременно демонстрируем и попытку самоутверждения, то есть утверждения самих себя в качестве позитивного начала, в которой в полной мере дает о себе знать принцип самосохранения, и как бы стремимся показать, что это наше самоутверждение и является тем моральным началом, которым — надеюсь, в своем критическом анализе я достаточно подробно продемонстрировал вам, как это происходит, — мы и руководствуемся в своих поступках.

Другая важная добродетель — это сопротивление, сопротивление против конкретного образа гетеронормы, то есть сегодня — против многочисленных форм моральности, навязываемых человеку извне. Именно потому, что принятая в наши дни позитивная моральность утратила прозрачность своего теоретического обоснования, оборвала все связи с религией, из которой она первоначально и возникла, и, кроме того, не имеет более никакого ясного рационального отношения к философии, в рамках которой обосновывается правомерность моральных притязаний, существующие в обществе общепризнанные формы этой моральности имеют характер зла и выступают как репрессивное начало, дающее о себе знать там, где выхолощенные понятия, которые более ничего не обозначают, тем не менее навязываются и превращаются в фетиш. Полагаю, что наиболее яркие примеры этому (я даже написал об этом специальное исследование, в котором собрал все подобные примеры под рубрикой "Нарушения"<sup>13</sup>) демонстрирует нам сфера современной сексуальной морали.

194

С одной стороны, связанные с традиционной сексуальной моралью религиозные представления большинства людей, в первую очередь о таинстве брака, потрясены теперь до основания. С другой стороны, все еще возможно рационально и недвусмысленно, как бы следуя Канту, полагать, что Эрос ущемляет достоинство другого человека. Все это свидетельствует об ограниченности и суевериях, до сих пор царящих в этой сфере. В итоге — это тоже следует отметить — сексуальная мораль, утратив свои подлинные основания, предается, так сказать, оргиям пошлости, примеры которой просматриваются не только в манере изъясняться Кристины Келер и ее подруг<sup>4</sup>, но и в том словесном коде, который использует цензура в адрес ночных каналов и с которым все вы можете познакомиться на примере последнего номера "Шпигеля"<sup>5</sup>. Подобный код представляется столь роковым потому, что он в буквальном смысле кодифицирует объективный дух, то есть, по сути, устанавливает непонятные и потому невыносимые репрессивные нормы, от которых современное человечество всячески стремится избавиться. И если где-то теперь и следует искать исходную точку морального, то такой точкой будет совершенно открытое и бескомпромиссное сопротивление всем проявлениям этого объективного духа. В этой связи мне вспоминаются лозунги, взятые на вооружение движением за укрепление морали, которые недавно в "Меркьюр" подверг обоснованной и пронизательной критике мой друг Хабермас; на эту публикацию мне бы хотелось обратить самое пристальное ваше внимание<sup>6</sup>. В наши дни с универсальностью, так сказать, объективного духа, культурного сознания произошло нечто, что Ницше довольно наивно приписывал исключительно позитивным религиям, утратившим теперь свою власть над людьми. Репрессивная и ограничивающая моральная власть этих религий просто превратилась в молчаливую, бессловесную, ни на чем не основанную, но пронизывающую всю жизнь современного общества господствующую ныне форму объективного духа. Можно сказать, что сегодня повсюду, где люди бьют себя в грудь (я имею в виду не столько отдельных людей, сколько то, что пишут, тиражируют и навязчиво повторяют средства массовой информации) и взывают к идее блага, эта идея блага, поскольку она не является протестом против зла, на самом деле служит этому злу лишь маскировкой. Высказывание Стриндберга "Как я могу полюбить добро, если я не ненавижу зло?"<sup>7</sup> открылось нам сегодня во всей двойственности своей роковой истины. С одной стороны, ненависть к злу от имени добра превратилась теперь в страшную, разрушительную, деструктивную силу; с другой стороны, добро, считая себя абсолютной позитивностью, для определения самого себя постоянно-

195

но обращается к злу, и в конце концов само становится злом. Отнюдь не случайно, что современный образ идеологии, особенно там, где господствуют моральные идеологии — в первую очередь я имею в виду идеологию, царящую в восточном блоке,

— основан на идее так называемых позитивных, добрых, героических идеалов (само слово "идеал" имеет здесь большое значение). Такие позитивные понятия, как "очищение", "преобразование",

"обновление", "объединение", играли не последнюю роль также и у национал-социалистов. И хотя у этой последней идеологии давно отсекали ее политическую голову и она уже не направлена непосредственно против национальных меньшинств, ее следы каждое мгновение всплывают в нашей жизни, побуждая нас относиться ко всему иному резко негативно, желая его уничтожения. Это наследство прежде всего дает о себе знать

— и я считаю своим долгом обратить на это ваше самое пристальное внимание — в облике многочисленных направлений антиинтеллектуализма, среди которых одно из самых ужасных то, согласно которому всякая мысль должна сводиться к тому, чтобы неустанно и постоянно мыслить лишь то, что должно мыслить, то, которое выражает себя в требовании типа: "Ну и что ты с этим будешь делать? Что при этом произойдет? Что мне с того? Какую собаку, спрятавшуюся за печью, — если обыграть слова Гегеля, — ты вытащишь на свет с помощью своих мыслей?" Поэтому то, что сегодня представляется действительно актуальным в кантовской этике разума, так это критика всех этих моментов.

Переход к подобной критике удалось осуществить Ницше. Огромное значение Ницше (и это значение на самом деле столь велико и объемно, что даже всевозможные темные и реакционные силы апеллируют к некоторым из его теорем) состоит в том, что ниспровержение зла именно под маской добра, критику воплощений зла в разнообразных проявлениях буржуазной позитивности он провел более конкретно и идеологически дифференцированное, нежели это удалось марксистской теории, которая проклинает все буржуазные идеологии en bloc\*, не вдаваясь при этом в специфику механизма обмана, характерного для каждой из этих идеологий, как это сделал Ницше. Трудность, которая стоит за всею этим, это трудность частной этики, то есть тот факт, что уже давно невозможно проследить связь отдельного человек^ с чем-то объективно злым или дурным. Обращаясь к этой теме, моим тайным намерением — поймите меня правильно — отнюдь не было обрушиваться с критикой на Ницше, которому я, говоря

\* скопом (фр.). — Прим. перев.

196

по правде, обязан гораздо больше, нежели так называемым "великим философам", даже больше, чем Гегелю. Однако, я полагаю, меня извинят за то, что в этих диалектических лекциях по философии морали я позволю себе высказать несколько диалектических замечаний также и по поводу ницшеанской критики морали. Именно я бы высказал в адрес Ницше то замечание, что он остался на уровне абстрактного отрицания буржуазной морали, то есть, если позволите сказать, ограничился лишь критикой идеологии, срыванием маски добра с выродившейся во зло морали, что от отдельных моральных проблем, которые он блестяще проанализировал. Ницше не перешел к рассмотрению идеи правильной жизни, а противопоставил всей совокупности отвергнутого им некую новую позитивную мораль, на самом деле являющуюся не чем иным, как простым негативным отражением буржуазной морали, от которой он отказался. Но на основе лишь простого понимания лжи репрессивной идеологии, которая теперь, в эпоху развитой индустрии культуры, достигла высшей степени абсурда, правильную жизнь декретом установить нельзя. Однако позитивная мораль — позвольте мне назвать ее так, хотя сам Ницше, конечно, не стал бы использовать этот термин, — у Ницше вообще невозможна, невозможна потому, что ей недостает субстанциальности объективного духа, то есть, иными словами, потому, что нормы, которые Ницше противопоставляет реальному состоянию общества, реальному состоянию духа этого общества, не вытекают из этого состояния духа и общества как нечто конкретное, но наполняются содержанием откуда-то со стороны, что, в частности, отразилось в языке Ницше, который при всем своем модернизме является — даже в наиболее содержательно позитивном, главном творении философа, в "Заратуст-ре", — своего рода имитацией библейского языка, буквально дышит библейской метафорикой и, словно бы в подражание Моисеевым скрижалям, сообщает нам о новых ценностях, словно высеченных на неких новых скрижалях. Если в самом деле, исходя из индивида, из субъективной вероятностной неопределенности, пытаться устанавливать новые нормы, новые нравственные заповеди, то сразу же обнаружится бессилие этих норм, то есть их произвол и их случайность. Таковы, если позволите сказать, были идеалы, рисовавшиеся Ницше: добродетель благородства, реальной свободы, достоинства, нормы, возвышающие человека своим собственным величием, — идеалы, которые в нашем несвободном обществе допустимо осуществлять лишь в воскресенье после полудня, то есть исключительно в частной жизни. Вы, ничтожные и угнетенные, вы должны стать благородными! При этом никакого внезапного жеста в духе "justament", "завета

справедливости", с их стороны Ницше не потерпел бы. Но и те, кто правит, в силу управления чуждой для них работой, слишком вовлечены во зло, чтобы быть в состоянии достичь требуемого от них Ницше благородства. Если какой-нибудь крупный предприниматель и в самом деле — а не просто в смысле эстетического жеста — вдруг сделается благородным, как этого от него ожидает Ницше, то он неминуемо станет банкротом. Именно ради успеха своего дела он и ведет себя так неблагородно. Чуткий слух Ницше позволил ему различить то, что в понятии "благородство" вообще присутствует известное вкрапление неблагородства, так как благородный человек — это человек, который считает себя благородным *перед* лицом других людей и самого себя. Таким образом, нормы благородства — это в действительности феодальные нормы, реализовать которые в буржуазном обществе невозможно. Они являются просто репрестинациями\*, желанием изменить существующую реальность, романтическим идеалом, который в условиях господства прибавочной стоимости обречен оставаться абсолютно бессильным. Но в то же самое время эти нормы как нельзя лучше соответствуют господству прибавочной стоимости, так как человек, которого Ницше воспевал как Человека-Господина и прообразом которого был не кто иной, как необузданный отвратительный кондотьер Чезаре Борд-жиа, в современном мире предстает в облике многочисленных-"go-getter"\*\*, этаким рыцарем индустрии. Иными словами, новые ницшеанские ценности, противопоставлявшие себя экспансивному рейху Вильгельма II, возникшему после 1870-х годов, в действительности с объективной точки зрения являлись, хотя и против своей воли, идеологией этого экспансивного империализма. Точ-и но так же и призывы Ницше против сострадания не были просто абстрактным отрицанием этики сострадания Шопенгауэра: в известном смысле именно они и произвели на свет тоталитарное государство — третий рейх, — от одного вида которого Ницше, как и любой другой человек, содрогнулся бы. С другой стороны^ следует сказать также и о том, что ницшеанская критика морали сострадания тем не менее справедлива, потому что понятие сострадания подспудно оправдывает, санкционирует негативное состояние бессилия человека, к которому испытывают сострадание\*. То есть речь не идет о том, что жалкое состояние, которому» сострадают, необходимо изменить; наоборот, это состояние, включенное, как это имеет место у Шопенгауэра, в мораль в качестве ее основы, гипостазируется и рассматривается как вечное.

\* стремлением к возврату старины (лат.). — Прим. перев. \*\* человек, который всегда знает, что делает (англ.). — Прим. перев.

Таким образом, с полным правом можно утверждать, что, сострадая какому-нибудь человеку, мы поступаем по отношению к этому человеку несправедливо, так как в этом сострадании он постоянно ощущает собственное бессилие, приходя к выводу, что сострадание — это сплошная видимость, фикция. Думаю, если вы вспомните о своем собственном опыте, например, о том, что вы испытывали, подавая, скажем, нищему двадцать пфеннигов, то вы поймете, что я имею в виду и что, по моему мнению, заслуживает внимания в критике Ницше. И кроме того, этот ваш опыт опять убедительно демонстрирует, что правильного поведения в неправильной жизни не существует. Так что в наши дни одного лишь ницшеанского отвращения к мелкобуржуазности уже недостаточно. Однако в известной брутальности ницшеанской философии морали, которую я вовсе не склонен оправдывать (полагаю, что после всего, что я рассказал вам на этих лекциях, вы не заподозрите меня ни в чем подобном), содержится по крайней мере та истина, что в основанном на откровенном насилии и эксплуатации обществе это иррациональное, но в то же время открыто признающееся в своих преступлениях и потому, если угодно, "безгрешное насилие"<sup>8</sup> гораздо менее порочно, нежели то, которое рационализирует себя как благо. Страшным злом насилие становится в тот момент, когда в заблуждении начинает трактовать себя как *gladius dei*, меч Божий. В этой связи обращаю ваше внимание на работу Хоркхаймера "Эгоизм и движение освобождения", опубликованную в "Журнале социальных исследований" в 1936 или 1937 году; в ней подробно прослеживается вся диалектика насилия<sup>9</sup>. Ницше не учел тот момент, что критикуемая им так называемая "рабская мораль" на самом деле всегда является моралью господ, то есть возникает из претензии угнетенных на власть. Если бы его критика была столь последовательной, какой должна была стать и какой тем не менее не стала, потому что критика Ницше развивалась строго в рамках существовавших общественных отношений, потому что, увидев отдельных людей такими, каковы они есть, на общество, которое и сделало их



такими, какими они стали, Ницше не обратил никакого внимания, то она занялась бы разоблачением условий, которые детерминируют человеческое поведение и которые превращают людей, каждого из нас, в то, чем мы являемся. Если Ницше обозначил бы одной из своих кратких формул, например формулой "Нет пастуха, одно лишь стадо!"<sup>10</sup>, явление, которое теперь называют омерзительным словосочетанием "общество массовой культуры", то в действительности эта формула выражала бы не конец человеческого ничтожества, как полагал философ, но точно бы описывала физиогномику ставшей абсолютно

199

функциональной и абсолютно анонимной власти, гораздо более brutальной в своем господстве над человеческим стадом, чем какой-нибудь вождь. От господства этого стада без пастыря, этого безотцовского сообщества, этого общества без моральных авторитетов сегодня нет никакой защиты. Ницше верил, что путем предпринятой им в своей философии морали релятивизации ценностей этого общества он сумеет эти ценности, как это теперь отвратительно называют, преодолеть. В связи с этим необходимо сказать следующее: понятие ценности *in abstracto* (то есть ценности, застывшей словно изваяние, освобожденной от противоречий своего внутреннего диалектического развития) представляет собой нечто в высшей степени проблематичное, точно так же, как и понятие преодоления, играющее в наши дни крайне неприглядную роль; люди, придерживающиеся тех или иных радикальных теорий, теперь для достижения своих целей считают достаточным лишь бросить на предмет беглый взгляд и произнести: "Это необходимо преодолеть", — и после этого полагать, что все преодолено. Но в качестве примера моральной диалектики обратите внимание также вот на что: в тот самый момент, когда вас охватывает стремление преодолеть нечто духовно вам чуждое, когда это стремление наполняет вас изнутри и становится нравственным требованием преодоления зла, то, я полагаю, именно в этот момент вам и открывается возможность правильной жизни в жизни неправильной.

О релятивизме мне хотелось бы сказать еще несколько слов. Возможно, вы заметили, что в своих лекциях я практически не касался знаменитой проблемы морального релятивизма. Сделал я это потому, что вообще считаю понятие морального релятивизма неверным, а саму проблему — надуманной. Потому что позитивность господствующих ныне мировоззрений, идеологий, отнюдь не относительна. В каждое мгновение нашей жизни они предстают перед нами как нечто обязательное и абсолютное, Критика этих фальшивых абсолютов, или, как называл их Гегель, молодой Гегель, "позитивности существующих моральных мировоззрений"<sup>11</sup>, должна быть гораздо глубже вопроса о каких-то абсолютных, созданных где-то в вечности и надежно сохраняемых, словно сельди в бочке, ценностях, к которым якобы нужно пробиваться через паутину релятивизма и которые реальный живой человек, в отличие от абстрактного человека-понятия, серьезно не воспринимает. С другой стороны, произвол нравственных установлений и ценностей, имеющий место там, где люди полагают, что преодолели релятивизм, всегда остается произволом, тем, что устанавливается, а не существует по природе, отсюда он неминуемо скатывается к релятивизму, с которым

200

вынужден постоянно бороться. Поэтому можно сказать (эту мысль я пытался развить в одной своей теоретической работе, а именно в "Метакритике"), что понятие релятивизма выступает коррелятом абсолютизма и что вследствие этого диалектическое мышление — если я правильно понимаю, каким оно должно быть, — представляет собой мышление, говоря языком Ницше, по ту сторону альтернативы релятивизма и абсолютизма<sup>12</sup>. Поэтому именно принцип негативное<sup>TM</sup>, как это показано — хотя бы в последние минуты лекции я считаю своим долгом упомянуть это имя — Карлом Краусом, в подлинном смысле преодолевает релятивизм. Мы можем не знать, что такое абсолютное благо, что такое абсолютная норма, мы можем даже не знать, что такое человек, человеческое или гуманность, но что такое нечеловеческое, мы знаем слишком хорошо. Поэтому я склонен говорить о том, что место философии морали сегодня определяется скорее конкретным отрицанием всего нечеловеческого, нежели попытками логически абстрактного определения человеческого бытия. Короче, речь идет о преодолении всех тех проблем философии морали, которые находятся в тесных рамках частной этики, то есть, по сути, связаны с существованием индивидуалистического общества. Это индивидуалистическое общество несет в себе многочисленные ограничения, дающие о себе знать при соприкосновении с так называемой главной проблемой философии морали — с проблемой свободы воли. Именно поэтому высшей точкой, которую способна достичь философия морали, необходимо

являющаяся частной этикой, оказывается антиномия причинности и свободы, как это во всей ее неразрешимости и потому столь показательно демонстрирует философия Канта. Но то, что у Канта предстает как естественное хитросплетение человеческого существования, одновременно является и хитросплетением общественных отношений. Ибо в нашей второй природе — во всеобщей социальной взаимозависимости — нет никакой свободы. Поэтому в сфере господствующих общественных отношений не может быть и никакой этики. И именно поэтому предположение о том, что этика все-таки существует, предстает не иначе, как в форме критики существующих в социальном мире отношений. Вследствие существования в мире, лишенном свободы, у отдельного человека отмирает, атрофируется инстанция совести, как это — не последнюю роль здесь сыграла книга моего друга Мичерлиха о "безотцовском обществе" — констатирует психология<sup>13</sup> и как это наблюдаю я сам в перенесении внутреннего морального принципа на сферу сверх-Я, что философией трактуется как выдающееся достижение. Свобода, как говорит Кант, это буквально и по сути идея. Она обязательно предполагает

201

свободу для всех, то есть совершенно невысказана как какая-то изолированная свобода отдельного человека без освобождения всего общества. Ошибка этики, которую многие из вас считают самой передовой, а именно этики экзистенциальной, заключается в абсолютизации протеста против существующего мира, в абсолютизации спонтанности, субъекта, при всей его неопределенности, хотя именно в этой неотрелфлексированной и свободной от объективного спонтанности объективность-то как раз и возвращается, к тому же, как это обнаружилось в услужливости Сартра перед коммунистической идеологией, в самом своем неприглядном виде. То есть спонтанность, если воспринимать ее серьезно, либо губит человека, растворяет его в массовой тенденции, либо превращает его в тирана. Короче говоря, если сегодня что-то еще следует называть моралью, то это что-то непременно должно быть связано с определением пути развития мира. Можно сказать и иначе: вопрос о правильной жизни — это сейчас вопрос о правильной политике, если, конечно, современные люди наконец-то включают правильную политику в сферу того, что следует воплощать в жизнь. Благодарю всех вас за внимание и желаю приятных каникул.

#### РЕДАКЦИОННОЕ ПОСЛЕСЛОВИЕ НЕМЕЦКОГО ИЗДАНИЯ

"Проблемы философии морали" — это третий по счету из пятнадцати курсов лекций Т. Адорно, сохранившихся в виде расшифровок магнитофонных записей. Публикация этих лекций и включение их в многотомное собрание сочинений философа (ранее из этих лекций увидело свет "Введение в социологию") еще очень далеки от своего завершения. Кроме того, издание лекций, прочитанных в свободной манере, вообще сопряжено с огромными трудностями, разрешить которые бывает не под силу даже целому коллективу специалистов. Моральная проблематика — это по своей сути устная проблематика, связанная с несокрытостью притязаний морали на истину. С другой стороны, эти притязания морали на истину предполагают актуальность, незамкнутость, открытость мысли. Когда в лекциях зимнего семестра 1956/57 года Т. Адорно впервые обратился к теме философии морали, эту взаимосвязь он продемонстрировал на примере личности Сократа: "Ему в философской традиции Запада отводится роль подлинного основателя философии морали, этики. Но во всей истории западной философии он также единственный великий философ, который ничего не написал. Несомненно, это связано с собственной морально-философской позицией Сократа, вообще с открытием им философии морали как таковой. Философствование Сократа имело в основном практическую ориентацию и было направлено на изучение человеческого поведения... Основная мысль Сократа состояла в том, чтобы живое высказанное слово всегда находило ответ, чтобы философское изречение превратилось в "изречение и ответ" и было бы ориентировано на разрешение проблем конкретных людей, тогда как писаное слово, напротив, было бы обращено ко всем людям без различий, и поэтому при столкновении с конкретным вопросом оно демонстрирует свою косность и негибкость" (лекция от 19 декабря 1956 года: Theodor W. Adorno Archiv). Адорно, считавший себя одним из "последних" философов, последовательно развивает мысль о конце философии

203

морали, о постоянном сужении ее границ. По многим причинам как субъективного, так и объективного плана планировавшаяся им вплоть до самой кончины "книга по философии морали" (см., например: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7. S. 537) так и не была написана. От своего изначального тезиса, согласно

которому мораль в смысле единого логически взаимосвязанного учения перестала быть возможной, Адорно, развивая философию морали, в том числе и в афористичной форме, как это видно на примере его сочинения под названием "Graeculus", задуманного им в продолжение своей работы "Minima Moralia", никогда не отказывался. В лекциях 1963 года сама этическая постановка вопроса становится проблематичной, а понятием этики подвергается полной ревизии. Реконструированные более ранние лекции Адорно 1956/57 года, стенографическая запись которых, сохранилась в относительно хорошем состоянии и позднее была отредактирована, были посвящены главным образом историческим линиям развития морально-философской мысли от Сократа, Платона и Аристотеля вплоть до Канта и Ницше. Темой же лекций 1965 года, ориентированных главным образом на Канта, стали преимущественно моральные апории.

Тематически публикуемые здесь лекции Адорно подготавливают главу о свободе в "Негативной диалектике" и в целом примыкают к центральному для развития критической теории сочинению Макса Хоркхаймера 1933 года "Материализм и мораль" (*Max Horkheimer. ^ Gesammelte Schriften, Bd. 3: Schriften 1931—1936, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt a. M., 1988. S. III ff.*), ко второму экскурсу в "Диалектике Просвещения" и к работе под названием "Minima Moralia", которую Адорно отнюдь не случайно посвятил М. Хоркхаймеру. Именно потому, что в живом слове лекций не все размышления доводятся до конца, не все идеи подвергаются "правильной интерпретации" и комментируются не строго в соответствии с канонами источник мышления Адорно становится здесь, как нигде, очевидным! — это его требование предоставлять слово самим "текстам" и сталкивать их лицом к лицу с социальной диалектикой. В лекциях нашло отражение характерное для начала шестидесятых годов представление о том, что философия должна служить практическим задачам. А поскольку Адорно резко критикует модный в то время экзистенциалистский протест, то своей аудитории он (по его собственным словам) предоставляет преимущественно "камни вместо хлеба". Уже в этих лекциях Адорно занимает позицию, с которой он позднее критиковал студенческое движение и которая нашла отражение в его сочинениях

204

"Маргиналии к теории и практике" и "Смирение". Сама же диалектика необходимого практического сопротивления неправильной жизни и голому теоретизированию по поводу правильной жизни всегда трактовалась Адорно как негативная.

Этой чрезвычайно сложной содержательной проблематике лекций соответствует крайне неудовлетворительное состояние сохранившегося текста, которое отнюдь не облегчило работу над подготовкой лекций к печати. Многие имена и цитаты во время чтения лекций и при последующей расшифровке магнитофонной записи были существенно искажены, что вызвало необходимость — во многих случаях настоятельную — в целях большей ясности текста устранить все допущенные фонетические ошибки и двусмысленности, публиковать которые было вовсе не обязательно. Точно таким же образом всегда поступал и сам Адорно. Настоящее издание ориентируется, насколько это возможно, на как можно большую близость к произнесенному устно оригиналу, максимально сохраняя все его лексические и синтаксические особенности. Мы стремились предельно корректно передать устный характер лекций, внося незначительные изменения лишь для лучшего понимания читателем структуры той или иной фразы. Впрочем, в некоторых случаях отдельные слова приходилось заменять на новые — более корректные, уместные и правильно произносимые. Все содержательно проблематичные реконструкции, не связанные лишь с исправлением фонетических или орфографических ошибок, указаны в примечаниях вместе с текстом, который был удален. Из текста были исключены все анаколумы, незаконченные фразы и не имеющие риторического значения повторы. Цитаты были исправлены в соответствии с оригиналом. Отклонения, допущенные Адорно при цитировании, указаны в примечаниях, пропуски отмечены многоточием. Издатель счел своим долгом приводить полностью пассажи, на которые в ходе лекций ссылается Адорно. Реконструкция параллелей с другими сочинениями Адорно была сконцентрирована главным образом вокруг более ранних его лекций по философии морали и особенно присутствующих в них сюжетов, связанных с анализом философии морали Канта, а также их последующего развития в "Негативной диалектике".

Апрель 1995 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

ЛЕКЦИЯ 1

<sup>1</sup> Т. Адорно имеет в виду свою книгу "Minima Moralia. Размышления ^ об ущербной жизни", в посвящении к которой, адресованном Максусу^ Хоркхаймеру, он пишет: "Эта печальная наука, представляемая здесь] мною на суд моего друга, принадлежит к сфере, которая в наше бездум-1 ное время считается собственно философией, с тех пор как она не только: превратилась в метод, но и скатилась к интеллектуальному неуважению, | произволу цитат и в итоге — к забвению собственных истоков: учеЯйй<sup>1</sup> о правильной жизни. Но то, что когда-то философы называли "жизнью\*<sup>1</sup>,! сделалось теперь сферой личной жизни и потребления, плетущим»! в хвосте процесса производства материальных благ, не имея ни автоно-1 мии, ни собственной сущности" (*Adorno Th. W. Minima Moralia. | Reflexionen aus dem beschadigten Leben // Gesammelte Schriften. Bd. 4. ! 1980. S. 13*). . I

<sup>2</sup> Впоследствии Т. Адорно поправляет на выражение: "возможной | моральной жизни". I

'См.: *Adorno Th. W. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschadigten | Leben. S. 43*. .. |

<sup>4</sup> Буквально такое высказывание в сочинениях Ф. Ницше не встречав»! ся. В лекции 17 от 25 июля 1963 года Т. Адорно снова прибегает к этой| параллели, добавляя, что у Ницше эта мысль на самом деле *формулируй ется совершенно иначе* (см. наст. изд. С. 191). Скорее всего, он имеет | в виду пассаж I, 33 сочинения Ницше "Человеческое, слишком человечес-1 кое" (*Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 260*). |

'См. в "Основах метафизики нравственности" следующий текст: "Здесь | было бы нетрудно показать, как он (то есть обычный человеческий разум с этим компасом в руках (то есть принципом) отлично разбирался бы во всь| происходящих случаях, что хорошо и что плохо, что сообразно с долгой<sup>1</sup>! и что противно долгу, если только, не обучая разум ничему новомф·|| обратить его внимание, как это сделал Сократ, на его собственный принцж| следовательно, для того чтобы знать, как поступать, чтобы быть честным(в) и добрыми, и даже мудрыми и добродетельными, мы не нуждаемся Я1| в какой науке и философии" (*Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4 (1). С. 240; свь| также: Кант И. Соч.: В 4 т. М., 1997. Т. 3, где название данного сочиненм| Канта переведено более близко к оригиналу — "Основоположение к метафи-1 зике нравов". — Прим. перев.*).

206

"У М. Шелера сказано буквально следующее: "В области этики необходимо строго различать этику, связанную с самими нравственными субъектами, "в ее применении и употреблении..." и группы этических основоположений, вырабатываемых методическим логическим путем, материалом для которого в свою очередь служит "прикладная этика". Иначе говоря, следует различать этику выражаемого в естественном языке практического мировоззрения (к которой, например, во все времена принадлежала мудрость, заключенная в поговорках и традиционных максимах) и более или менее научную, философскую, теологическую этику, которая призвана служить "оправданием" и "обоснованием" всякой прикладной этики, исходя из высших принципов, поскольку эти "принципы" самими субъектами прикладной этики *не осознаются*" (*Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus // Gesammelte Werke, Bd. 2, 4. Aufl., Bern, 1954, S. 321*).

<sup>7</sup> У Канта этот вопрос сформулирован в единственном числе: "Что я должен делать?" (*Кант И. Критика чистого разума. II. Трансцендентальное учение о методе. Канон чистого разума, разд. II // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 661*).

'Отношение между теоретическим и практическим разумом Т. Адорно рассматривает подробно в лекции 3 от 14 мая 1963 года (см. ниже).

"Представления Т. Адорно о вкладе Фихте в философию морали довольно оригинальны. В более ранних лекциях по "Проблемам философии морали" (1956/57) он говорит о том, что Фихте "стремился объединить теоретический и практический разум [Канта]". При этом практический разум обладал приматом над теоретическим: "Прежде всего следует понять, что в последующем развитии Фихте кантовских идей сохраняется существенный элемент открытой Кантом истины, заключающейся в том, что достойное человека поведение не зависит от чего-либо внешнего, не терпит мелочной конкретизации, не ожидает от внешних вещей реализации целей человеческого существования; по сравнению с ним даже человеческое сознание рассматривается как связанное с миром зависимых вещей" (лекция от 20 ноября 1956 года; см. также ниже лекцию 11 от 4 июля 1963 года).

"Доклад Т. Адорно на Берлинской конференции Немецкого социологического общества, май 1959

года (*Adorno Th. Gesammelte Schriften, Bd. 8. Soziologische Schriften 1. 3. Aufl. 1990. S. 93—121*).

"Т. Адорно имеет в виду сочинение Голо Манна "Проблематичное познание", в котором последний со ссылкой на прочитанный в Мюнхене в 1960 году доклад Рене Кёнига "К социологии двадцатых годов" говорит следующее: "Чистое познание, стремление только познавать, меня не удовлетворяет. Сегодня мы снова оказываемся в окружении тех, кого г-н Кёниг назвал "пережитками двадцатых", так как они со своим знанием происходят из того времени. Возьмем, к примеру, Теодора В. Адорно со всем его хитроумным анализом, который спрашивает

207

лишь о том, что есть — "что есть полуобразованность?", "что представляет теория полуобразованности сегодня?". Мой ответ таков: мне мало того, что есть. Я хочу знать, как мы можем преодолеть самих себя, как мы можем помочь другим" (*Mann G. Fragwürdige Erkenntnis // Wissen und Leben. Hauszritschrift des W. Kohlhammer Verlages, Stuttgart, 1960, H. 15, S. 13*). Т. Адорно высказывает свое отношение к Голо Манну в письме Францу Бёму от 15 июля 1963 года, в котором он приводит отрывки из работы Манна "Об антисемитизме" (in: *Geschichte und Geschichten. Frankfurt a. M., 1961. S. 169—201*): "Посылаю вам, как мы и договорились, избранные места из сочинения Голо Манна. Само собой разумеется, что речь в них главным образом идет о "свободной от евреев Боннской республике", а не о том, какие он в мой адрес отпускает ругательства, весь смысл которых сводится к тому, что теоретик — это всегда только теоретик. Хочу подчеркнуть, что все эти нападки касаются не столько моей личности, сколько служат выражением того крайнего антиинтеллектуализма, который проповедует этот автор".

"По поводу этого понятия в рукописях Т. Адорно есть следующее замечание: "Чем неосознаннее практика, тем ревностнее за нее хватаются. Постоянно раздаются жалобы: "Но что же мы все-таки должны делать?" Таков *joiner with a case*" ("деловой человек" в кавычках — *англ.*).

"У Фихте эта формулировка именно в таком виде не встречается. Вероятно, здесь приводится высказывание Фридриха Теодора Фишера, с помощью которого он характеризовал философию морали Фихте:

"Моральное всегда понимается исходя из самого себя" (*Vischer F. T. Auch Einer. Eine Reisebekanntschafft, Stuttgart, 1879; новое издание с послесловием Отто Борста: Frankfurt a. M., 1987. S. 25*).

^Т. Адорно обыгрывает здесь фрейдовскую формулу культурной работы: "Там, где было Оно, там должно стать Я" (*Freud S. Neue Vorlesungen zur Einfuhrung in die Psychoanalyse // Studienausgabe, hrsg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Frankfurt a. M., 1982. Bd. I. S. 516*). О концепции морали Фрейда см. также его работу "Я и Оно": "С позиции ограничения инстинктов, с позиции морали, можно сказать: Оно абсолютно аморально, Я старается быть моральным, Сверх-Я (супер-эго) способно становиться гиперморальным и вследствие этого столь же жестоким, каким может быть только Оно" (*Фрейд З. Избранное. London, 1969. Т. 1. С. 181*).

"Подобные рассуждения нашли отражение в позднейшей критике Т. Адорно студенческого движения (ср.: *Marginalien zu Theorie und Praxis // Gesammelte Schriften. Bd. 10.2. Kulturkritik und Gesellschaft. S. 759—782; Resignation // Ibid. S. 794—799*).

"См. лекцию 15 от 18 июля и лекцию 16 от 23 июля 1963 года.

"В лекциях "Проблемы философии морали", прочитанных в зимнем семестре 1956/57 года, Т. Адорно называет имя этого человека; оно значится также в рукописных пометках к лекции 1 от 7 мая 1963 года.

208

речь идет об адвокате и позднее судье Федерального Конституционного суда Фабиане фон Шлабрендорфе (1907—1980); во время Второй мировой войны он был ординарцем начальника штаба 2-й армии и за свою причастность к заговору против Гитлера 20 июля 1944 года был арестован, но впоследствии, в марте 1945 года, оправдан и выпущен на свободу.

"Т. Адорно, по-видимому, имеет в виду дошедшее через Густава Шваба лаконичное изречение Гёльдерлина, которое опубликовано в томе 4.1 Большого стuttgartского издания сочинений Гёльдерлина под редакцией Фридриха Байснера (*Stuttgart, 1961, S. 293*): "То, что человек имеет в мире большой моральный вес, признано и стало для всех очевидным стараниями моралистики". О развитии в творчестве Гёльдерлина темы критики морали см. прежде всего его письмо к сводному брату Карлу Гоку от 1 января 1799 года (*Ibid. Bd. 6.1, 1954. S. 326—332*), а также: *Entwurfe zur Poetik. Frankfurter Holderlin-Ausgabe. Bd. 14, hrsg. von Wolfram Groddeck und Dietrich E. Satder. Frankfurt a. M., 1979. S. 48*.

"В более ранних лекциях Т. Адорно о "Проблемах философии морали" читаем: "Понятие этики более ласкает слух, нежели понятие философии морали. Оно звучит не столь ригористски, кажется исполненным более высокого гуманистического смысла, не погрязает в хаотичной случайности человеческого поведения, но соответствует определенной сфере всеобщего, являющегося мерилем человеческих поступков. Этика — это сама совесть, совесть совести. Она является стремлением говорить о совести, не апеллируя к ее требованиям" (лекция от 8 ноября 1956 года).

## ЛЕКЦИЯ 2

<sup>1</sup> Адорно несколько отклоняется от текста Бюхнера, не искажая при этом тавтологического характера рассуждений капитана о морали. Исходным пунктом моральной оценки Войцек капитаном является спешка, с которой Войцек выполняет свою работу брадобрея: "Он постоянно куда-то торопится! Хороший человек так не бреет". Когда капитан внушает ему, что ветер может дуть с "юго-севера", это дает ему еще один повод, чтобы

сказать: "Ну и глуп ты, братец, ужас как глуп!" В конце концов у капитана складывается полное противоречий представление о Войцке: "Добрый ты человек, Войцек, но... нет в тебе никакой морали! Мораль — это когда ведешь себя морально, понял? Мораль — очень хорошее слово. А ты произвел на свет ребенка без церковного благословения..." (*Бюхнер Г. Пьесы. Проза. Письма. Пер. Е. Михелевич. М., 1972. С. 187*).

третья часть "К генеалогии морали" Ницше посвящена теме "аскетических идеалов" в философии (*Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 472—524*).

% "Жаргоне аутентичности" Т. Адорно критикует эту идентификацию "бытия" и "личности", которая, по его мнению, составляет ядро

8 Т. В. Адорно

209

философии Хайдеггера (*Gesammelte Schriften. Bd. 6. Jargon Eigenuichkeit. 4. Aufl., 1990. S. 488-^90*).  
д'|

<sup>4</sup> В сочинении "Религия в пределах только разума" Кант характеризует | "личность" в качестве элемента определения человека "как разумного<sup>3</sup> и вменяемого существа" (*Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 96*)e.|

<sup>5</sup> В этой связи см.: *Фихте И. Г. О назначении ученого. Лекция 5.1 Исследование утверждения Руссо о влиянии искусства и наук на счастье 1 человечества (Фихте И. Г. О назначении ученого. М., 1935. С. 117—132). "i*

•^ак в "Сумерках идолов" Ницше называет Шиллера, включая **его** i в ряд "мои невозможные" в разделе "Набеги несвоевременного" (*Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 594*). . ;

<sup>7</sup> *Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990, С. 56.* ; ,

'В лекциях зимнего семестра 1956/57 года с 11 декабря 1956 **по 1** 10 января 1957 г. подробно анализировалась философия морали Сократа i и Платона. Для Адорно, как и для Гегеля и Ницше, греческое мышление, начиная с эпохи софистики, "имеет главным образом практическую ' : направленность" и является "рефлексией о субъекте". Как платоновское, ^ так и вообще "всякое моральное учение об идеях... на самом дедр . говорит о том, что в смысле субъективного разума, который, хотя **ов** всегда апеллирует к самому широкому, родовому значению, на самом деле служит выражению желаний и потребностей отдельного человека I никакое равенство между теперешней невозможностью реализовать своя! потребности и последующей их реализацией невозможно. В этом смысле | объективный разум морали представляет собой некое апоретиче<жое| понятие. Платоновское учение об идеях является, таким образом, схемоМ всей позднейшей философии морали". О "реставрационном характере"! философии Платона и о его борьбе с софистами см. лекцию от 10 января | 1957 года: "В резком противопоставлении умопостигаемого и эмпирического мира... всегда кроется известная покорность судьбе и конфор» мизм. Хорошим человеком позволяет быть лишь Бог или зависимость от идей, пребывающих на небесах. Подобное мышление озабочено *тою*» -ко одним вопросом: как осуществить идею в реальности?" ?

"*Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materale Wertethik. | S. 321. См. о Штейнтале там же, прим. 2.* г^

<sup>10</sup>*Sumner W. G. Folkways. A Study on the Sociological Importance ef| Usages, Manners, Customs, Mores and Morals. Boston, 1906. См. тгцс:к| Adorno Th. Einleitung in die Soziologie // Nachgelassene Schriften. Abt. № I Bd. 15. 1968. S. 65.* . |

"Труды Эмиля Дюркгейма по теории морали изданы в сборник! JJ "Социология и философия" (Frankfurt a. M., 1967), к которому АдорЯв написал предисловие (опубликовано также: *Gesammelte Schriften, Bd. 8. S. 245—279*).

"*Кант И. Критика практического разума // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4 (1). С. 327—328.*

'Врач Пауль Лют (1921—1986) описывает в своей книге "Александ-пийские ночи. Роман об одном путешествии в Египет" (*Dusseldorf, Koln, 1963. S. 215—218*) лекции Т. Адорно "Философская терминология", которые тот читал в зимнем семестре 1962/63 года. В своем письме Адорно от 13 мая 1963 года Лют объяснял, что "в романе предпринимается попытка изобразить мысли и чувства современных студентов". В ответном письме от 20 мая 1963 года Адорно писал Люту следующее: "Благодаря Вам я получил прекрасную возможность при рассмотрении в своих лекциях проблем вроде "непредписанной возможности" и др. отсылать студентов еще и к Вашему сочинению. Думаю, это

оказало на аудиторию благоприятное воздействие. Таким образом, Вы видите, что извлеченное Вами из эмпирии моих лекций очень скоро вновь вернулось в эту эмпирию".

<sup>2</sup> См.: *Конт И.* Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765—1766 гг. (Werke in 12 Bde. Bd. II. F. a. M., 1968. S. 908; Ibid. Bd. IV. S. 699).

"Т. Адорно снова имеет в виду роман Пауля Люта (см. прим. 1), который говорит о том, что студенты воспринимали содержание лекций Адорно "словно в полумгле" (S. 215 f.) и что в результате у них формировалось "замутненное" представление о диалектике: "Темнота и сокрытость начала, из которого вытекает поток диалектических противоречий, затем разрешение этих противоречий на каком-то новом уровне, который не менее туманен, чем начальный, и который сам неожиданно становится новым началом" (S. 217). О своем восприятии лекций Т. Адорно "Философская терминология" П. Лют также говорит в следующей статье: *Luth P. Brief aus einer Landpraxis // Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung, hrsg. von Hermann Schwpppenhauser. Frankfurt a. M., 1971. S. 116—123.*

<sup>4</sup> Т. Адорно приводит слова Ф. Ницше не буквально; скорее всего, он имел в виду следующую мысль Ницше из "Сумерек идолов": "Я не доверяю всем систематикам и сторонюсь **их**. Воля к системе есть недостаток честности" (*Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 560).

*Horkheimer M. Fragen des Hochschulunterrichtes // Gesammelte Schriften, Bd. 8. Vorträge und Aufzeichnungen 1949 bis 1973, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M., 1985. S. 393.*

<sup>6</sup> *Adorno Th. Der getreue Korrepetitor. Lehrschriften zur musikalischen Praxis // Gesammelte Schriften. Bd. 15, 1976. S. 192 f.*

""Если малому дозволено рассуждать о великом" (*Вергилий.* Георгики. IV. 176).

'См. раздел 1 "Канона чистого разума" *И. Канта* (Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 656—660).

## 211

"Там же. См. также лекцию Т. Адорно "Критика чистого разума" Канта" от 14 мая 1959 года (Nachgelassene Schriften, Abt. IV. Bd. 4. 1959. S. 27—29).

<sup>10</sup> *Cornelius H. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erlangen, 1926. S. 125.*

<sup>11</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 399—400.

"Там же. С. 336. Диалектика, — об этом говорит Т. Адорно, — необходимо обладает характером видимости: этой теме посвящено" Введение Канта к "Трансцендентальной диалектике", где говорится **об**, одной "естественной и неизбежной иллюзии". **См.** также лекцию 5 от 281 мая 1963 года (особенно прим. 3).

"Т. Адорно практически не удостоивает оценки собственно диалектическую концепцию Канта. В своей лекции от 12 февраля 1957 года **он**' указывает, что моделью диалектической логики является антиномия:

"Диалектика понимается здесь не как своего рода схема философствования, | но относится непосредственно, феноменологически к самим вещам, так как Ц кантовский анализ исходит из того, что всякое понятие в своем дальнейшем развитии непременно нуждается в собственной противоположности". В разделе "Проблема видимости" своего сочинения "Негативная диалектика" Т. Адорно критически анализирует различные кантовские концепции диалектики, противоречащие одна другой: "О предметах, о которых здесь идет речь, следовало бы рассуждать не в том смысле, что одни из них просто существуют, а другие нет, но в том, чтобы воспринимать их при всей их невозможности быть реальными вещами одновременно как то, что непременно требует осмысления. В "Критике чистого разума", в главе об антиномиях, и в большинстве частей "Критики практического разума" Кант целенаправленно, или неосознанно, именно к этому второму и стремится..." (*Adorno Th. Gesammelte Schriften. Bd. 6. 4. Aufl. 1990. S. 211 f.*)

<sup>1</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 402.

### ЛЕКЦИЯ 4

<sup>1</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. В 6 т. Т. 3. С. 404—405.

<sup>2</sup> См. лекцию 3 от 14 мая 1963 года (прим. 11).

<sup>3</sup> Понятие "спонтанность" вводится Кантом как "способность" понятийно оформлять "полученные в результате восприятия впечатления". В дальнейшем Кант вносит уточнения: "Представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется *созерцанием*. Все многообразное в созерцании

имеет, следовательно, необходимое отношение к [представлению] *Я мыслю* в том самом субъекте, в котором это многообразное находится. Но это представление есть акт *спонтанности*, то есть оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его чистой *апперцепцией*, чтобы отличить его от *эмпирической* апперцепции; оно есть самосознание, порождающее представ

ление я *мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением], и поэтому я называю его также *первоначальной апперцепцией*. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства" (*Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 191—192). Тезис третьей антиномии, о которой говорит здесь Адорно, обозначает "трансцендентальную свободу" как "*абсолютную спонтанность* причин — [способность] *само собой* начинать тот или иной ряд явлений, продолжающийся далее по законам природы..." (там же. С. 420).

\**Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 418.

<sup>5</sup> Там же.

"Там же.

<sup>7</sup> Там же.

"Там же. С. 418—420.

»Там же. С. 420.

"См. там же. С. 210.

"Там же. С. 420.

"Там же.

"Там же.

"Позже он высказался по этой проблеме следующим образом: "Этот действующий субъект по своему умпостигаемому характеру не был бы подчинен никаким временным условиям... Одним словом, его причинность, поскольку она рассудочна, вовсе не находилась бы в ряду эмпирических условий, которые делают необходимым событие в чувственно воспринимаемом мире. Правда, этот умпостигаемый характер никогда нельзя было бы познать непосредственно, так как мы можем воспринимать нечто, лишь поскольку оно является; но все же мы должны были мыслить его сообразно с эмпирическим характером..." (*Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 482—483).

"Фраза "определяется, несомненно, целиком эмпирически" в рукописи опущена. Чтение восстановлено по сохранившимся пометкам на полях.

^*Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 609—612.

"См. выше прим. 3.

<sup>10</sup>*Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 419.

"Там же.

^Там же.

<sup>21</sup> Там же. С. 419—421.

<sup>12</sup>там же.С.421.

^*Аристотель.* Метафизика. XII, 8. 1073 а; О душе. III, 10. 433 b;

Физика. VIII, 5. 256 b, 13—25.

^*Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 421.

<sup>25</sup> Там же.

213

## ЛЕКЦИЯ 5

<sup>1</sup>21 и 23 мая 1963 года лекции были отменены из-за болезни Т. Адор

<sup>2</sup> Т. Адорно заимствовал данное определение из книги Йоахи Шумахера "Страх перед хаосом": *Schumacher J.* Die Angst vor dem Cha Uber die falsche Apokalypse des Burgertums, Paris, 1937, 2. Aufl. Frankfu a. M., 1978.

<sup>3</sup> Кантовское "разрешение космологических идей" означает необх димость антиномий только лишь как кажимосгей, а не как того, ч соответствует самим вещам ("Критика чистого разума"). Т. Адор) имеет в виду именно этот аспект, когда в "Негативной диалектик пишет следующее: "Кант считал трансцендентальную диалектику "логи-| кой видимости" — учением о противоречиях, в котором необходимым! образом присутствует связь с трансцендентным как с чем-то позитивно | познаваемым. Но вердикт Канта никоим образом не опережает



усилия Гегеля превратить логику видимости в учение об истине: вынося свой вердикт. Кант не прерывает рефлексии. Осознавая это, он перестает цепляться за прежние суждения. То, что конечное существо говорит о трансценденции, — это лишь видимость, но, как убедительно демонстрирует Кант, видимость необходимая. Оправдание видимости, состав ляющей предмет эстетики, обладает поэтому у Канта несравненной метафизической релевантностью" (*Adorno Th. Negative Dialektik* // *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. 4. Aufl. 1990. S. 385 0.

<sup>4</sup> Об отличии позитивизма от философии Канта см. в работе Т. Адорно "К логике социальных наук" следующее размышление: "То, что он [Кант] наряду с чисто научными причинами говорил о Боге, свободе воля и бессмертии души, находится в оппозиции к тому состоянию мышления, при котором эти идеи, после того как они лишились своего теологического смысла, стало необходимым, прибегая к различным уловкам, защищать перед лицом рациональности. Сам кантовский термин "уловка" всякую ошибку сознания рассматривает как апологетическую ложь. Его критицизм — это воинственное Просвещение. Однако критическое убеждение, которое воздерживается от реальности и действительности которого сконцентрирована лишь на самом себе, вряд ли могло способствовать прогрессу Просвещения" (*Adorno Th. Soziologische Schriften I // Gesammelte Schriften*. Bd. 8. 3. 1990. Aufl. S. 557). В "Негативной диалектике" по этому поводу можно прочесть следующее: "Позиция Канта, которая состоит в том, что разум необходимым образом развивается в тех же самых антиномиях, которые с помощью этого:

разума разрешаются, является антипозитивистской. Тем не менее он не брезгует тем позитивистским утешением, что можно вполне довольствоваться и той узкой областью, которая после критики способности разума еще позволяет твердо стоять на ногах. Кант убежден в значительном гражданском подтверждении устои своей позиции" (*Gesammelte Schriften*. Bd. 6, 4. Aufl. 1990. S. 375).

214

Адорно имеет в виду раздел "О конечной цели чистого применения нашего разума" из "Трансцендентального учения о методе" (*Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 656—660*), который он подробно анализирует в лекции 6 от 30 мая 1963 года.

у Канта буквально сказано: "Логическая видимость, состоящая лишь в подражании формам разума (видимость ложных выводов), возникает исключительно из отсутствия внимания к логическим правилам" (*Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 338*).

"Интерпретацию Гегелем кантовского учения об антиномиях см. в "Науке логики". *Гегель Г. В. Ф. Наука логики*. М., 1970. Т. 1. С. 273, 313—317; 1972. Т. 3. С. 188—190.

<sup>8</sup> Об оценке Т. Адорно кантовского представления о противоречии (*Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 391*) и о его противопоставлении Канта и Гегеля см. "Три трактата о Гегеле": "У него [у Канта] философия занималась критикой разума; до известной степени наивное научное сознание, делающее умозаключения по правилам логики — то есть, говоря современным языком, "феноменология", — рассматривалось им в качестве главного условия познания. Непродуманное Кантом соотношение двух типов сознания — философского, критического, и критикуемого, познающего реально существующие предметы непосредственно, — стало впоследствии у Гегеля главной темой его рефлексии. В итоге сознание как объект, постигаемый философски, конечный, ограниченный и несамодостаточный, как был склонен считать Кант, как раз и придавший сознанию подобную конечность, поддалось соблазну умопостигаемых миров" (*Adorno Th. Drei Studien zu Hegel // Gesammelte Schriften*. Bd. 5, 3. Aufl. 1990. S. 310).

"В рукописи тире пропущено; читается: "второго начала свободы", что противоречит смыслу.

"В "Негативной диалектике" Т. Адорно пишет: "Обоснование тезиса третьей антиномии, где говорится об абсолютной спонтанности причин и о секуляризации свободного акта божественного творения, по своему стилю имеет совершенно картезианский характер. Это необходимо принимать во внимание, чтобы понять метод Канта. Совершенство познания становится главным гносеологическим критерием; без его свободы "даже и в естественном ходе вещей последовательный ряд явлений на стороне причин никогда не может быть завершен" (*Adorno Th. Gesammelte Schriften*, Bd. 6. 4. Aufl. 1990. S. 247; цитата Канта: *Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 420*).

<sup>n</sup> "О потребности разума сослаться в ряду естественных причин на первое начало, исходящее из свободы, со всей очевидностью свидетельствует то, что все древние философы (за исключением школы Эпикура) были вынуждены допустить для объяснения движений в мире существование первого двигателя, то есть свободно действующей причины, которая впервые и сама собой начала этот ряд состояний, так как из

215

одной лить природы они не осмелились объяснить первое начало" (*Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 424*).

"В "Трех трактатах о Гегеле" Т. Адорно специально выделяет мотву неразрешимости противоречий в диалектике Гегеля: "Если я правильно понимаю, выбор исходного пункта, первоначала, для философии Гегеля абсолютно безразличен; она не признает подобного первоначала как некоего прочного и в процессе мышления неизменного самодостаточно» | го принципа... Но идеализм этим не преодолевается. Абсолютная стро? " | гость и закрытость процесса мышления, к которой он [Гегель] в противоположность Канту стремится вместе с Фихте, обосновывает во всем приоритет Духа, даже если при этом на всех уровнях субъект определяя себя как объект, и наоборот — объект как субъект" (*Adorno Th. Drei Studien zu Hegel // Gesammelte Schriften*, Bd. 5. 3. Aufl. 1990. S. 261).

"Эрнст Кассирер в работе "К теории относительности Эйнштейна" (Berlin, 1920; рус. пер. Пг., 1922) в противоположность Герману Когену считает философию Канта не "философской систематикой естественных наук в духе Ньютона" (S. 12), но, специально подчеркивая ее принципиально методический характер, ее критическое отношение к вещам, утверждает, что эту философию скорее следует рассматривать как философское основание теории относительности (S. 7—25). В работе "Детерминизм и индетерминизм в современной физике" ("Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem, Göteborg, 1937) Кассирер говорит о значении критического понимания понятия причинности для проблем философа морали в смысле кантовского учения об антиномиях: "Если понимать "детерминизм" в метафизическом, а не в критическом смысле... то причинность становится принципом физического познания; ...она превращается в метафизический фатум" (S. 260). Оба сочинения теперь опубликованы в издании: Cassirer E. Zur modernen Physik. Darmstadt, 1957. См. лекцию 4 от 16 мая 1963 года (прим. 5).

Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 314—334. "См.: Adorno Th. Gesammelte Schriften. Bd. 6. 4. Aufl. 1990. S. 262 ff", "Кант настаивает на необходимости причинно-следственных связей иначе, нежели это делал Юм (см.: Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 107—108). В этом смысле Адорно говорит о дистанцированности Канта как от эмпиризма Юма, так и от позитивизма (см. лекцию 10 от 2 июля 1963 года).";

Шопенгауэр А. Конкурсное сочинение об основе морали (разд. II Критика основы, указанной для этики Кантом) // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 134—184.

<sup>19</sup> Критику Т. Адорно "основания причинности через ее непосредственное переживание в мотивации" см.: Gesammelte Schriften. Bd. 6, 4. Aufl., 1990. S. 266.

<sup>20</sup> В примечании к тезису третьей антиномии говорится следующее: "Мы говорим здесь об абсолютно первом начале не в отношении

216

времени, а в отношении причинности. Если я теперь (например) совершенно свободно и без необходимости определяющего влияния естественных причин встаю со своего стула, то в этом событии вместе со всеми его естественными последствиями вплоть до бесконечности безусловно начинается новый ряд..." (Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т.

Т. 3. С. 422—424.

Сначала Т. Адорно начал это предложение так: "И **вся** проблема свободы у Канта представляется теперь", — но, не закончив, зачеркнул и исправил на новый вариант.

<sup>22</sup> Ср. у Канта: "...Все поступки человека в явлении определены из его эмпирического характера и других содействующих причин согласно естественному порядку; и, если бы мы могли исследовать до конца все явления воли человека, мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий" (Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 489).

»О различии Кантом "эмпирического характера" и "умопостигаемого характера" см.: "Критика чистого разума" // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 482.

<sup>24</sup> На основании вышесказанного понятно, почему в книге Т. Адорно "Негативная диалектика" общая концепция главы "Свобода", которая, кстати, в первоначальном варианте носила название "Детерминизм", изложена следующим образом: "Если относиться к причинности как к некоему — всегда субъективному — определению самих вещей, то в подобной спецификации, перед лицом не знающего различий единства чистой субъективности обнаруживается перспектива свободы. Она имеет место и в том, что отличается принудительным характером. Произвол поэтому более не рассматривается в качестве подлинной деятельности субъекта, а его тотальность впредь становится невозможной. Априорное насилие, экстраполированное из реального принуждения, начинает восприниматься как нечто ущербное. Таким образом, чем объективнее причинность, тем больше возможность свободы. Именно поэтому тот, кто желает свободы, должен не в последнюю очередь настаивать на необходимости" (Adorno Th. Gesammelte Schriften. Bd. 6, 4. Aufl. 1990. S. 247).

#### ЛЕКЦИЯ 6

^"Европейская конференция" по теме "Мегаполисы Европы: свет и свет обманчивый" проходила с 11 по 15 июня 1963 года в Вене. 11 июня 1963 года Т. Адорно принимал участие в общей дискуссии по теме конференции, а 12 июня выступал с докладом "Светское искусство — организованная банальность?", после которого также состоялась дискуссия. Этот и другой, импровизированный, доклад Т. Адорно, с которыми он выступал на этой конференции, опубликованы: Wiener

217

Schriften, hrsg. vom Amt für Kultur, Volksbildung und Schulverwaltung der Stadt Wien, N. 20: Europa-Gespräch 1963. Die Europäische Gross-Stadt. Licht und Irrlicht, Wien, 1964. S. 39—71. 88—99.

<sup>2</sup> 6 и 8 июня 1963 года лекций также не было в связи с каникулами по случаю празднования Троицы.

<sup>3</sup> Противостоящее абсолютному доминированию постигаемой разумом естественной причинности кантовское разделение "математического синтеза" и "динамического синтеза" (Кант И. Критика

чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 235—237, 476), — в соответствии с которым "полностью обусловленное в динамических рядах, неотъемлемо присущее им как явлениям, в соединении с эмпирически не обусловленным, во зато *нечувственным* условием удовлетворяет, с одной стороны, *рассудок* и, с другой стороны, *разум... оба положения* разума в этом уточненном значении могут быть *истинными...*" (там же. С. 477), — Т. Адорно считает слишком слабым.

<sup>4</sup> См. следующее высказывание: "Практическая свобода может быть доказана опытом" (*Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 659). См. также "Критику практического разума" (там же. Т. 4 (1). С. 313—325) и § 91 "Критики способности суждения": "Но особенно примечательно то, что среди фактов имеется даже одна идея разума (которая сама по себе никак не может быть изображена в созерцании, стало быть, нет никакого теоретического доказательства ее возможности). Это — идея *свободы*, реальность которой как особого вида каузальности (понятие о ней, рассматриваемое теоретически, было бы за пределами) доказывается практическими законами чистого разума и соответственно [обнаруживается] в действительных поступках, стало быть, в опыте" (там же. Т. 5. М., 1966. С. 507).

<sup>5</sup> Т. Адорно кардинально пересматривает здесь основную мысль второго экскурса "Диалектики Просвещения", в предисловии к которому говорится: "Он [Кант] демонстрирует, как подчинение всего природного самовластному субъекту в конечном итоге достигает своей кульминационной точки именно в господстве слепой объективности, природности" (*Horkheimer M., Adorno Th.* Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente // Gesammelte Schriften. Bd. 3. 2. Aufl. 1984. S. 16).

<sup>6</sup> См. лекцию 4 от 16 мая 1963 года (прим. 25).

<sup>7</sup> Т. Адорно ссылается здесь на представление Гёльдерлина в "Гиперионе" о "едином, различаемом в себе самом" ("великое определение Гераклита") (*Гёльдерлин Ф.* Гиперион. Стихи. Письма. М., 1988. С. 148—151), которое, помимо всего прочего, обыгрывается также в эпиграмме "Корень всех зол":

Благо едиными быть, откуда же вера людская

8 благо — единственным стать, имея что-то одно? (Там же. С. 294). В своем докладе о Гёльдерлине, озаглавленном "Паратаксис" и прочитанном в Берлине 7 июня 1963 года, то есть параллельно с этими лекциями, Т. Адорно отмечает следующее: "Паратак-

218

тический протест вместо синтеза имеет свой предел в синтетической функции языка вообще. Имеется в виду синтез иного типа — синтез критической саморефлексии языка, которую язык синтетически закрепляет. Разрушать единство языка — значит совершать то же действие, которое ведет к единству языка. Но единство языка было изменено Гёльдерлином настолько, что в нем не просто многоликое стало многозначным... но само единство языка окончательно перестало быть сколько-нибудь законченным. Без единства природа языка стала бы диффузной; абсолютное единство языка — это реакция на данную возможность" (*Adorno Th.* Noten zur Literatur // Gesammelte Schriften. Bd. 11. 3. Aufl. 1990. S. 476 f.).

<sup>8</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 656. Понятие спекуляции вводится Кантом в следующем тексте "Критики чистого разума": там же. С. 110, 435.

"Там же. С. 656.

"О понятии "кантовская блокировка истины" см. "Размышления о метафизике" Адорно (7. Жажда спасения и блокировка: *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. 4. Aufl. S. 377—382).

<sup>11</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 656.

"Там же.

"Там же. С. 656—657.

^*Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 235. Эту строку из сочинения Ф. Ницше "Так говорил Заратустра" Т. Адорно использует для критики некоторых популярных тенденций современной философии также и в "Негативной диалектике": "Не только наслаждение^ которое, согласно Ницше, хочет длиться вечно, сопротивляется тому, чтобы уйти в прошлое. И если тем Абсолютом, реальность которого философия тщетно стремится позитивно подтвердить, была бы смерть, то тогда ничего не существовало бы, и всякая мысль была бы пустой, и ничто невозможно было бы помыслить истинно" (*Adorno Th.* *Gesammelte Schriften*. Bd. 6, 4. Aufl. 1990. S. 364).

^*Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 657.

<sup>16</sup> Там же.

"Ср. эту формулировку с пассажем из "Фауста" Гёте (I, акт I): "По праздникам нет лучше развлечения, / Чем толки за стаканчиком вина, / Как в Турции далекой, где война, / Сражаются друг с

другом опол-ченья". (Пер. Б. Пастернака.)

"Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 657.

"Там же.

<sup>20</sup> Буквально в таком виде эта фраза в сочинениях Вольфа не встречается; о ее вероятном источнике см.: *WolffCh. Gesammelte Werke*, 1. Abt.:

Deutsche Schriften Bd. 7: Vernunftige Gedanken (Deutsche Teleologie), hrsg. von Hans Werner Amtdt. Hildesheim. New York, 1980, § 33 (S. 50), § 70 (S. 106), § 98 (S. 161).

219

<sup>21</sup> Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 658.

<sup>22</sup> Ср. со следующим высказыванием Канта: "...Вера в Бога и в загробный мир так сплетена с моими моральными убеждениями, что, так же как я не подвергаюсь опасности утратить эти убеждения, точно так же я не беспокоюсь, что эта вера может быть отнята у меня" (там же; С. 678).

### ЛЕКЦИЯ 7

^См. лекцию 6 от 30 мая 1963 года (прим. 1).

<sup>2</sup> "Нравственность сама по себе образует систему, но нельзя сказать того же о блаженстве, если только оно не распределяется в точном соответствии с моральностью. Но такое соответствие возможно только в умопостигаемом мире при мудром творце и правителе. Разум вынужден или допустить такого творца вместе с жизнью в таком мире, который мы должны считать загробным, или же рассматривать моральные законы как пустые выдумки, так как необходимое последствие их, связываемое с ними тем же разумом, должно было бы отпасть без указанного выше допущения" (*Конт И. Критика чистого разума // Соч.:*

В 6 т. Т. 3. С. 666).

<sup>1</sup> По поводу этой формулировки см. подробнее лекцию 15 от 18 июля 1963 года (прим. 5).

\*Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 658.

<sup>1</sup> См. лекцию 5 от 28 мая 1963 года (прим. 11).

<sup>β</sup> Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 658.

<sup>γ</sup> Там же. С. 659.

<sup>9</sup> О данности нравственного закона см. второй раздел "Основ метафизики нравственности" (*Конт И. Соч.:* В 6 т. М., 1965. Т. 4 (1). С. 243).

<sup>9</sup> Декарт Р. Метафизические размышления (или Размышления о шерч вой философии).- Размышление 5: О сущности материальных вещей и снова о Боге, что он существует (*Декарт Р. Избр. произв. М., 1950. С. 381*).

<sup>10</sup> См. также формулировки категорического императива в "Основах метафизики нравственности" и в "Критике практического разума" (*Конт И. Соч.:* В 6 т. Т. 4 (1). С. 260, 270, 347).

"В "Негативной диалектике" Т. Адорно пишет: "В музыке раннего Бетховена неподражаемым образом нашла свое воплощение возможность того, что все может сделаться благим... Еще столь хрупкое примирение с субъективностью трансцендирует всегда подобное себе. Мгновения, в которые освобождаются частности, снова концентрируют частности другого, тем самым становясь предвосхищением бесконечного, таково утешение, исходящее со времени ранней буржуазии, вплоть до ee поздней эпохи" (*Adorno Th. Gesammelte Schriften. Bd. 6. 4. Aufl. 1990. S. 301*).

220

"Вильгельм Штурмфельс (1887—1967) после защиты диссертации "Право и этика в их взаимоотношении" (Гиссен, 1912) с 1921 по 1933 год преподавал в Академии труда (высшее учебное заведение для рабочих в рамках Франкфуртского университета); с 1932 года — профессор философии. Оставив в 1933 году преподавательскую деятельность, В. Штурмфельс вернулся к ней в 1946 году, работая до 1967 года в должности почетного, затем — экстраординарного профессора философии, социологии и образования взрослых.

"См.: *Шопенгауэр А. Конкурсное сочинение об основе морали. § 4. Об императивной форме кантовской этики // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 136—141.*

### ЛЕКЦИЯ 8

<sup>1</sup> *Adorno Th. Kants "K-ntik der reinen Vernunft" // Nachgelassene Schriften, Abt. IV. Bd. 4. 1995. S. 40, 55.*

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 280,

289—290, 484, 495.

<sup>3</sup> "Сознание *свободного* подчинения воли закону, связанного, однако, с неизбежным принуждением по отношению ко всем склонностям, но лишь со стороны собственного разума, и есть это уважение к закону. Закон, который требует этого уважения и внушает его, и есть, как это видно, моральный закон (ведь никакой другой закон не устраняет все склонности от непосредственного влияния их на волю). Объективно

-практический поступок, совершаемый согласно этому закону и исключающий все определяющие основания, которые исходят из склонностей, называется *долгом*, который ввиду этого исключения содержит в своем понятии практическое *принуждение*, то есть определение к поступкам, как бы *неохотно* они ни совершались. Чувство, возникающее из сознания этого принуждения, возможно не патологически, не как такое, какое возбуждается предметом чувств, а чисто практически, то есть в силу предшествующего (объективного) определения воли и причинности *разу-ма*"(Кант И. Критика практического разума // Соч.: В 6 т. Т. 4 (1). С. 406).

<sup>4</sup> См.: Фрейд З. Я и Оно // Избранное. London, 1969. С. 158,169—174.

<sup>5</sup> Ницше Ф. Веселая наука. Четвертая книга, 335: "*Да здравствует физика!*.. И не говори мне впредь о категорическом императиве, друг мой!.. Я поминаю при этом старого Канта, который в наказание за то, что *хитростью добился* "вещи-в-себе" — тоже очень смешная вещь — был добит категорическим императивом и с ним в сердце снова *приблудился*... к "Богу", "душе", "свободе" и "бессмертию"...— Как?! Ты любишь категорическим императивом в себе самом? Этой "твердостью" твоего так называемого морального суждения? Этой "безусловностью" чувства — "все должны судить здесь так, как я"? Удивляйся,

221

скорее, здесь своему *себялюбию!* И слепоте, ничтожности, невзыскательности твоего себялюбия!" (Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990 Т 1 С. 653—654).

"См. лекцию 6 от 30 мая 1963 года и прим. 4 к лекции 7.

"Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 658. Адорно прерывает цитату на словах "в одной цели *блаженствы!*" и т. д. Полностью эта фраза Канта звучит следующим образом: "Та например, в учении о благоразумии объединение всех целей, внушаемы?—нам нашими склонностями, в одной цели *блаженства* и согласование средств для достижения этой цели составляют всю задачу разума, | который поэтому может доставить только *прагматические* законы свободного поведения для достижения целей, данных нам чувственностью, и, следовательно, не может доставить [здесь] чистых законов, определяемых совершенно а priori" (там же).

"Там же.

"Там же.

"Там же.

<sup>11</sup> Т. Адорно имеет в виду кантовскую концепцию "моральной теологии", которая "имеет только имманентное применение, а именно дня выполнения нашего назначения здесь в мире: соотносываться с системой всех целей... (там же. С. 671); она вытекает из вопроса: "Если я делаю то, что должен, на что я могу надеяться?" (Там же. С. 662.)

"Дословно такая формулировка не встречается.

"Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 659.

"Там же.

"Там же.

"Там же. С. 659—660.

## ЛЕКЦИЯ 9

'По какой причине была отменена лекция от 25 июня 1963 года' неизвестно.

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 659—660...!

"Там же. С. 660.

)

4Там же.

<sup>5</sup> Адорно имеет в виду первый аргумент Канта в его попытке "сое- 3 динить воззрение на природу со свободой". (Там же. С. 418.) \*

'См.: Benjamin W. Ursprung des deutschen Trauerspiels // Gesammeltc Schriften. Bd. 1, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhauer, Frankfurt a. M., 1974, S. 215 f.

"Кант говорит о "мировом понятии" (conceptus cosmicus) как о фвюг софском воззрении, которое

должно указывать "на связь всякого знанв' с существенными целями человеческого разума" (Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 684—685). В сочинении "Ответ на вопрос: **что**

222

такое Просвещение?" Кант аналогичным образом определяет "*публичное* пользование собственным разумом", которое всегда должно быть свободным, и только оно может дать просвещение людям (Конт И. Соч.:

В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 29).

<sup>8</sup> Рассматривая человека, злого от природы. Кант пишет: "Но если такая склонность кроется в человеческой природе, то в человеке есть естественная склонность ко злу. И сама эта склонность морально зла, так как в конце концов ее все же надо искать в свободном произволе и, значит, она может быть вменена в вину. Это зло *изначально*, так как портит основание всех максим" (Конт И. Религия в пределах только разума // Тракаты и письма. М., 1980. С. 108). Этот кантовский пассаж Т. Адорно анализирует в "Негативной диалектике" (Gcsammelte Schriften. Bd. 6. 4. Aufl. 1990. S. 217 f., 529 f.).

"См.: Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 196. На это положение ссылается Хоркхаймер в своем изложении теоремы идентичности разума и самосохранения в книге "Диалектика Просвещения":

"Самосохранение есть конститутивный принцип науки, душа таблицы категорий, даже если она выводится идеалистически, как у Канта. Само Я, синтетическое единство апперцепции, инстанция, которую Кант называет высшим пунктом, к которому должна быть прикреплена вся логика, есть поистине результат, равно как и условие материального существования" (Adorno Th. Gesammelte Schriften. Bd. 3. 2. Aufl. 1984. S. 106). См. там же его размышления о Гоббсе и о Спинозе (S. 105).

"В "Основах метафизики нравственности" Кант говорит следующее: "Сохранить же свою жизнь есть долг, и, кроме того, каждый имеет к этому еще и непосредственную склонность. Но отсюда не следует, что трусливая подчас заботливость, которую проявляют большинство людей о своей жизни, имеет внутреннюю ценность, а ее максима — моральное достоинство" (Конт И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4 (1). С. 233).

"См. выше лекцию 1 от 7 мая 1963 года (с. 12—14).

"Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Соч.: М., 1959. Т. 4. С. 317.

" Valeri P. Rapport sur les prix de vertu (1934).

<sup>14</sup> В произведении "Утренняя заря" (Кн. 1, разд. 9: "Понятие моральности морали") Ф. Ницше пишет: "Если сравнить с образом жизни всего тысячелетнего человечества, мы, нынешние люди, живем в безнравственное время: сила морали поразительно ослабела, а чувство моральности настолько утончилось и поднялось в высоту, что его можно назвать не иначе как улетучившимся (...) Моральность есть не что иное, как (или не более чем) следование нравам, каковы бы они ни были; но нравы расцениваются как унаследованные, традиционные. Там, где отсутствует обычай, нет моральности; и чем в меньшей мере жизнь определяется обычаями, тем уже круг морального. Свободный человек не обладает моралью, поскольку во всем он зависит от себя, а не от обычаев..." (Nitzsche F. Samtliche Werke. Bd. 3. 1988. S. 21 f).

223

## ЛЕКЦИЯ 10

<sup>1</sup> В сохранившейся магнитофонной записи этой лекции в самом нач есть пропуск. Однако рукописные тезисы, сделанные Адорно к этой лекции показывают, что он собирался начать свою лекцию с темы, кого;

посвящена и первая из сохранившихся фраз. Адорно записал: "Парада) ность опыта практической свободы как некой естественной причины. Да парадоксальность отмечает сам К[ант]: "таким образом, проблема о < ся", то есть это означает, что дуализм, равно как и его снятие, один; неудовлетворительны и невозможны". Насколько можно предполагать! обычный краткий обзор предыдущей лекции в этой лекции отсутствовал!

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 660. Т | <sup>3</sup>Гельб Адемар (1887—1936) в 1924 году стал профессором психологического факультета Франкфуртского университета и директором Психологического института. В 1931 году он получает место профессора философии (специальность: философия).

ализация — философские проблемы психологии) в университете Галдв;| которое в 1934 году после прихода нацистов к власти было сокращений. -

•^См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 19ИИ Т. 1. С. 468.

Д|

<sup>5</sup> См. критику в "Негативной диалектике" Адорно четвертой квягЦ сочинения Шопенгауэра "Мир как воля и представление" и его свав» с Кантом и немецким идеализмом вообще: "Рассматривая разум в качестве единственной движущей силы практики, Кант целиком остается в рамках · сухого теоретизирования, и поэтому в качестве единственно возможного для него средства против засилья теории он и выдумывает свою идею примата практического разума. На это работает вся его философия морали" (Gcsammelte Schriften. Bd. 6. 4. Aufl. 1990. S. 228). И даярв "Все, что говорили об этом [о понятии воли] великие философы-рационалисты, Кант отвергает, даже не рассматривая серьезав их мнения. В этом смысле Шопенгауэр в четвертой книге свмй— сочинения "Мир как воля и представление" с полным правом может называть себя кантианцем. В том, что без воли нет и сознания, все идеалисты на редкость единодушны — словно бы воля это и есть не что иное, как сознание... Генетически разум развился ве просто из животной энергии путем ее дифференциации. Без ведения, про» являющегося в произвольности самого акта мышления и служащего единственным основанием отличия разума от чисто пассивных, "I» цептивных" моментов субъекта, никакого мышления, строго говоря, не было бы вообще. Идеализм же полагает, что дело обстоит so. раз наоборот; именно поэтому (за все следует расплата!) он и и& может ничего сказать об отличительных особенностях мышления, хост постоянно ходит вокруг истины" (Ibid. S. 229 f).

•Ср.: Heidegger M. Scin und Zdt, 15. AuH., Tübingen, 1979 (§ 52, **53**)» Хайдеггер различает подлинную заботу от "оков усталой бездеятельной мысли о смерти" (§ 258), "бытие к смерти как бытие к возможности" **от**

224

"размышления о смерти", которое ослабляет этот характер возможности (ср. § 261). Понимать означает не "разглядывать смысл, а выявлять возможности смысла, которые раскрываются в проекте", в структуре "опережения в смерти" (ср. § 263).

<sup>7</sup> См. в "Жаргоне аутентичности" критику Адорно связи подлинности и субъективности у Хайдеггера: "От созерцающего субъекта отличают субъект как нечто созерцаемое, что на самом деле означает нашу позицию, наше отношение к смерти. Подобное смещение акцентов лишает субъекта моментов свободы и спонтанности; субъект застывает, подобно хайдеггеровским "обнаружениям", превращаясь в один из атрибутов субстанции "здесь-бытие" (Gesammelte Schriften. Bd. 6. 4. Aufl. 1990. S. 497 f). Сомнительное присоединение Хайдеггера к идеализму проявляет себя, по мнению Адорно, в следующем: "То, что в феноменологии Гегеля являлось необходимым моментом в опыте сознания... для Хайдеггера становится анафемой, потому что опыт сознания заключается, по его мнению, в самом сознании; при этом идентичность, это пустотелое ядро той же самой гегелевской самости, занимает у него место идеала" (Ibid. S. 494).

<sup>8</sup>Troeltsch E. Der Historismus und seine Probleme // Gesammelte Schriften. Bd. 3. Tübingen, 1922.

"Cohen H. Kants Begründung der Ethik. Nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte, Zweite verbesserte und erweiterte Aufl., Berlin, 1910 (Erste Aufl., 1877). **Уже** Коген определяет "содержание формального нравственного закона" как данность, имеющую место "в сообществе автономных существей" (S. 227); во введении к четвертой части своей книги он, исходя из "учения о праве", характеризует "реальность нравственного" как существующую "в историческом опыте" (S. 373—380). См. также S. 381-^54.

<sup>10</sup> Дословно эта фраза в сочинениях Канта не встречается. Возможно, Адорно имеет в виду один пассаж из "Антропологии", в котором говорится о функциях граций: "Пуризм циника и умерщвление плоти отшельником, ничего не дающие для общественного блага, — это искаженные формы добродетели и не привлекательны для все; позабытые грациями, они не могут притязать на гуманность" (Конт И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 530).

<sup>11</sup> Ebbinghaus J. Deutung und MiBdeutung des kategorischen Imperavus // Gesammelte Aufsätze. Vorträge und Reden, Darmstadt, 1968, S. 80—96.

ЛЕКЦИЯ 11

'В лекции Адорно от 18 декабря 1956 года говорится: "О Платоне. У Сократа разум стал

единственной инстанцией правильного поведения. В качестве средства для доказательства этого Сократ использовал анализ понятий. У Платона этот сократовский метод превратился в прин-

225

цип в строгом смысле слова. В ранних диалогах методика Платона состоит в том, что он анализирует понятия и с помощью этого анализа понятий определяет разум в качестве единственной инстанции добродетели..." Это означает следующее: "Нет никакого учения об отдельных добродетелях, которое бы противоречило общему понятию добродетели. Все добродетели понимаются исключительно в их связи с центром моральной сферы как таковой, то есть с логосом. Платон ясно дает понять, что центральный мотив сократовского интеллектуализма — отождествление добродетели со знанием — превращается у него в основную критическую инстанцию..." Вообще, в своем представлении о тех элементах мышления Сократа, которые впоследствии не вошли в философию Платона, Адорно ориентируется на "Воспоминания о Сократе" Ксенофонта.

<sup>2</sup> Собственную характеристику Фихте своего отношения к философии Канта во втором введении в "Наукоучение" см.: Werke, Bd. 1, Abt. 1: Zur theoretischen Philosophie. S. 468—471.

<sup>3</sup> Cp.: Adorno Г.А. Gesammelte Schriften, Bd. 6. 4. Aufl. 1990.S. 227.

<sup>4</sup> Сначала Адорно начал это предложение так: "В дальнейшем, чтобы правильно понимать эту теорему Канта, вы должны также иметь в виду, что кантовское понятие разума..." — но затем, не закончив, зачеркнул и исправил на новый вариант.

<sup>5</sup> См.: Конт И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 666, где Кант ориентируется на различие Лейбницем "царства милосердия" и "царства природы".

<sup>6</sup> Слово "формой" в сохранившихся материалах утрачено и восстановлено по смыслу.

<sup>7</sup> В первом издании "Критики чистого разума" говорится: "Но так как всякое явление содержит в себе нечто многообразное, стало быть, различные восприятия встречаются в душе рассеянно и разрозненно, то необходимо соединение их, которого нет у них в самом чувстве. Следовательно, в нас есть деятельная способность синтеза этого многообразного, которую мы называем воображением; его деятельность, направленную непосредственно на восприятия, я называю схватыванием (Apprehension) (Конт И. Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 713). Напротив, во втором издании способность "первоначального синтетического единства апперцепции" как сознания того, "что я есть", сильнее соединена с категориальным порядком рассудка, "вся способность которого состоит в мышлении, то есть в действии, которым синтез многообразного, данного ему в созерцании со стороны, приводит к единству апперцепции, так как этот рассудок сам по себе ничего не *познает*, а только связывает и располагает материал для познания, а именно созерцание, которое должно быть дано ему через объект" (там же. С. 200).

В лекции от 19 декабря 1956 года Адорно говорил о том, что выдающимся исключением из этой системы являлся Сократ: "Решающим для Сократа был поворот к индивиду, который нашел выражение

226

в целом ряде фактов, прежде всего в отказе от натурфилософских размышлений, от натурфилософской спекуляции, основанных, по мнению Сократа, на неточности и противоречивости высказываний о природе".

<sup>9</sup> Ueberwäg F. Grundriss der Geschichte der Philosophie, TI. 1. Die Philosophie des Altertums, hrsg. von Kari Praechter, Berlin, 1926, S. 476 f.

<sup>10</sup> Adorno Th. Philosophische Terminologie, hrsg. von Rudolf zur Lippe, Bd. I, Frankfurt a. M., 1973, S. 58—60.

<sup>11</sup> Lukacs G. Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien fiber marxistische Dialektik, Berlin, 1923, S. 137 f., Neuausgabe: Darmstadt, Neuwied, 1970, S. 229 f.

<sup>12</sup> В упоминавшейся лекции от 18 декабря 1956 года Адорно пишет о Сократе следующее: "Величие сократовской теории о том, что мораль основана на разуме, заключается в том, что Сократ в противоположность всем позднейшим мыслителям не побоялся достать кота из мешка, то есть до конца проследить, куда в действительности ведет обоснование нравственного поведения принципами разума. Именно единство начал разума и нравственности, окончательно разделенных впоследствии, и является тем, что кажется нам в учении Сократа чуждым. Это разделение в течение тысячелетий внедрилось в нас так глубоко, что всякий человек, слышащий об учении Сократа, сразу **же** размышляет приблизительно так, что его-то бабушка была хотя и необразованная, но добрая. Данный механизм сознания был заклеен Сократом как ошибочный, и из его критики вырастает критическая



тенденция в отношении всей позднейшей морали. Ведь бессознательного блага не бывает..."

"Из философской оды Шиллера "К радости" (1785). Цитируя Шиллера, Адорно заменил "дерзкий" на "резкий".

<sup>14</sup> *Аристотель*. Никомахова этика III, 1—4, 1109b—1112a. Влекциот 10 января 1957 года Адорно комментирует этот пассаж Аристотеля следующим образом: "Решающее отличие Аристотеля от Платона состоит в том, что Аристотель впервые определил два новых, связанных с понятием разума как упорядочивающего принципа, качества (окончательно порвав тем самым с сократизмом платоновской философии морали). Во-первых, он определил разум через понятие свободы: правильная, осмысленная жизнь возможна лишь постольку, поскольку мы свободны, поскольку, живя в обществе, мы располагаем возможностью осуществлять то, что мы правильно познали. Аристотель заходит в развитии этой идеи очень далеко, предвосхищая кантовское разделение между умопостижимым и эмпирическим характером. Так, он говорит о том, что наша свобода может быть ограничена не только рабством и т. п., но и нашим внутренним расположением, нашими привычками, нашим характером, выступающим по отношению к разуму как нечто гетерономное и побуждающим нас действовать вопреки разуму. Подобный характер есть такое же ограничение свободы, как и ее политические ограничения. Все эти кажущиеся эмпирическими ограничения представления о разуме как о принципе господства подготови-

227

ли то, что стало в позднейшей философии морали решающим. Во-вторых, то же самое можно сказать и в отношении понятия воли:

воля — это то, что должно посредовать между правильным познанием и изменением реальности. Правильное познание и правильная деятельность не тождественны друг другу. Чтобы их связать, "необходима своеобразная сфера воли".

#### ЛЕКЦИЯ 12 (КОНСПЕКТ)

<sup>1</sup> Магнитофонная запись этой лекции не сохранилась. Данный конспект был сделан Хилмаром Тиллаком во время чтения лекции (или, скорее, некоторое время спустя). Он воспроизводит все основные моменты лекции и соответствует главным положениям рукописных тезисов, сделанных самим Адорно при подготовке к лекции.

Заметки, относящиеся к Канту, содержат ссылки прежде всего на его "Основы метафизики нравственности". Вот тезисы Адорно: "К тому, что абсолютное беззаконие фактически есть несвобода. *Bellum omnium contra omnes*. Изнутри — это крайний пример наркомании.

Злоупотребление. Роль права.

Напротив, в идее закона всегда содержится потенциал, направленный против свободы, на ее ограничение, в котором она исчезает. Постоянно висит на волоске. Гениальная формулировка Канта об ограничении свободы лишь постольку, поскольку она угрожает свободе другого. В этом функциональная связь общества.

К "Основам".

Выход из так называемого естественного сознания, то есть моральных созерцаний, какими они даны сейчас. В этом истинное. Этику невозможно обнаружить. Даже сегодня она распространяется лишь как критика узакониваемого. Этика всегда больна тем, что она ждет от другого того, чего не требует от себя. Все это через абстракцию к форме категорического императива, при этом процесс предполагает основание,

Первая дефиниция. Кант. S. 26.

Рациональное. Объяснение максимы: переход от индивида к субъекту. Затем в "Критике чистого разума": то, что нравственный закон не "выводим" так же, как основоположения теоретического разума".

9. VII.

<sup>2</sup> *Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, S.176—178.

<sup>3</sup> *Кант И. Основы метафизики нравственности* // Соч.: В 6 т. Т. 4 (1). С. 271—291.

^дес Адорно обращается к своей лекции от 22 января 1957 года: "Что касается "Основ метафизики нравственности", то представляется, что Кант исходит здесь в известной степени (у Гегеля это потом стало правилом) прежде всего из "естественного" сознания,

228

из фактических моральных воззрений, которые мне просто даны, и лишь затем, путем абстрагирования, используя метод критического анализа этих моральных воззрений, приходит к категорическому императиву, к чистой формулировке нравственного закона".

<sup>5</sup> *Аристотель*. Никомахова этика. V, 14, 1137 a — 1138 a.

<sup>6</sup> *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 238.

<sup>7</sup> См. лекцию 7 (прим. 10).

<sup>8</sup> В "Пролегоменах ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука" (§ 36) говорится: "Действительно, мы знаем природу только как совокупность явлений, то есть представлений в нас, поэтому мы можем извлечь закон связи этих явлений только из основоположений об их связи в нас, то есть из условий такого необходимого соединения в сознании, которое составляет возможность опыта" (*Конт И.* Соч.:

В 6 т. Т. 4 (1). С. 139).

"В лекции от 22 января 1957 года Адорно разъясняет этот момент следующим образом: "В одном важном месте своей "Критики практического разума" Кант приходит к открытию того, что дедукция нравственного закона, аналогичная дедукции категорий из единства самосознания или дедукции принципов чистого разума из его синтетического единства, совершенно невозможна. Категорический императив нельзя выводить точно таким же образом, как и различные принципы разума, которые, согласно Канту, лежат в основе математизированных естественных наук, выводятся из категорий и высшей инстанцией для которых является единство самосознания. Заключение определенным образом сводится к факту нравственного закона".

### ЛЕКЦИЯ 13

<sup>1</sup> *Simmel G.* Hauptprobleme der Philosophie. Berlin, New York, 1989 (1. Aufl., 1910), S. 29.

<sup>2</sup> См. лекцию 12 (прим. 6).

<sup>3</sup> *Кант И.* Критика практического разума // Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 381. Цитата воспроизводится не совсем точно из-за разрыва между началом и концом фразы, поскольку Адорно сосредоточился на грамматическом воспроизведении мысли, заключенной в скобках.

<sup>4</sup> См. лекцию 1 от 7 мая 1963 года (прим. 14).

<sup>5</sup> *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4 (1). С. 235.

<sup>6</sup> *Платон*. Федон. 76d—77a.

<sup>7</sup> *Конт И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4 (1). С. 228.

<sup>8</sup> *Adorno Th.* Gesammelte Schriften. Bd. 3. 2. Aufl. 1984. S. 100—140 (особенно S. 135).

229

<sup>9</sup> *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4 (1). С. 236.

<sup>10</sup> Там же. С. 237. <sup>11</sup> См. лекцию 6 от 30 мая 1963 года (прим. 17).

### ЛЕКЦИЯ 14

<sup>1</sup> Первые слова лекции не сохранились, так как начало магнитофонной записи утрачено. Однако ясно, что Адорно начал с непосредственного обращения к затронутым в предыдущей лекции проблемам. В рукописных тезисах, подготовленных им к этой лекции, он начинает с идеи подавления инстинктов: "16.VII.63. Дополнения (в основе всего лежит идея подавления инстинктов: компенсация in the long run [в конце концов (англ.). — Пер.]. Мотив экономии: образование капитала). Содержащаяся в нем ложь: психологически, как и в рамках всего общества, полной компенсации никогда не бывает".

<sup>2</sup> См. заметку Адорно "По эту сторону принципа удовольствия" // *Minima Moralia* (Gesammelte Schriften. Bd. 4, 1980. S. 65—67).

<sup>3</sup> *Кант И.* Критика способности суждения // Соч.: В 6 т. Т. 5. С. 400. <sup>4</sup> *Спиноза Б.* Этика. Ч. 4. Теорема 20.

Буквально у Спинозы читаем;

"suum esse conservare".

<sup>5</sup> *Кант И.* Метафизика нравов // Соч.: В 6 т. Т. 4 (2). С. 366—387.

<sup>6</sup> *Конт И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 228, 254.

<sup>7</sup> Адорно критикует здесь прежде всего теоретико-пессимистическое истолкование "неудовлетворенности культурой", реконструируемой Фрейдом на основе исследования навязчивых неврозов и "психопатологии обыденной жизни". В противоположность этому, в сочинениях Фрейда по технике лечения неврозов представлено совершенно иное, диалектическое понимание: ликвидация последствий подавления инстинктов понимается как бесконечная задача психоаналитической работы (см.: *Freud S.* Erinnerung, Wiederholen und Durcharbeiten; Die endliche und die unendliche Analyse // Studienausgabe, Ergänzungsband, S. 205—215, 351—392).

∴

<sup>8</sup> См. гл. 46 "О ничтожности и страданиях жизни" "Дополнений\*"; Шопенгауэра к своему сочинению "Мир как воля и представление" (Со'»»' Т. 2. М., 1999. С. 567—579); см. также у Хоркхаймера в работе "Шопенгауэр и общество": "Философия предъявляет обществу счет, и если баланс оказывается негативным, то последнее слово остается за святым. Кто больше связан с миром, с того больше и спрашивают. Таким образом, разочарование в реформах и революциях не ведет у Шопенгауэра к прославлению существующего порядка" (*Horkheimer M. Gesammelte Schriften. Bd. 7. Vorträge und Aufzeichnungen 1949—1973, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M., 1985, S. 48*).

230

"См. лекцию 12 от 9 июля 1963 года (с. 140).

<sup>10</sup> В пьесе Брехта "Добрый человек из Сезуана" "добрый человек" Шен Цзе, подчиняясь апории "быть добрым и тем не менее жить", одновременно предстает и как "злой человек" Шуи Цзя. В стихотворении "Маска зла" говорится следующее: "На моей стене висит вырезанная из дерева / и покрытая золотым лаком японская маска злого демона. / И я чувствую, как по набухшим жилам на ее лбу / течет зло". Ср. с похожим мотивом в пьесе "Добрый человек из Сезуана".

#### ЛЕКЦИЯ 15

'Фраза "абсолютно независимым от человеческого счастья" восстановлена по смыслу. Транскрипция магнитофонной записи данной лекции констатирует в этом месте цезуру и сопровождается замечанием "Непонятно!".

<sup>2</sup> Ср.: Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 2. С. 137.

<sup>3</sup> "Сочувствие, далекое от того, чтобы послужить добру страждущего, скорее способствует удовлетворению собственного эгоизма... Только если сочувствующий в своем сочувствии относится к страждущему таким образом, что он в самом строгом смысле слова постигает, что речь идет о его собственном деле... только в этом случае его сочувствие обретает значимость..." (*Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 211—212*).

<sup>4</sup> Ср. в "Критике чистого разума", в примечании к § 16 главы "Дедукции чистых рассудочных понятий", следующий текст: "Таким образом, синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок" (*Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 193*).

'К аналогичному выводу Адорно приходит и в своей неизданной лекции от 22 января 1957 года. Готовясь к лекциям 1963 года, Адорно дает к этому предложению такое примечание: "Бог возникает липы» как гарант вытекающего из чистого разума нравственного закона, то есть является принципом, на котором утверждается этот нравственный закон". Затем он дописывает от руки на полях рукописи: "Это означает, что без Бога и бессмертия души мир стал бы адом. А этого, думает Кант, быть не должно. Это определение мира как негативное™ глубоко взаимосвязано с отказом от эмпирии. В мире царствует зло. Долг гарантирует нам счастье".

"*Natorp P. Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus us. Leipzig, 1903. S. 191 f.*

231

"См. в Приложении к *первому* изданию сочинения Шопенгауэра "Мир как воля и представление" работу "Критика кантовской философии" (Bd. 1/2, S. 638). (См.: *Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. М., 1993.*)

<sup>5</sup> *Стл.: Платон. "Федон"; 82 е, где тело названо "темницей души".*

"См. письмо Генриха фон Клейста к Вильгельмине фон Центе от 22 марта 1801 года: "Недавно я познакомился с так называемой новой кантовской философией, и мне нужно сейчас **же** сообщить тебе несколько мыслей из нее, не боясь того, что они в состоянии тебя так сильно и болезненно потрясти, как меня... Если бы у людей вместо глаз были зеленые стаканы, то они бы пришли к выводу, что предметы, которые они видят, — *зеленые* и никогда бы не смогли решить, видят ли их глаза предметы такими, каковы они есть на самом деле, или же что к предметам нечто добавлено, что относится не к ним, а к глазу... Так **же** и с рассудком. Мы не в состоянии определить: то, что мы называем истиной, в самом деле истина или она такова, каковой нам представляется, не перестает ли существовать последнее из истинного, что мы накапливаем здесь, после смерти и потому напрасны усилия сохранить богатства, которые последовали бы за нами в могилу" (*Kleist. Gesamtausgabe; Bd. 6. Briefe 1793—1804, hrsg. von Helmut Sembdncr, München, 1964. S. 163*).

<sup>10</sup> *Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Соч.: В 6 т. Т. 6. С. 27.*

<sup>11</sup> *Morgenstern Ch. Der Mond // Samtliche Galgenlieder, München, 1992. S. 74.*

#### ЛЕКЦИЯ 16

. 'Специально об отношении определяющей и рефлектирующей способности суждения см. четвертую главу введения в "Критику способности суждения", которая называется "О способности суждения как a priori" законодательствующей способности" (*Кант И. Критика способности суждения // Соч.: В 6 т. Т. 5. С. 177*).

<sup>2</sup> Адорно приводит слова из второго акта "Привидений" Ибсена. <sup>3</sup> См. введение Шлентера к пьесам Ибсена "Привидения", "Враг народа" и "Дикая утка": "Поскольку фру Алвинг [в "Привидениях"] несвоевременно отдает должное правде, она становится трагической героиней, а "враг народа", наоборот, трагикомическим героем, так **как** он придерживается правды; там отсутствие правды, здесь ее наличие' играют роковую роль; сравнение обеих драм порождает противоречие. Это противоречие, взятое доктринально, становится предметом следую» щей — появившейся в 1884 году — драмы "Дикая утка"; решение, предлагаемое этой драмой, — в неразрешимости данного противоречия" (*Ibsen H. Samuiche Werke in deutscher Sprache, Bd. 7. S. XXXI*).

+06 этом мотиве см. в начале и финале пьесы; см. также ниже в этой лекции Адорно.

<sup>5</sup> См. лекцию 1 от 7 мая 1963 года (прим. 3).

<sup>6</sup> В данном месте было исправлено фонетическое искажение текста. "*Pelzer R. Studien über Hegels ethische Theoreme // Archiv für Philosophie, Bd. 13, H. 1—2 (Dezember 1964), S. 3—49.*

#### ЛЕКЦИЯ 17

<sup>1</sup> См. лекцию 1 от 7 мая 1963 года (прим. 4).

<sup>2</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit, Zweiter Abschnitt, Kapitel, II. S. 267—301.* Критику Адорно см.: *Adorno Th. W. Jargon der Eigentlichkeit // Gesammelte Schriften, Bd. 6. 4. Aufl. 1990. S. 519 f.*

<sup>3</sup> *Cil. .: Sexualtabu und Recht heute // Gesammelte Schriften. Bd. 10(2). S. 533—554.*

"См. статью в журнале "Шпигель" от 19 июня 1963 года (Nr. 25) о скандале с английским министром Профюмо и отклики читателей, опубликованные в Nr. 28.

<sup>5</sup> *Telemann, Richtfest // Der Spiegel, 24. Juli 1963, 17. Jg., Nr. 30, S. 66.*

<sup>6</sup> *Habermas J. Vom sozialen Wandel akademischer Bildung // Merkur, 17. Jg., H. 5 (Mai 1963), S. 413—427.*

"Источник не определен.

<sup>8</sup> Адорно использует понятие Вальтера Беньямина: *Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt // Gesammelte Schriften, Bd. II (1), 1977, S. 199 f.*

"Zeitschrift für Sozialforschung, 1936, 5. S. 161—234. Опубликовано также: *Horkheimer M. Gesammelte Schriften, Bd. 4. Schriften 1936—1941, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt a. M., 1988, S. 9—88.*

<sup>10</sup> *Niцше Ф. Так говорил Заратустра // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 12.*

<sup>11</sup> *Hegel. Werke, Bd. 1. Prime Schriften, S. 239—241.*

"См. прежде всего раздел "Диалектика против воли" в главе 1 книги Адорно "Метакритика теории познания" (*Gesammelte Schriften, Bd. 5. 3. Aufl. 1990. S. 56 f.*).

<sup>13</sup> *Mitscherlich A. Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialphilosophie. München, 1963, Kapitel IV: "Von der Hinfalligkeit der Moralen", S. 115—137.*

Примечания подготовлены немецким редактором. Для удобства читателей в них внесены некоторые изменения: цитаты и отсылки, там, где это возможно, даются по источникам, изданным в переводе на русский язык.

#### УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Адлер Альфред — 93 Адорно Теодор В. — 203—233 Александр Македонский (Александр Великий) — 136

Аристипп — 159 Аристотель — 50, 136, 141, 146,

155, 168, 204. 213, 227, 229 Арндт Ханс Вернер — 219

Байснер Фридрих — 209

Бём Франц — 208

Беньямин Вальтер — 222, 233

Бетховен Людвиг ван — 87,

172, 220

Боккаччо Джованни — 177 Борджиа Чезаре — 198 Борст Отто — 208 Брехт Бертольд — 162—164, 231 Бэкон

Фрэнсис — 71, 72, 155 Бюхнер Георг — 18, 20, 209

Валери Поль — 112, 225 Веблен Торстейн — 24 Вергилий Марон Публий — 211 Вильгельм П Гогенцоллерн — 198

Вольф Христиан — 32, 58, 75, 76, 84, 2/9

Гегель Георг Вильгельм Фридрих — 11, 17, 22, 23, 44, 47, 55, 56, 70, 73, 95, 103, 111, 121, 135, 140, 166, 170, 176, 187—

190, 196, 197,

200, 2/0, 213—216. 223, 225.

228, 233

Гельб Адемар — 117, 224 Гёльдерлин Фридрих — 14, 67,

209. 218. 2/9

Гёте Иоганн Вольфганг фон — 2/9 Гитлер (Шикльгрубер) Адольф

— 209

Гоббс Томас — 106, 139, 223 Гок Карл — 209 Гомер — 177

Готхельф Иеремия — 133 Гроддек Вольфрам — 209

Декарт Рене — 56, 83, 85, 86,

155, 220  
*Дильтей* Вильгельм — 120 *Дюркгейм* Эмиль — 24, 2/0

*Зембднер* Гельмут — 232 *Зикинген* Франц фон — 188 *Зиммель* Георг — 17, 144, 229

*Ибсен* Генрик — 181—186, 232

*Конт* Иммануил — 5—7, 10, 11, 15, | 19, 25, 27—29, 32—112, 114—143, 145—180, 185—201, 204, 206, 207, 210—232  
*Кассирер* Эрнст — 57, 216  
*Кафка* Франц — 86  
*Келер* Кристина — 195  
234

*Кемпски* Юрген фон — 189  
*Кёниг* Рене — 207  
*Клейст* Генрих фон — 172, 232  
*Коген* Герман — 122, 216, 225  
*Корнелиус* Ханс — 36, 2/2  
*Краус* Карл — 201  
*Ксенофонт* — 226  
*Кьеркегор* Серен — 121, 169, 231

*Ларошфуко* Франсуа дс — 21 *Лейбниц* Гофрид Вильгельм — 32,  
58, 75, 84, 97, 226 *Ленин* (Ульянов) Владимир Ильич  
—8  
*Липпе* Рудольф цур — 227 *Лукач* Георг (Дьёрдь) — 133, 227 *Лют* Пауль — 211

*Манн* Голо — 7, 207, 205 *Манн* Томас (автор романа "Будденброки") — 153 *Маркс* Карл — 174 *Мичерлих* Александр — 201, 205,  
233  
*Монтень* Мишель де — 21 *Моргенштерн* Кристиан — 177,  
232

*Наторп* Пауль — 171, 231 *Ницше* Фридрих — 5, 14, 18, 20, 22, 30, 94, 112, 123, 155, 184, 191, 195—201, 204, 206,  
209—211, 2/9, 221—223, 233 *Ньютон* Исаак — 216

*Панетий Родосский* — 132 *Пельцер* Роланд — 189, 233 *Платон* — 22, 115, 126, 130, 134,  
141, 147, 148, 169, 171, 204,  
225—227, 229, 230, 232 *Прехтер* Карл — 227  
*Профьюмо* Джон Деннис — 233 *Пруст* Марсель — 148

*Ричарде* Анджела — 205 *Руссо* Жан Жак — 20, 69, 131, 175, 2/0

*Сад* Донасьен Альфонс Франсуа (автор сочинения "Жюльетта, или  
Процветание порока")—136, 149 *Самнер* Уильям Грэхем — 24, 2/0 *Сартр* Жан Поль — 202 *Саттлер* (Заттлер)  
Дитрих Эбер-  
хард — 209 *Сократ* — 126, 134, 201, 204, 206,  
210, 225—227 *Спиноза* Бенедикт (Барух) — 43,  
106, 137, 156, 157, 223—230 *Стрейчи* Джеймс — 205 *Стриндберг* Юхан Август — 195

*Тацит* Корнелий — 177 *Телеман* (псевд.) — 233 *Тидеман* Рольф — 222 *Тиллак* Хилмар — 225 *Трельч*  
Эрнст — 120, 225

*Убервег* Фридрих — 227

*Фихте* Иоганн Готлиб — 7, 9, 15,

20, 43, 44, 56, 67, 70, 81, 108, 109,  
127, 128, 131, 150, 169, 207—2/0,  
216, 226  
Фишер Фридрих Теодор — 205 *Фома Аквинский* — 84 *Фрейд* Зигмунд — 93, 94, 109,  
156—158, 205,22/,230

*Хабермас* Юрген — 195, 233 *Хайдеггер* Мартин — 119, 120, 194, 2/0, 224, 225, 233  
235

*Хебель* Иоганн Петер — 133 *Хоркхаймер* Макс — 31, 199, 204, 206, 211, 218. 223, 230, 233  
*Ценге* Вильгельмина фон — 232 *Чосер* Джеффри — 177

*Шваб* Густав — 209 *Швеппенхойзер* Герман — 211, 222 *Шелер* Макс — 5, 6, 22,23,138,207,  
**270, 225**

*Шиллер* Фридрих —123,135,270,227 *Шлабрендорф* Фабиан фон — 209 *Шлетпер* Пауль — 184, 252 *Шмид* Ноэрт  
Гунцелин — 277, 230

*Шмидт* Альфред — 204, 233 *Шопенгауэр* Артур — 60, 75, 88,  
118, 119, 121, 158, 165, 171, 198,  
276, 227, 224. 230, 232 *Штейнталь* Гейман — 23, 270 *Штурмфельс* Вильгельм — 88,  
279, 227 *Шумахер* Иоахим — 274

*Эббингаус* (Эббинхауз) Юлиус  
— 125, 225

*Эйнштейн* Альберт — 57, 276 *Эпикур* — 159, 275

*Юм* Дэвид — 59, 122, 177, 276 *Юнг* Карл Густав — 93

## СОДЕРЖАНИЕ

### Лекция 1

Философия морали как теоретическая дисциплина 5 — К понятию "практика" 7 — Теория как сопротивление и "проверка реальностью" 8 — Против практицизма 9 — Наивность и рефлексия 9 — О напряженных отношениях между теорией и практикой 70 — Спонтанность и сопротивление 77 — Иррациональное как момент 72 — Против моральности частных 14 — Этика как совесть совести; о полной несовместимости морали с опытом 75

### Лекция 2

"Неудобство морали" 77 — К проблеме этоса и личности 18  
— Нравственное не определено природой 20 — Мораль и кризис общества 22 — Социология репрессивного характера 23  
— Общее и особенное 24 — План лекций 26 — Основополагающие тексты 28

### Лекция 3

Методы ad homines 29 — Лекции: поиск критической модели 30  
— Двойственный характер разума у Канта: теория и практика, теория познания и метафизика 32 — Проблема свободы 35  
— К учению об антиномиях 36 — Диалектика 37 — "Скептический метод", его отличие от скептицизма 38

### Лекция 4

Характер учения об антиномиях 40 — Причинность и свобода; спонтанность 41 — Тезис третьей антиномии 43 — Доказательство тезиса 44 — Мотив свободной причинности 47 — Антитезис 49

### Лекция 5

Принцип причинности и необходимость учения об антиномиях 52 — Диалектика у Канта и у Гегеля 54 — Проблема первой философии; первоначало как момент 55 — Причинность, закон и свобода 57 — Формальность понятия причинности 58 — Свобода как данность 67 — Обобщение: свободная

причинность 63  
237

*Лекция 6* 65 Двойственный характер кантовской философии; единое и многое 65 — Еще раз: теория и практика 68 — К "Трансцендентальному учению о методе": 1. Природа разума 69 — 2. Спекуляция 70 — 3. Господство над природой и свобода 71 — 4. Разочарование в метафизическом вопросе 73 — 5. Разгадка философского безразличия 74 — 6. Идея Бога и право критики 75 — 7. Приоритет практики 76

*Лекция 7* 77 Теория и практика в "Трансцендентальном учении о методе" 77  
— Форма и содержание в практической философии 79 — Практика как исключение опыта; свобода как разум 80 — Первое и второе; данность нравственного закона 83 — Решаемость общественных противоречий; буржуазный оптимизм 86  
— О возможности опыта в отношении нравственного закона 87

*Лекция 8* an Индифферентность a priori и опыта 89 — Необходимость и всеобщность; "данность второй степени" 90 — Принудительный характер эмпирически данной морали 92 — Психоаналитическое внушение 93 — Этика убеждения 94 — Возврат к телеологическим размышлениям; момент гетерономии 97

*Лекция 9*  
Законы свободы IOI — Принцип истолкования; "снятие интенции" 104 — Двойственный характер природы 105  
— Кантовский "обрыв" рассуждения; защита и приятие гетерономии 108 — Момент абсурда 110 — Историческая диалектика морального; "старение добродетели" 777

*Лекция 10* на | Невыносимый дуализм закона и свободы; протестантская традиция 114 — Опыт духа и природы против господства над ними 116 — Экскурс о методе: буквальная интерпретация против истории духа 120 — Кант: философия морали par excellence 727 — Формализм и ригоризм 723

*Лекция 11* ng I Рациональное основание морали; против "образования сердца" 726 — Принц Гамлет 128 — Момент неидентичного; необходимость третьего 729 — Разум как практика 730 — Ограниченный характер кантовской этики; буржуазные идеалы и чиновничьи добродетели 732 — Двойственность непосредственного блага 134 — Автономия и гетерономия 735

101  
238

*Лекция 12*  
Самоопределение 138 — Никакого культа ценностей 138 — Неустойчивый баланс между свободой и законом 138 — Формализм и социальное функционирование 140 — Сочинения Канта по философии морали 140 — К "Основам метафизики нравственности" 140

*Лекция 13*  
Феноменологический экскурс 144 — Понятие воли 145 — Вклад психологии: добрая и злая воля 147 — Долг и уважение 750 — Репрессивный момент 757 — Ликвидация свободы; переход к проблеме этики убеждения и этики ответственности 154

*Лекция 14*  
Подавление инстинктов как философская привычка 755 — Самосохранение и компенсация 756 — Фетишизация самоотречения 158 — Идея человечества как гипотеза 760 — Тоталитаризм целей 763 — Разум как цель самого себя 765

*Лекция 15*  
Этика убеждения Канта 767 — Двойственность разума против эмпиризма и теологии 769 — Отличие от Платона; идеализация Платоном разума 777 — Раннебуржуазный пафос и руссоистский мотив 174 — Внутренний мир и немецкое убожество 776

*Лекция 16*

Диалектический момент морали 750 — Экскурс: "Дикая утка" Ибсена 757 — Совесть — "штука гадкая" 183 —  
Экспликация:  
вовлеченность в существующее 184 — Критика гегелевского снятия морали 757

*Лекция 17*

Протест против неправильной жизни 797 — Ущербность сокровенных образов зла 795 — Против ницшеанской  
критики морали 795 — Апории морали как кризис индивидуализма;  
перенос критики в политическое сознание 200

Редакционное послесловие немецкого издания

Примечания

Указатель имен

Теодор В. Адорно

## ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ МОРАЛИ

На *переплете* помещена репродукция с картины Эгона Шиле "Сидящая женщина с поднятым коленом"  
(1917)

Заведующий редакцией *Ат. М. Беляев* Ведущий редактор *Р. К. Медведева* Редакторы *Г. В. Исакова, Ж. П.  
Крючкова* Тсшический редактор *Т. А. Новикова* Корректор *Н. И. Ильина*

ЛРН№ 010273 от 10.12.97.

Сдано в набор 22.02.2000. Подписано в печать 27.03.2000. Формат 60 х 90 1/8. Бумага офсетная № 1. Гарнитура "Тайме" Печать  
офсетная. Усл. печ. л. 15. уч.-изд. л. 14,72. Тираж 5000 экз. Заказ № 1078.

Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве.

Издательство "Республика"

Министерства Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. 125811, ГСП,  
Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма "Красный пролетарий". 103473, Москва, Краснопролетарская, 16.