

РЭЙМОНД ГЮСС

Вне этики¹

Данная работа стала результатом моих размышлений о том, что интересующие меня немецкие философы (Гегель, Маркс, Ницше, Адорно и Хайдеггер)² с трудом могут быть помещены в традиционный контекст того, что сегодня по обыкновению называется «философской этикой». Это особенно удивительно, учитывая тот факт, что данные мыслители были сильно обеспокоены проблемами человеческого существования в его практических аспектах. Однако их теории не так-то просто выразить через традиционные понятия, а в той степени, в какой их можно воспринимать как представителей деонтологической, консеквенциалистской, перфекционистской, эвдаймонической или какой-либо еще стандартной теории, результат может запросто показаться поверхностным и чрезвычайно маловероятным. Так, например, часто мимоходом утверждается, что Гегель придавал огромное значение тому факту, что человек действует изнутри общественного, исторического и институционального контекста. Или, например, что согласно Ницше жизнь следует выстраивать вокруг максимального стремления к величию. Как бы там ни было, но в данной работе я постараюсь дать возможное объяснение этому факту, данное объяснение очень влияет на мое восприятие этих авторов. «Философская этика» в ее нынешнем виде — это дисциплина, которая вращается вокруг постановки достаточно узкого перечня вопросов и ответов на них. По крайней мере часть объяснения того факта, что немецкая философия последних пятидесяти лет производит впечатление чего-то банального, неправильного или эксцентричного, а философские рабо-

¹ Я чрезвычайно благодарен Дэвиду Арчарду, Рудигеру Битнеру, Элизабет Галеотти, Хилари Гаскин, Иштван Хонту, Терри Ирвину, Роберту Лудену, Фреду Нейхаузеру, Роберту Пиппину, Фреду Рашу и Джону Скорупски за их замечания относительно этого эссе.

² Сюда же можно отнести еще двух посткантианских философов, Кьеркегора и Лукача, которые не будучи немцами действовали в этой же традиции.

ты этих лет лишь с большим трудом поддаются усвоению, заключается в том, что рассматриваемые философы были мало обеспокоены тем небольшим перечнем вопросов, которым сегодня в основном занимается «философская этика». При этом даже если данное предположение окажется верным, то это отнюдь не будет означать подтверждение тех или иных взглядов, отстаиваемых каким-либо из указанных немецких мыслителей. Это может значить лишь то, что если мы хотим научиться чему-либо у данных авторов, то нам следует подходить к ним иначе, чем мы привыкли.

Мы хорошо знакомы с часто рассказываемой стандартной историей современной этики. Все начинается с христианского мировоззрения Европы конца Средневековья, которая, если смотреть на нее с достаточной дистанции, была настолько единой, насколько это только возможно. Несмотря на большие разногласия в понимании деталей в период с VI — XIV вв. большая часть тех, кто вообще имел хоть какой-то интерес к такого рода вопросам, разделяли теоцентрическое видение мира, внутри которого и протекала человеческая жизнь, Человек был конечным созданием, полностью зависимым и подчиненным всемогущему Богу. Один из способов связи Бога с людьми — это божественные заповеди, то есть данная связь строилась прежде всего на основе судебных запретов, предписывавших правила поведения для каждого индивида. Каждый человек был свободен выбирать, как ему следует себя вести; соответственно, он мог ожидать поощрения или (вечного) наказания в зависимости от того, подчинялся ли он этим абсолютным заповедям. Несмотря на то, что ожидания вознаграждения или наказания отнюдь не трактовались как наиболее похвальные и подходящие мотивы поведения, знать то, что приказал Бог, было в высшей степени важно для каждого индивида, это знание даже несло на себе печать трансцендентной значимости. В таких условиях основная этическая ситуация, то есть такая ситуация, которую философия должна была исследовать и прояснить, заключалась в необходимости постоянно спрашивать себя: «Что я должен делать?», что значило «Что Бог приказал мне делать?» Задача нравственной философии отчасти заключалась в том, чтобы давать прямой ответ на этот вопрос, чтобы указывать на те действия, которые можно было бы совершить. Для простоты этот нерасшифрованный вопрос («Что я должен делать?») я буду далее называть основным или центральным этическим вопросом; как бы там ни было, это именно тот вопрос, который преобладает на протяжении всего того периода, который наступает на Западе после античности³.

³ «Что я должен делать?» — это один из трех вопросов, которые, согласно Канту, представляют интерес для разума (Kant [1956], B832/3). Прочие вопросы, вокруг которых вращается этика, могут включать в себя следующие: «Как мне следует жить?» (вопрос сформулирован так, что остается возможность его интерпретиро-

На протяжении Средних веков сфера человеческого действия не рассматривалась как самостоятельная, самодостаточная область, которая могла бы быть объектом замкнутого, сугубо философского этического изучения. Это было связано с тем, что правильный ответ на вопрос «Что я должен делать?», как считалось, требовал отсылки к религиозным убеждениям, к знанию намерений и заповедей всемогущего божества, который создал нас и который находился за пределами сферы нормального человеческого восприятия⁴. Все это вытекало из определенной теории благодати, веры, откровения и обращения, которая была призвана дать понимание того, как мы достигаем этой сверхъестественной точки зрения на мир, а также того, что имеет основополагающее значение при принятии решения о том, как нам следует жить. Мы не узнаем и не сможем узнать исчерпывающего ответа на вопрос «Что я должен делать?» ни за счет простого обращения к наивным «интуитивным» верованиям и существующим общественным обычаям, ни за счет обращения к любому рода верованиям и традициям, модифицированным через использование существующих обыденных общественных практик аргументации, критики и оправдания, ни, наконец, за счет обращения к любому переосмыслению верований и привычек такого рода, ставшему результатом простого рефлексивного заимствования этих практик критики и оправдания. Античные попытки вести добропорядочную жизнь, основываясь на одном лишь человеческом разуме, оказываются как минимум радикально неадекватными, а как максимум примерами достойной порицания человеческой гордыни. На каком-то этапе благодать и откровение должны ознаменовать реальный разрыв с человеческим разумом⁵.

вать таким образом, что он будет касаться не этики индивидуального поведения, но лишь образа жизни), «Что такое хорошая (или счастливая) жизнь (для меня)?» и «Что такое благо?»

⁴ Конечно, все это лишь часть христианских представлений. Это взгляд, оставляющий за скобками те элементы христианства, которые связаны с апостолом Павлом: вера, прощение и примирение. Но несмотря на то, что это лишь абстракция, это абстракция, сохраняющая в себе зерна истины. В любом случае, в той степени, в которой элементы, связанные с Павлом, добавляются в нарисованную картину, эта картина становится еще даже более ориентированной на мир иной и еще более еретической: антиномичность мысли апостола Павла оказывается совмещенной с сохраняющейся первостепенной значимостью основного этического вопроса. См. Harnack (1985), Bornkamm (1969) и Badiou (1997).

⁵ Есть конечно разногласия в понимании того, выходит ли откровение за пределы возможностей человеческого разума или же оно прямо противоречит ему в его обычном режиме работы. Дает ли разум, самостоятельно отвечая на вопрос «что я должен делать?», незаконченный или же абсолютно ложный ответ. Для данного исследования эти разногласия не имеют никакого значения, однако я не могу не уточнить, что мое видение исторического христианства ближе к Августину, чем к Фоме Аквинскому. С исторической точки зрения (см. Assman [1997]) признание того факта, что люди без всякого откровения способны вести жизнь, которая была

Здесь речь идет о двух разных проблемах: во-первых, какие вопросы должны быть центральными для нашего размышления о жизни человека в ее практических аспектах? Во-вторых, что необходимо принимать во внимание при постановке и ответе на эти практические вопросы; какая точка отсчета гарантирует, что постановка и ответ на эти вопросы имеет хотя бы какой-то шанс увенчаться успехом; какие методы могут быть задействованы для ответа на эти вопросы? Должна ли эта сфера быть секулярной, натуралистской, имманентной сферой человеческого действия или чем-то более трансцендентным, сверхэмпирическим, короче говоря, чем-то радикально *outré* (иным)? Должен ли это быть метод (например, просвещенного и расширенного) здравого смысла, чистого разума, эмпирического исследования или какой-либо иной метод?⁶

Те контрастирующие понятия, с помощью которых я пытаюсь сформулировать вторую из двух обозначенных мной проблем, — имманентное против трансцендентного, натуралистское против сверхрационального и сверхэмпирического — являются чрезвычайно размытыми и трудными для понимания. Не исключено, что они одновременно отсылают к множеству всевозможных различий и вариаций. Однако общим для всех этих понятий является базовое противопоставление, которое, как мне кажется, было бы полезно выделить. Я мог бы проиллюстрировать то, что имею в виду, путем отсылки к тому контрасту, который прослеживается между ранними апоретическими диалогами Платона (например, «Хармид», «Лисид», «Лакхет») и «Государством». Для апоретических диалогов свойственен обмен мнениями между Сократом и одним или многими собеседниками: Сократ умело и последовательно использует обычные основанные на здравом смысле способы оценки суждений: он испытывает их на внутреннюю логичность, на присущую им убедительность, на созвучие каждодневному опыту и общепринятым мнениям и т.д. Здесь нет никакого особого метода, никакой отсылки к необыкновенным экзотическим формам опыта, эзотерическому прозрению или техническим навыкам⁷ — просто более систематичное, последовательное и энергичное использование тех основанных на здравом смысле

бы «благой» хоть в каком-то смысле, — это значительное отклонение от первоначальной интенции монотеизма.

⁶ Можно поинтересоваться: существует ли какая-то связь между этими двумя проблемами. Вряд ли будет удивительно, если такая связь обнаружится. Полагание определенного вопроса в качестве основополагающего должно логически предшествовать вопросу о том, какой метод должен быть использован для ответа на этот вопрос и в какой сфере этот вопрос должен быть рассмотрен. У меня нет возможности развивать эту мысль здесь.

⁷ Излагаемая здесь точка зрения противоречит той, что была представлена Фуко (2001). Фуко считает, что в античной философии с самого начала преобладала идея о том, что всякий доступ к истине подразумевает предварительное культивирование и трансформирование Я.

методов, которые используются людьми при разговоре друг с другом. Однако в диалоге «Государство» ситуация меняется кардинальным образом. В мифе о пещере (514a–521b) нам ясно дают понять, что для правильного понимания мира будущий философ должен пройти через болезненный процесс насильственного отчуждения от повседневной жизни и последующего обращения к совершенно иному существованию (515c–516a; «*αναγκαζοιτο*» и «*αλγοι*»; 515e «*οδυνασθαι*», 525d6 «*αναγκαζει*» и т.д.), он должен пройти суровый курс формального обучения высшей математике и диалектике, этот курс отнюдь не каждому удастся пройти успешно. Кроме того, он должен получить опыт идеи блага в тех местах, которые находятся «за пределами неба» («*υπερουρανιος τοπος*»; как называет их Платон в «Федре» 247c). Все это сильно отличается от того, с чем имел дело Сократ: люди, торгующие рыбой, на агоре и т.д. Полностью развитый философ будет являться носителем взглядов на жизнь *столь* отличных от общепринятых, что он или она, возвращаясь в мир повседневности, встретят лишь враждебность и агрессию со стороны тех, кто никогда не выходил за пределы этого обыденного мира. В «Меноне» виден явный переход от имманентной этому миру перспективы к той, что находится «во вне». В первой части Сократ демонстрирует, что даже необразованный мальчик-раб может быть в несколько основных на здравом смысле шагов приведен к знанию элементов геометрии. Из этого делается вывод, что этот раб, подобно всем остальным людям, «видел» объекты геометрии во время своего существования до рождения.

Христианство предлагает схожую неземную точку зрения, опираясь на которую можно изучать и оценивать мир людей в его целостности. Эта точка зрения не может быть получена из более или менее утонченных, продуманных и обобщенных формулировок тех стандартов, которые находятся в общем хождении, ни даже из безжалостной внутренней критики этих стандартов. Это радикально *посторонняя* точка зрения, отчасти зависящая от особого божественного откровения, она позволяет оценивать любое общество, даже то общество, к которому принадлежит оценивающий. Эта оценка никоим образом не зависит от тех критериев оценки, которые приняты в обществе. Христианство может полностью отвергнуть любое общество и даже «мир» в целом (*mundus* или *saeculum*). С христианской точки зрения даже то обстоятельство, что *per impossibile* языческий Рим породил совершенное безграничное правосудие, не меняет того факта, что это чумное болото человеческой греховности и что величайшие люди Рима по своей сути неизлечимо ущербны по сравнению с самым простым христианином⁸.

Далее традиционное повествование об истории этики переходит к рассказу о том, как это христианское средневековое этическое мировоззрение было трансформировано в период ранней современности.

⁸ Augustine (1928/1929), Книга XIX, гл. 26.

Как и стоило ожидать, часть средневекового христианского синтеза была сохранена, часть отброшена, а другая часть — модифицирована. По крайней мере одним из наиболее важных направлений развития, который сохранился от христианского способа мышления, была основополагающая формулировка этического вопроса. Этика продолжала пониматься как то, что касалось постановки и ответа на вопрос «Что я должен делать», то есть она продолжала вращаться вокруг проблемы индивида, оказавшегося в определенной ситуации и вынужденного выбирать между целым рядом возможных альтернатив. Предполагалось, что ответ на этот основной вопрос имеет колоссальное значение. Кроме того, поначалу также подразумевалось, что лучшим ответом на основной этический вопрос будет четкий императив, прямо указывающий человеку, действие какого рода ему необходимо свершить⁹. При этом если что-то и отвергалось, так это теоцентричное мировоззрение. Если раньше жизнь человека рассматривалась как земной спектакль, открытый со всех сторон и полностью подвластный божественному присутствию, спектакль, в котором каждый актер вынужден был обращаться к религиозным властям для того, чтобы удостовериться, что он или она движутся в пределах тех рамок, которые были предписаны Богом, то отныне человеческие действия стали представлять собой самодостаточную, светскую сферу, внутри которой мог ставиться и получать ответ основной этический вопрос. Отныне вместо основанного на теологии нравственного учения именно философия берет на себя задачу по выработке ответов на базовый этический вопрос, эти ответы более уже не зависят от теологической догмы. Конечно, философы спорили относительно источника и точного содержания этических норм, то есть относительно того, что должно заменить Бога традиционного христианского мировоззрения, однако у них не вызывал никаких разногласий тот факт, что эта замена будет чем-то нетеологическим, имманентным и светским и что путь к ней не будет ни радикально расходиться с повседневным опытом, ни выходить далеко за его пределы.

Один из излюбленных кандидатов на то, чтобы заменить Бога, — это «разум», однако есть и другие. Со временем у философов сложился некий консенсус относительно разумности смягчения императивного характера этических директив. Не исключено, что эти директивы — всего лишь простые рекомендации относительно того, что было бы «наилучшим» в данной конкретной ситуации, а вовсе не строгие и обязыва-

⁹ Мне кажется, что это лишь одно, пусть и самое важное, из двух направлений в этике ранней современности. Другое направление вытекает не из христианства, но из международной дипломатии, оно вращается вокруг поиска общих правил и процедур для выстраивания отношений между политическими сущностями, особенно государствами. Отчасти Кант пытается совместить оба направления: ответ на вопрос о том, что я должен делать, следует искать в потенциально универсальном правиле или законе действия.

ющие предписания. Кроме того, не исключено, что бывают сложные трудноразрешимые случаи, не имеющие однозначного решения. Размышления такого рода вполне могли способствовать переходу к полностью светской самостоятельной и самодостаточной этике. Вместе с секуляризацией этическая сфера превращается не просто в самостоятельную, но еще и во всеобъемлющую сферу: я могу и должен задавать основной этический вопрос в абсолютно *любых* обстоятельствах, требующих от меня определенного поступка. Отныне ничто не выходит за пределы этической сферы.

Ясная и корректная формулировка этого притязания на всеобъемлющую универсальность может представлять некоторую сложность. Одним из следствий этого притязания является исчезновение особой религиозной (или какой-то иной) сферы, напрямую вторгающейся в жизнь человека и его поступки и при этом не подвластной этической оценке на тех же условиях, что и все остальные сферы. То есть Авраам из «Страха и трепета» Кьеркегора более невозможен. Равным образом нет более никакой сферы привычного или традиционного действия, которое могло бы ускользнуть от этического вопрошания¹⁰. Конечно, это вовсе не подразумевает необходимость все время маниакально вопрошать по поводу каждого *еще не совершенного индивидуального* поступка, является ли он этически допустимым. Это не просто превратное представление о том как ведут себя те люди, которых мы считаем безупречными в нравственном отношении, это попросту абсолютно несостоятельная позиция. Львиная доля нашего поведения опирается на привычку, с этим будет сложно поспорить даже Канту. Конечно, вполне возможно и даже необходимо развивать привычки, позволяющие действовать «неосознанно». Притязание на универсальность для «буржуазной» этики не равносильно требованию все время задавать и давать ответ на этический вопрос, ни даже требованию однократной постановки и ответа на основной этический вопрос и последующего принятия определенной стратегии поведения, которая может стать привычкой, не требующей от меня новых размышлений до тех пор, пока не изменятся обстоятельства. В конце концов, у меня есть масса привычек, которые *не* возникали вышеописанным образом и которые можно обнаружить даже у людей, гораздо лучших, чем я. Рассматриваемое притязание на универсальность есть всего лишь применение просвещенческого принципа универсального критицизма, суть которого в том, что ничто не может избежать этической оценки: у меня нет никакой возможности вывести некоторые убеждения и поступки из-под тщательного анализа. Нет никаких табу, скрытых невыразимых доктрин, непогрешимых *dicta ex cathedra* и т.д. Постановка основного вопроса (который теперь оказывается фило-

¹⁰ Тезис о том, что это позднее историческое развитие, продвигается Хоркхаймером (1968), I. 72–73.

софским вопросом) и ответ на него все еще продолжают быть чрезвычайно важными.

История перехода от средневекового мировоззрения к мировоззрению ранней современности рассказывается либо как мрачная история утраты человеческим действием своего смысла и потери человеком ориентации, либо как история постепенного извращения человеческого духа (Ж. де Местр, А. Макинтайр по своему общему настрою). Однако чаще всего (на мой взгляд) эта история рассказывается с пафосным упором на освобождение, эмансипацию и человеческое самоутверждение (Кант). Как бы ни оценивались эти процессы (позитивно или негативно), есть общераспространенное согласие относительно того, что современное положение дел обстоит следующим образом: серьезно обеспокоенные этической проблематикой люди продолжают задавать классический этический вопрос («Что я должен делать?») во всех ситуациях, требующих какого-то действия, при этом они ожидают подсказок относительно возможных ответов на этот вопрос от автономной философской этики, ставшей дисциплиной, предназначенной для генерирования ответов такого рода в сугубо светских понятиях. Получение правильного ответа на этот основной вопрос по-прежнему считается одной из самых главных вещей в жизни.

Что касается меня лично, то в данной статье меня не сильно интересует правдоподобие вышеописанного повествования и его соответствие реальной истории этики с XII и до конца XVIII вв. Я буду развивать тезис о том, что наиболее интересное и важное направление в философской мысли центральной Европы в XIX — XX вв. было связано с такими философами, как Гегель, Маркс, Кьеркегор, Ницше, Адорно и Хайдеггер¹¹. Они рассматривали историю этики вышеописанным образом и пытались порвать с такой «современной» разновидностью этики. Философия центральной Европы не может рассматриваться как позитивное продолжение вышеописанной истории. Вместо этого данные мыслители разным способом пытались взорвать общепринятые положения, не возвращаясь при этом (за исключением, пожалуй, лишь Кьеркегора) к прежнему христианскому мировоззрению в его специфической теологической и религиозной форме. Они пытались нащупать иной подход или целое множество иных подходов к обеим проблемам, выделенным в начале главы. Иных в том смысле, что эти подходы отличаются от тех, которыми следовала магистраль-

¹¹ Конечно, это никоим образом не является *единственным* направлением. В Центральной Европе всегда существовали философы, который были ближе к Канту (особенно в период между 1880 и 1920 гг.). Они работали вполне в русле просвещенческой модели современной этики, однако они находились вне того основного направления, которое я описываю. Это свидетельствует о проблематичности утверждений о том, в чем заключается «основное направление» истории этики, что в прошлом «наиболее интересно» и что из этого прошлого кажется нам наиболее убедительным. Такова неизбежная особенность изучения истории этики.

ная линия этических размышлений. Относительно второй проблемы эти авторы пытались выйти за пределы этической сферы как таковой, в том ее виде, как она понималась философами периода ранней современности. Делалось это либо за счет поиска точки опоры за пределами этой сферы, либо за счет ее растворения изнутри. Что касается первой проблемы, то они пытались задавать вопросы, отличные от тех, что традиционно ставились в современной этике, тем самым они стремились вообще избежать необходимости иметь дело с философской этикой. Они были готовы обсуждать этику такого рода лишь как экспонат, как окаменелость в музее или как разновидность заболевания, некогда смертельного, а ныне превратившегося в простое детское недомогание. В этом отношении развитие мысли Центральной Европы решительно отличается от того, что сейчас можно наблюдать в Великобритании: понимание этики там не сильно разнится с тем, как она трактуется в рамках того, что я назвал современным подходом к ее изучению.

После предварительных рассуждений я обращусь к рассмотрению Гегеля¹². Для Гегеля философия — это неиндивидуалистическое и по своей сути спекулятивное, то есть непрактическое занятие¹³. Философии являются продуктами разных форм обществ; конкретные мыслители — это те каналы, через которые Дух пытается примириться с миром¹⁴. Каким бы ни был этот Дух, он никоим образом не идентичен конкретному человеку, рассмотренному в качестве отдельной биологической сущности или обособленного субъекта, не является этот Дух и абстрактной структурой логического мышления, которая может быть вычленена каким-либо конкретным мыслителем. Сказать, что Дух достиг примирения с миром, значит сказать, что мир превратился (и это можно увидеть) в такое место, где Дух может ощутить себя как дома¹⁵. «Мир», о котором идет речь, включает в себя не только природный мир, но также, что особенно важно, социальный мир (и его историю). В качестве примера того, что подразумевается в выражении «Дух чувствует себя как дома», Гегель рассматривает свободу (так как Дух по своей сути свободен). В «Лекциях о философии истории»¹⁶ он пишет, свобода — это «субстанция» и «сущность» Духа, он не может чувствовать себя как дома в мире, в котором свобода не реализована и не при-

¹² См. следующие недавние значимые работы, посвященные тому аспекту философии Гегеля, который я собираюсь рассмотреть далее: Fulda (1968), Theunissen (1970), Wood (1990). Также см. Pippin (2001).

¹³ Hegel (1970), 8: 20 и 7:12–13.

¹⁴ «Примирение» — это понятие с совершенно определенным религиозным подтекстом для Гегеля, этот подтекст связан с его использованием в христианской, особенно протестантской, теологии. Hegel (1970), 3: 569–571, 578–579; 12: 385–387; 17:146–154, 329–344; 20: 482–483 и в прочих местах.

¹⁵ Hegel (1970), 13: 50–52.

¹⁶ Hegel (1970), 12:30.

знана в основных общественных и экономических институтах. Ни одно общество, в котором рабство наличествует хотя бы потенциально, не может быть тем обществом, в котором Дух полностью чувствует себя как дома.

Примирение — это историческое достижение. Для того чтобы оно стало возможным, требуется выполнение двух особых условий; во-первых, «объективного» условия, а также того условия, которое я пока назову «дальнейшим». Во-первых, состояние примирения предполагает, что мир является тем местом, где Дух может чувствовать себя как дома. В силу того, что «мир» включает в себя в том числе и человеческое общество, данное условие оказывается не так-то просто соблюсти. Не помогает здесь даже вера в то, что природа была создана всемогущим благом богом. Для того чтобы первое условие могло быть выполнено, Дух должен изменить социальный мир в соответствии со своими целями, то есть мир людей за счет человеческих усилий должен быть трансформирован в мир, дружелюбный Духу. Это условие является «объективным» потому, что оно касается именно реальных результатов и актуальных следствий человеческих действий, а не чьих-то субъективных намерений. Однако при этом вовсе не обязательно (обычно такого не происходит), чтобы «действия», о которых идет речь и которые ведут к каким бы то ни было объективным результатам, являлись действиями, сделанными конкретным человеком или группой людей за какое-то конкретное время: Спартак, даже если бы он и ставил перед собой такую цель (чего, насколько нам известно, он не делал), сам по себе не мог покончить с античным рабством. Если бы тому не способствовали исторические обстоятельства, то это не удалось бы сделать и всем рабам античности даже при условии их совместного согласованного действия. Соответственно, искомые объективные трансформации не произойдут в силу *намерений* каких-то отдельных лиц или групп (однако *иногда* возможно и такое). Рабство должно быть упразднено, это упразднение должно стать результатом человеческих действий, однако при этом вовсе не обязательно, чтобы какой-то человек или группа лиц поставили перед собой такую цель или стали к ней стремиться уже в процессе свершения этого события. Однако это лишь одно из двух составляющих «примирения».

Вдобавок ко всему должно быть удовлетворено и второе условие: для того чтобы Дух смог обрести примирение, необходимо не только превращение социального мира в мир, в котором Дух может чувствовать себя как дома. Дух еще и должен представлять все это должным образом¹⁷. Недостаточно фактической отмены рабства, должно быть еще и представление, позволяющее увидеть, что рабства больше нет или даже что с ним (ретроспективно) было покончено в результате действий человека, даже если те люди, действия которых привели к его отмене, вовсе

¹⁷ Hegel (1970), 5:17; 20:454–455.

не ставили перед собой такую цель (похоже, именно так обстояло дело в конце эпохи античности, когда феодальные отношения зависимости постепенно незаметно вытеснили формы рабства). Гегель считает, что для того, чтобы Дух чувствовал себя в мире как дома, он должен иметь возможность представить себе, что именно *он* повлиял на мир должным образом. Это значит, что «мы» должны сделать для нас доступным представление, позволяющее видеть историю как рассказ о тех вещах, которые были сделаны «нами». Однако здесь требуется исторически очень объемное понятие «мы»¹⁸. Мы воображаем, что именно «мы» покончили с рабством, однако при этом знаем, что те из наших предков, кто непосредственно принимал во всем этом участие, могли никогда не иметь в виду такой конечный результат. Эту историю можно рассказывать, даже зная, что окончательное уничтожение рабства было не под силу ни одной из известных групп прошлого, что оно могло произойти лишь в результате постепенного непредумышленного процесса. Ни в одном из эпизодов прошлого у нас нет возможности сказать без преувеличения, что «мы» намеривались покончить с рабством, подразумевая под этим «мы» какую-либо реальную определенную и действенную силу, существовавшую в рассматриваемый период истории. Вовсе не случаен тот факт, что Гегель характеризует свою философию как ретроспективную по своей сути.

Однако каким образом Дух может представить себе, что мир действительно является тем местом, где он может ощутить себя как дома?¹⁹ Ответ Гегеля таков: это представление проявляется через искусство, религию или философию. Их Гегель называет формами «абсолютного Духа»²⁰. Искусство, религия и философия — это те средства, за счет которых Дух представляет себя самому себе. Среди них преимущество имеет философия, так как это наиболее полный и совершенный способ для Духа представить себя самому себе. Для всех форм абсолютного Духа организованная институциональная структура — существенное предварительное условие и составляющая рассматриваемой здесь коллективной человеческой деятельности. Таким образом, то представление о себе, которое Дух получает в искусстве, религии или философии, в одном важном отношении не является «субъективным»: его лучше

¹⁸ Hegel (1970), 12:99.

¹⁹ Не следует путать «представление» как перевод слова «Darstellung» с еще одним понятием Гегеля, которое, к несчастью, также иногда переводят как «представление», речь идет о «Vorstellung». «Vorstellung» — это субъективная способность человека, связанная с творением образов, это актуализация этой способности или то содержание, которое данная способность производит. Было бы небольшим преувеличением сказать, что для Гегеля «Vorstellung» — это уничижительное понятие; чаще всего он использует это понятие для проведения различия между обычным бездумным образом и мнением и тем, что является более содержательным, что является результатом продолжительного мышления. См. Hegel (1970), 10: 256–283.

²⁰ См. Hegel (1970), 10: 366–378.

всего понимать не как собственность или творение какого-то отдельного индивида; в частности, оно не обязательно совпадает с тем, что мы называем «верованием» индивида²¹. Сказать, что было достигнуто состояние полного примирения, то есть что это примирение существует как в реальности, так и в представлении, значит, согласно Гегелю, сказать что-то о конкретном историческом времени и о том, что реально происходило в этом историческом времени. Это равносильно утверждению о том, что в то время общество достигло определенной степени свободы и что при этом существовала организованная философская деятельность, в которой эта свобода получала адекватное выражение. Конечно, философия или производство мыслей, составляющих это «примирение», будет деятельностью, связанной с одним или несколькими людьми. В каком-то смысле можно сказать, что эта деятельность осуществляется через действия людей, однако первостепенное значение для нее имеет тот факт, что она — часть конкретного соотносимого с самим собой общественного института. Связь рассматриваемого процесса примирения и представления с каждым *конкретным* индивидом будет почти полностью случайной, не имеющей никакого философского или нравственного значения.

Никакой человек за счет своих собственных действий не сможет сделать мир рациональным и удобным в плане комфортности для Духа. Подобно тому как никакой политик никогда не был в силах покончить с рабством в античности, никакой отдельный современный мыслитель, приложив какие бы то ни было усилия и обладая абсолютно любыми дарованиями, не сможет создать такое представление о современном мире, которое позволило бы угодным Духу структурам проявить себя адекватным образом; философия даже в нынешнюю эпоху нравственного и социального индивидуализма продолжает оставаться коллективным, институциональным занятием²². Слово «должен» в таких обстоятельствах не очень-то подходит. Если быть более точным, то спекуля-

²¹ Hegel (1970), 14: 142–144, а также 20:69. Особую важность при рассмотрении всего этого комплекса вопросов имеет следующий фрагмент из Гегеля: Hegel (1970), 13:373–376. В этом фрагменте рассматривается феномен «объективности» (художественного) представления. Искусство в некотором отношении должно быть рассмотрено как путь примирения субъективного и объективного, однако та форма, которую все это принимает, не может быть той, что несет на себе отпечаток индивидуальной субъективности художника. Если облечь это в форму парадокса, то это «объективная субъективность», которая находит свое выражение в успешном произведении искусства. Идея о том, что искусство является сосредоточением «объективной субъективности», — это общее положение для XIX в. (см. схожие размышления у Ницше: Nietzsche[1980], 42–46). Как мне кажется, пренебрежение к эстетическим сочинениям Гегеля нанесло большой урон изучению его творчества, эти сочинения являются кладом ясных пояснений его основных философских воззрений.

²² В одном отношении современная философия является еще даже более институционализированной, чем ее античная предшественница: она более не является «част-

тивная философия права раскрывает в самом средоточии вещей то, что лингвистически при определенных условиях вполне может напоминать «императив», если угодно, этот императив можно даже назвать «категорическим» (хотя мне кажется, что сам Гегель предпочел бы называть его «абсолютным»). Однако этот императив облечен в радикально безличную форму — «Да будет Дух!» или «Позволь Духу реализовать себя!», этот императив не направлен ни на какого конкретного человека, ни на кого из нас в отдельности. Это не тот императив, который призывает нас к чему-то конкретному, так как его реализация находится за пределами наших возможностей. Как ни один человек не в силах своими усилиями покончить с рабством, так никто не может «реализовать Дух». Как известно «*ultra posse nemo obligatur*» (*никто не обязан делать сверх возможного* — лат.). Более того, согласно учению Гегеля о «коварном разуме», никто из нас не может сделать ничего из того, что в конце концов не *поспособствует* самореализации духа. «Да будет Дух!» — это скорее телеологически структурированное *стремление* (*conatus*) мира и истории, чем настоящий императив; это никоим образом не директива, обращенная к конкретному человеку.

Для Гегеля сфера «объективного духа» — это сфера человеческого действия, управляемого волей. Эта сфера крайне существенна для людей — без нее наша жизнь немыслима; не может и дух реализовывать себя до тех пор, пока смертные люди не будут заниматься своими проектами и реализовывать их во внешнем мире. Однако одновременно данная сфера является слишком узкой, поэтому это не та сфера, где дух может обрести конечное удовлетворение своим нуждам. Объективный дух как таковой нуждается в абсолютном духе (искусство, религия и философия) для того, чтобы реализовать свою конечную сущность, обрести стабильность и правомочность²³. В частности это значит, что гоббсовский проект стабильного по своей сути светского государства обречен и что современное стабильное европейское государство нуждается либо в католицизме²⁴ как смеси религии и искусства, либо в культурном протестантском сознании в качестве необходимой поддержки и источника легитимации. Снова перед нами общие требования к формам общества, не касающиеся ни психологических потребностей, ни требований, которые можно было бы отнести к индивидуальной жизни. Конечно, Гегель полагал, что подобно тому как религия замещает искусство, философия замещает религию. Можно задать вопрос, что настойчиво делали многие из левых гегельянцев: не значит ли все это, что философия в будущем заменит религию в деле обеспечения сохранности государства? Гегель полностью отрицает такую возможность, постоянно

ным искусством», но чем-то, что связано с набором инструкций для чиновников.

См. Hegel (1970), 7:20–22.

²³ Ibid. 10:335–365 и 13: 136–141.

²⁴ Ibid. 20:40.

повторяя, что государство опирается на религиозную чувствительность своих граждан, что религия — это реальность государства и т.д.²⁵. Не исключено, что в этом аспекте он был слишком политически аккуратным, осторожным, конформистским или же просто непоследовательным. А может быть, он просто сам же подтверждает свой тезис о том, что философия — это всегда «собственная эпоха, ухваченная в понятии»²⁶, и описывает лишь текущую *необходимость* 1820–1830-х гг. Можно сказать, что эта необходимость перестает быть таковой для конца 1840-х гг., не говоря уже о начале ХХI в.

Как бы кто ни распутывал узел взаимоотношений между философией, религией и государством, очевидно, что для Гегеля не могло быть никакого прямого перехода от спекулятивных философских оснований государства к заслуживающему внимания особому философскому ответу на вопрос «Что я должен делать?» Философия, как пишет Гегель, всегда приходит слишком поздно. В несколько грубоватой форме, в которую Гегель облакает эту мысль в ее наиболее артикулированной публичной формулировке, она звучит следующим образом: если ты хочешь знать, что нужно делать в конкретной ситуации, обратись к местным властям, судьям, полиции, раввину, имаму или священнику. Бессмысленно спрашивать об этом философа²⁷. Указывать человеку, что ему делать, решать конфликты, дилеммы, уведомлять нас о новых обязанностях или придумывать новые способы действия не входит в компетенцию философа. Как мне кажется, это *не* просто отказ считать то, что принято называть «казуистикой», истинным делом философа. То есть это не просто утверждение о том, что теоретик не всегда лучше других приспособлен для анализа конкретных ситуаций, перед нами отказ от тезиса о том, что философ в силу каких-то особых мыслительных навыков находится в более привилегированном, чем все остальные, положении для того, чтобы давать даже самые общие советы, например, «Не убий; не лги».

В своей «Философии права» Гегель обрисовывает очертания структуры объективного духа, тех рациональных институтов, внутри которых дух может найти такое примирение, которое только он вообще может обрести в сфере человеческого действия (в отличие от сферы искусства, религии и философии). Гегель указывает на *возможность* при желании связать с каждой из особенностей такого рационального государства соответствующее «обязательство»²⁸. Однако набор этих «обязательств» имеет чрезвычайно ограниченную значимость. Важно помнить о том, что общий философский подход Гегеля является ассимилирующим. Вместо стремления к радикальному опровержению и от-

²⁵ Ibid. 10:335.

²⁶ Ibid. 7:26.

²⁷ Ibid. 7:13–14, 25–26, а также 8: 47–49.

²⁸ Ibid. 7: 297.

вержению всех иных философских взглядов, он притязает на их замену за счет превращения в части, компоненты своей собственной системы. Следствием этого является отведение *некоторого* места в своей системе для абсолютно каждой концепции, которая когда-либо более-менее серьезно разрабатывалась каким-то прежним философом или же являлась составной частью обыденного мышления. Следовательно, читая Гегеля, необходимо обращать внимание на важные структурные аспекты его мировоззрения, такие как теория Духа, и не путать их с теми материалами, которые привносятся им в систему во имя полноты. Утверждение Гегеля о том, что часть его «Философии права» можно воспринимать как учение об «обязанностях», не значит ничего, кроме того, что он считает возможным найти в своей системе место и для «обязанностей», равно как и для физиогномики, философии Якоба Беме, зороастризма, прорицателей, судьбы, животного магнетизма и множества прочих разновидностей исторических детритов. Важно не то, что в его системе есть элементы, которые можно трактовать как «обязанности», но то, что он считает эту трактовку вторичным, абстрактным, частичным и субъективным взглядом на эти элементы. Все это не дает их должного философского понимания. Более того, эти обязанности не составляют последовательной системы, они постоянно сталкиваются друг с другом: знание о своих обязанностях не всегда может дать руководство к действию. Наконец, исполнение этих обязанностей никоим образом не является высшим призванием человеческого духа, оно находится в зависимости от развития искусства, религии и философии, при этом форма этой зависимости отнюдь не связана с чем-то похожим на обязанность участвовать в художественных, религиозных или философских занятиях. Тот аспект этих занятий, который связан с «обязанностью» — их потенциально принудительная связь с субъективной нравственной психологией индивида — вовсе не является для них центральным²⁹.

Можно поинтересоваться, не могут ли взгляды Гегеля быть встроены в основную цепь этических рассуждений (представленную, например, Кантом и Бентамом), то есть не оказывается ли та позиция «извне» (outside), на которую опирается философия Гегеля, в *реальности* отнюдь не «вне» повседневной жизни. Как я попытался показать, «вне» может значить очень много разных вещей: не светскую, не натуралистическую, не имманентную, не эмпирическую, не рациональную, вне здравого смысла и т.д. В конце концов, не является ли философская

²⁹ Здесь я делаю упор на те аспекты философии Гегеля, которые затем выйдут на первый план в так называемой школе «правых гегельянцев», однако я хотел бы заметить, что даже при условии чуть более левогегельянского (то есть марксистского) прочтения, это не затронет тот конкретный момент, который здесь рассматривается. В этом отношении, как мне кажется, я расхожусь с той точкой зрения, которую отстаивает Вуд в своем блестящем труде, см. Wood (1980), особенно P. 8–10.

позиция Гегеля чем-то, что опирается на прояснение и внутреннюю критику тех стандартов, которыми мы пользуемся в повседневной жизни? Не обозначает ли она просто консервативное расширение здравого смысла? С моей точки зрения, правильный ответ на этот вопрос — «нет»: Гегель верен воззрению, согласно которому философия не является расширением здравого смысла, но — здравым смыслом наоборот, перевернутым с ног на голову. Главная предпосылка понимания его позиции — это способность *выйти за пределы* использования той способности, которая является всепроникающей и всемогущей в повседневной жизни, т.е. аналитической силы понимания («*Verstand*»: «*die verwunderksamste und größte, oder vielmehr die absolute Macht*»)³⁰, и задействовать иную способность: «*Vernunft*» (разум). Войти в сферу разума значит целиком оставить мир здравого смысла, каждодневной рациональности, формальной рациональности математики и научной рациональности (в *нашем* понимании «науки»)³¹.

Теперь позвольте мне перейти от первой трети XIX в. к его заключительной трети. Тем самым я миную тот период, который ознаменовался провалом 1848 г., либерализмом и идеализмом, объединением Германии под властью Пруссии. Я перейду от Гегеля к тому философу, которого можно в каком-то смысле назвать его антиподом — Ницше. По целому ряду причин Ницше отверг традиционное представление о философе как о человеке, который развивает устоявшиеся и систематизированные взгляды на определенный перечень проблем, из которых выводится определенный образ жизни, которому философ соответствует. Стоический мудрец — человек, твердая приверженность к принципам рациональности и самоконтроля которого делает его последовательным невозмутимым добродетельным гражданином вселенной — это наиболее яркий пример той позиции, которую не приемлет Ницше. Едва ли являясь мудрецом, Ницше стремился предстать *franc-tireur* (франтиром), периодически принимающим ту или иную позу или надевающим ту или иную маску, он хотел казаться «свободным духом», гордящимся отсутствием приверженности чему бы то ни было³². Быть

³⁰ Hegel (1970), 3: 36.

³¹ Hegel (1970), 8: 168–179. В этом суть одного из главных непонятных моментов у Маркса, момента, который он так никогда и не удосужился прояснить: является ли его учение разновидностью гегелевской *Wissenschaft*, то есть активированием той когнитивной силы, которая, подобно *Vernunft* Гегеля, радикально расходится с нашим повседневным пониманием, или же просто более ясной экстраполяцией обыденного опыта, что можно сравнить с эмпирическим подходом (естественной) науки. Замечу, что даже те марксисты в XX в., которые особенно рьяно разводили Маркса и Гегеля, те, на которых оказал сильное влияние Альтюссер, вынуждены были указать на это различие, однако, учитывая рационалистическое понимание «науки», они могли провести линию того, что они называли «*coupure épistémologique*», лишь между повседневным опытом и наукой, а не между *Verstand* и *Vernunft*.

³² Nietzsche (1980), 5: 57–58, 59, 167–170, 229, 233–234.

философом не значит иметь неизменное окончательное мнение или устоявшийся образ жизни, это значит способность плавно двигаться между различными мировоззрениями и образами жизни³³. Ницше никоим образом не пропагандировал такой подход к жизни в качестве всеобщего идеала, не рекомендовал он его и философам, он всего лишь хотел сам жить именно таким образом³⁴. Известно его знаменитое высказывание: «Это мой путь; а каков твой?» Значит, есть два возможных подхода к изучению его философии. Во-первых, изучение на основе тезиса о крайней гибкости проекта Ницше, об отсутствии у этого философа каких-либо устоявшихся мнений, такой проект предполагает наличие «краткосрочных» привычек (т.е. привычек, которые быстро меняются) и т.д.³⁵ Во-вторых, творчество Ницше можно изучать в контексте одной или многих масок, которые тот надевал, а затем откладывал в сторону. Я изберу вторую стратегию и рассмотрю одно из направлений, которое можно найти в его работах, хотя при этом можно выбрать и иные направления, которые могут быть проанализированы с равным успехом. Вопрос о том, какой Ницше «настоящий», отверг бы сам Ницше: он был непоследовательным, но эта непоследовательность была намеренной. Мысль Ницше радикально отличается от мысли Гегеля, это различие проявляется во многих аспектах, одно из главных отличий — мысль Ницше сознательно сверхиндивидуалистична. Свою историческую значимость Ницше видит не в том факте, что он предлагает содержательный критический анализ нравственности, но в том факте, что он задает целую серию вопросов в духе «Какова ценность...?» Например, он считает возможным задать следующий вопрос: «Какова ценность нравственности?»³⁶ Как мне кажется, задавать такой вопрос, значит выводить себя за пределы этической сферы, однако при этом, как считал Ницше, у него все же была возможность хотя бы потенциально оставаться в рамках натуралистического мировоззрения³⁷.

³³ Nietzsche (1980), 3:415, 5: 42–43, 233–234. Можно поинтересоваться относительно возможности быть последовательным в этом воззрении (равно как и возможности быть последовательным скептиком). Адорно (1963, 152) отмечает, что всякое мышление является преувеличением, само это замечание является преувеличением, смысл которого в том, чтобы напомнить нам о том, что преувеличение может привлечь внимание к важным аспектам мира, которые иначе были бы упущены. Не исключено, что именно так лучше всего трактовать эту часть наследия Ницше.

³⁴ Nietzsche (1980), 5:60, 59, 163–165.

³⁵ Ibid. 3: 535–536.

³⁶ Ibid. 5: 249–253, 398–401.

³⁷ Ibid. 6: 86. «*Man musste eine Stellung ausserhalb des Leben haben... um das Problem vom Wert des Lebens überhaupt anrühren zu dürfen*». Если все обстоит именно так, то та позиция, с которой можно оценивать любую данную нравственность, может быть лишь той, что находится «внутри жизни». Нет ничего ложного в полагании, что можно занять позицию «вне этики/нравственности» или «вне каждодневного разума», но при этом «изнутри жизни» или «изнутри природы», однако следует признать,

Вместе со всей посткантианской философией, включая, что не маловажно, Гегеля, Ницше отвергает саму идею особого нравственного измерения, выражаемого словом «должен», он предлагает генеалогическое рассмотрение того, как это измерение возникает из естественных реакций слабых людей; он надеется, что после такого рассмотрения, это понятие ослабит свой контроль за нашим мировоззрением³⁸. Соответственно, нет никакого ответа на вопрос о том, что я или кто-либо еще «должен» делать, кроме ответа, касающегося правовых установлений или гипотетических последствий различных действий. Во фразе «я действительно должен покрасить комнату» понятие «должен» имеет ясное, не иллюзорное значение, которое, однако, не имеет никакого отношения к особому нравственному измерению понятия «должен». Ницше считал, что ему удалось найти натуралистическую замену традиционной этической точке зрения и ее вопросам. Однако натуралистическое мировоззрение Ницше вопреки расхожему мнению вращается не вокруг понятия «воли к власти», но вокруг понятия восхищения. Человек, с точки зрения Ницше, стоит на пересечении, с одной стороны, ряда сил, действующих в мире (некоторые из них воздействуют на человека, а некоторые — через него), а с другой — человеческих реакций восхищения и презрения. Формы нравственности являются застывшими и сфокусированными структурами человеческого восхищения и презрения.

Важно понять, что Ницше сначала отвергает основной этический вопрос («Что я должен делать?») и лишь затем утверждает, что каждый человек должен совершенствоваться и максимально развивать свою волю к власти или достигать высшего состояния самопревознесенности. По целому ряду причин он принципиально отвергает основной этический вопрос. Во-первых, сама постановка вопроса уже предполагает наличие «Я», действующего начала, которое вынуждено принимать решения перед лицом требующих выбора альтернатив. Ницше не согласен с тем, что именно в этом суть той стандартной ситуации, в которой находится человек. Нет никакой пользы полагать, что люди обладают полной свободой воли (или же, что их воля порабощена). Дихотомия «свободной/порабощенной воли» является целиком ложной. Воля людей отличается по своей силе. У некоторых воля сильная, у других — относительно слабая³⁹. Если перед нами человек, у которого уже *есть* сильная воля, то его не будут особенно волновать вопросы о том, что он *должен* делать. Он будет лишь искать объекты достойные преданности (*Hingebung, Bindung*), но это уже подробно-сти того, как такой человек будет считать для себя нужным поступать.

что метафоричность такого рода положений (как если бы в данном контексте понятия «изнутри/извне» имели четкое значение) может препятствовать ясности.

³⁸ Ibid. 3: 377–378, 5: 49–50, 66–67, 117–120 и т.д.

³⁹ Ibid. 5: 35–36; 6: 95–96.

Этот поиск будет поиском того, что он посчитает достойным восхищения. При этом данный поиск не будет иметь ничего общего с понятием «должен». Равным образом, если перед нами человек, не вызывающий восхищения Ницше, человек со слабой волей, то для него задавать этический вопрос будет по большому счету бессмысленно. Если человек слаб, то у него не будет никаких особых вариантов; ни одна из доступных такому человеку альтернатив не имеет значение. Позиция Ницше в этом отношении напоминает положения некоторых направлений традиционного христианства: человек в состоянии греховности лишен свободы хоть в сколько-нибудь содержательном смысле этого слова. Грешник может выбирать между альтернативами X и Y, но с религиозной точки зрения это будет лишь выбор между разновидностями греха. Свобода предпочитать один грех другому не имеет никакого значения: это одна из форм проявления кардинальной порабощенности человека. Позитивное использование Ницше понятия «*amor fati*» для описания того типа личности, которым он восхищается, только подтверждает это. Любить свою судьбу — это не императив, это то, что будут делать люди, достойные восхищения. Прочие же этого сделать не смогут. Способность любить судьбу — это основание для восхищения человеком или презрения к нему.

Таким образом, Ницше и Гегель каждый по-своему видоизменяли вопрос, стоящий в основании современной прикладной философии: «Что я должен делать?» Конечно, ни Гегель, ни Ницше не позиционировали это видоизменение как ничем не мотивированную смену проблемы, как нечто аналогичное изменению моды, когда пресыщенность и жажда новизны оказываются основными влечениями; эта смена, как считают рассматриваемые философы, основывается на убеждении в недостатках старого подхода, недостатках, которые они подробно описывают и анализируют в своих работах. Они считают возможным новый подход. Вдобавок к этому Гегель отвергает вторую колонну современной этической мысли, он пытается нащупать иную неземную перспективу, находящуюся вне сферы повседневного мышления, исходя из этой перспективы он пытается рассматривать человеческую жизнь в ее практическом измерении. Это перспектива *Vernunft* (разума). Позиция Ницше по второй проблеме не совсем ясна: в его философии нет четкого указания на то, как именно следует понимать такие вещи, как «этическая сфера» и «сфера каждодневного размышления о действии». Однако при этом Ницше в гораздо меньшей чем Гегель степени склонен апеллировать к некоей особой эзотерической интуиции или якобы иному типу или виду разума. По крайней мере в большинстве своих работ он размышляет так, как будто именно естественное продолжение обычных эмпирических научных исторических форм понимания подрывает стандартные притязания этики, одно из основных притязаний такого рода — притязание, что ответ на вопрос «Что я должен делать?» имеет хоть какую-то важность.

Общее направление аргументации, которое я попытался здесь проследить, продолжало свое существование в Центральной и Восточной Европе вплоть до второй половины XX в. Адорно считал, что современные развитые общества являются закрытыми тотальными институтами, в которых зло пустило самые глубокие корни. В таких обществах никакое действие не может быть полностью невинным⁴⁰, следовательно, требование, чтобы философия была связана с выработкой указаний для действия, само является формой подавления и побуждением ко злу. Любая попытка со стороны индивида размышлять о том, что он или она как индивид должен делать, — совершенно бессмысленное задание. Единственная остающаяся у нас возможность — продолжить размышлять о бесконечно сложных и тонких путях, которыми фальшь мира как такового отравляет саму возможность по-настоящему благого поведения индивида и делает невозможным его личное счастье. Все, что нам остается, — это обреченная попытка поддерживать обрывки нашей субъективности и спонтанности до тех пор, пока они не будут окончательно раздавлены (вместе со всем остальным). Также мы можем развивать наши мыслительные способности. Это нужно для того, чтобы максимально четко понимать всю сложную структуру зла, в которую мы погружены вне зависимости от нашего поведения. Кроме этого нам остается лишь мессианская надежда на полную трансформацию того общества, в котором мы живем. Однако это надежда на что-то *извне*, что должно полностью изменить наш мир, это изменение в принципе не может быть напрямую достигнуто никакими нашими возможными действиями⁴¹.

Если все, что мы делаем, даже пассивное сопротивление силам конформизма, на самом деле способствует мессианскому будущему, то это способствование является косвенным и может длиться неопределенный промежуток времени, мы ничего не можем о нем узнать. Что может мотивировать нас взглянуть на наш социум «из вне», так это сочетание холистической теории общества и прямой опыт некоторых разновидностей показательного зла — Аушвиц — или же того несоответствия, которое наблюдается между нашими техническими возможностями превратить мир в райский сад и тем, как мы пользуемся этими способностями, превращая мир в Аушвиц или Калифорнию⁴². Если мир в целом представляет собой переплетенную тотальность, а Аушвиц является составной частью этой тотальности, то у нас есть весомый стимул избегать даже наиболее обширной и рефлексивной разновидности

⁴⁰ «*Das Ganze ist das Unwahre.*» Adorno (1951), 51; «*Es gibt kein richtiges Leben im falschen.*» Adorno (1951), 42. Относительно теологической подоплеки см. письмо Адорно к Бенъямину от 4 мая 1938 г. (Adorno & Benjamin [1994], 323–329); также см. Adorno (1970), 403–404.

⁴¹ Adorno (1951), 167–169. 176–177.

⁴² Adorno (1966), 352–356; также см. Adorno (1970), 55–56, 65–67, 203–205; также см. Adorno (1951), 73–75.

современного нравственного сознания, лежащего в основе нашей социальной жизни. Эпистемологическая позиция Адорно несколько отличается от гегелевской: позиция первого сохраняет преемственность между собственным спекулятивным конструированием современного общества и «здравым смыслом»⁴³. Возможность увидеть общество извне достигается за счет опыта искусства, рисующего утопический образ мира, радикально отличного от нашего. Однако, учитывая природу того мира, в котором мы живем, этот образ может быть исключительно «негативным»⁴⁴. Тот «опыт», о котором идет речь, не является «абсолютно отличным» от повседневного опыта, но при этом он совершенно не доступен для эмпирического анализа.

Та стратегия философствования, которую я описал, наиболее четко проявляется в философии Хайдеггера. Молодой Хайдеггер был христианским религиозным мыслителем, являвшимся сторонником «негативной теологии» и полагавшим, что энергичная живая «вера» первых христиан, бывшая скорее образом жизни, чем набором догматов, была объективирована и искажена за счет своего втискивания в существовавшие до этого интеллектуальные схемы эллинской философии. Как замечал апостол Павел, христианское послание казалось язычникам «безумием» (1 Коринфянам 1:23). Как полагал Хайдеггер, попытка ухватить суть христианской веры и христианского послания в категориях греческой философии (а также философии их римских и позднеевропейских преемников) бесперспективна. Возвращение к чему-то напоминающему исконную веру было возможно лишь за счет разрушения «мудрости мудрецов» (1 Кор., 1:19), то есть за счет саморазрушения *всех* форм философской мысли⁴⁵.

В течение жизни мысль Хайдеггера менялась дважды. Во-первых, он утратил свою религиозную веру. Как это ни странно, но это не оказало почти никакого влияния на его основной философский проект, хотя разрушение человеческого знания во имя освобождения места для религиозной веры — это одно, а превращение человеческого разума в *tabula rasa* во имя того пустого места, где раньше находилась вера, — совсем другое. Во-вторых, его изучение досократиков убедило его, что столь презируемая им эллинская философия сама была вырожденной формой мышления, исказившей первоначальный греческий жизненный опыт Бытия так же, как затем она извратила и исказила первоначальное христианство. В некотором смысле этот досократический грече-

⁴³ Adorno (1969), 148.

⁴⁴ Adorno (1970), 55–56, 65–67, 348. Несмотря на отсылки к «опыту», было бы совершенно ошибочно сводить эту позицию к эмпирицизму в его обычном понимании.

⁴⁵ В 1971 г. Карл Левит, бывший ассистентом Хайдеггера как раз перед Второй мировой войной, рассказывал мне, что в то время Хайдеггер постоянно как на публике, так и в частной беседе отзывался о себе как о представителе негативной теологии, заинтересованном в полном нивелировании претензий человеческого разума.

ский опыт Бытия займет то место, которое до этого занимало христианство, этот опыт превратится в объект реабилитации, доступ к которому может быть осуществлен лишь за счет разрушения исказивших его традиционных форм философской мысли (речь идет обо всей западной философии и всех современных формах концептуального мышления). Но все же, несмотря на всю преемственность, в философском мышлении Хайдеггера был один крупный поворот. Его постоянной целью было обессиливание философии, а вместе с ней и философской этики. В ранний период творчества это облекалось в тезисы о победе Креста над «мудростью мудрецов», в более поздней — в тезисы о победе понятийного опыта над *любой* формой понятийного мышления. Согласно раннему Хайдеггеру, эта цель могла быть достигнута за счет развития трансцендентальной философии до того момента, пока она *сама* не растворит себя. Таков замысел проекта «Бытие и время». Вторая часть этой работы должна была показать как квазитрансцендентальная структура, сконструированная в первой части, выворачивалась наизнанку и оказывалась искаженной иллюзией.

Хайдеггер так никогда и не довел проект до удовлетворительного для него самого завершения, в качестве объяснений причин провала он ссылаясь на могущество и внутреннюю согласованность понятийного мышления. Если для понятия было отведено хоть *сколько-нибудь* места, то пути назад уже нет. Полное разрушение традиции и всех форм философии должно отныне быть осуществлено иначе, чем себе это представлял Хайдеггер в работе «Бытие и время». В своих поздних работах Хайдеггер занимается в основном этимологическими размышлениями, интерпретациями произведений искусства и всевозможными магическими не дискурсивными формами письма. Все это преследовало цель избавиться от той власти, которую имеет над нами понятийное мышление⁴⁶.

Таким образом, Хайдеггер полагает, что все формы философствования, особенно те, что связаны с трансцендентальным вопросом о структуре человеческой мысли или человеческого действия, являются формами либо не подлинного опыта (ранние взгляды) — то есть попыткой убежать и скрыться от того факта, что человеческая жизнь является радикально нефундированной, временной и конечной — либо забвения Бытия (поздние взгляды). То есть заниматься философией как таковой, особенно трансцендентальной философией, значит заблуждаться относительно того, что такое человек. Эта «ошибка» является как когнитив-

⁴⁶ Есть еще один аспект поиска Хайдеггером альтернативы «философии». Кроме примитивной христианской веры и досократического опыта Бытия есть еще и течение немецкой поэзии, в особенности поэзии Гельдерлина, но также и Такля, Конрада Фердинанда Мейера, Рильке, Стефана Георга, Готфрида Бена и прочих. Эта поэзия становится предметом его интереса как источник нефилософского не понятийного бытия и мышления. См. Heidegger (1951, 1960).

ной, так и квазинравственной; иногда Хайдеггер называет это состояние «сумасшествием»⁴⁷. Таким образом, просто задавать вопросы «При каких условиях есть возможность...?» или «Что я должен делать?», — значит выдавать свое нахождение в состоянии когнитивной и нравственной ошибки или помешательства (неподлинность или забвение Бытия). Для раннего Хайдеггера именно опыт крайней тревоги перед лицом собственной смерти может заставить увидеть собственную жизнь и мир в целом с бесконечной дистанции и осознать, что повседневная жизнь является ненормальной и иллюзорной, так как та в самой своей основе состоит из отрицания этой тревоги и того, что последняя открывает человеку⁴⁸. Перед лицом моей встречи с этой тревогой понятие «должен» утрачивает всякую значимость. Состояние, которое Хайдеггер описывал как «забвение бытия», таково, что, как говорил немецкий мыслитель в самом конце своей жизни, «лишь Бог может нас [от него] спасти»⁴⁹.

Задавать в качестве философского вопрос «Что я должен делать?», значит допускать существование какого-то соответствующего авторитетного ответа. Однако если понять природу человеческого действия и его место в мире, то не существование такого соответствующего ответа, сочетающего в себе необходимый авторитет (весомость) и определенность, станет очевидным. Мы искушены возможностью задать вопрос «Что я должен делать?» и представить, будто бы философия способна дать на него подходящий ответ. Но это искушение никоим образом не является «естественным» или неизбежным, это всего лишь закономерное следствие жизни на нынешнем этапе истории Бытия. Досократические греки жили в мире, в котором были неизвестны разделения между Бытием и Становлением, Бытием и Явлением (*Schein*), Бытием и Мышлением, наконец, что для нас особенно важно, Бытием и «Должным» (*Sollen*). Это последнее разделение связано с таким развитием событий, когда Мышление простирает свое господство (*Herrschaft*) на Бытие⁵⁰. В той степени, в какой изначальный опыт греков носит парадигмальный характер, он подразумевает как свержение Мышления с его пьедестала, так и повторное растворение всевозможных различий (в нашем случае между «Бытием» и «Должным»). К чему бы такой поворот ни привел, совершенно очевидно, что после него не останется никакого места для философской этики в том виде, как мы ее знаем. Настаивать на важности общего обоснованного ответа на вопрос «Что я должен делать?» значит усиливать ту власть, которую имеет над нами упадничество, забвение и заблуждение. Анализ Хайдеггера приводит его к тому, что он называет

⁴⁷ Heidegger (1967), 91–94.

⁴⁸ Ibid. 1–19; также (1963): 184–191, 252–267.

⁴⁹ Heidegger (1976).

⁵⁰ Heidegger (1957), 149–150.

«требованием» («*Forderung*»)⁵¹, требованием нового опыта Бытия. Однако в силу целого ряда рассмотренных причин это требование никоим образом не является нравственным или этическим, оно не является плодом мышления с позиции здравого смысла или традиционных форм философского мышления, следование или не следование этому требованию никак не зависит от сознательной воли индивида (или группы индивидов).

Выше я утверждал, что философская мысль Центральной Европы XIX в. движется в основном в сторону отказа от устоявшегося современного консенсуса, она стремится выстраивать мышление о человеческой жизни и действии вокруг набора вопросов, отличных от тех, что занимают современную этику. Континентальные философы отрицают либо одну, либо другую (либо даже обе) основу современной этики. Что касается первой основы (проблемы), то они придерживаются целого спектра различных по своей жесткости мнений. Они ставят под сомнение первостепенность основного этического вопроса, в более мягком выражении это проявляется в тезисе о том, что знание ответа на вопрос «Что я должен делать?» имеет второстепенную значимость в практической жизни или что в философском отношении этот вопрос не имеет никакой значимости. В более жестком варианте это значит, что задавать данный вопрос в качестве философского глубоко ошибочно и даже порочно. Суть второй основы современной этики — это имманентизм. Просвещенческий «разум» — категория имманентная, хайдеггеровское понятие «Тревога» («*Angst*») и гегелевское понятие «Разум» («*Vernunft*») — нет. Несмотря на то, что некоторые из этих философов, например, Ницше, активно использовали форму натурализма (разновидность имманентизма), прочие искали точку опоры вне природы (в ее традиционном понимании) и вне мира устоявшихся социальных практик.

Даже при условии признания того, что магистральное течение философии в Центральной Европе выстраивалось на отказе от современной парадигмы этики, можно все еще интересоваться отношением этой философии к античной этике. Для каждого немецкого философа, начиная с Шиллера⁵², «античная альтернатива» всегда была актуальной, «актуальной» в той степени, в которой она составляла важную часть ментального и воображаемого пространства, внутри которого разворачивалось философское мышление и которое на первый взгляд имело некоторую правдоподобность и привлекательность. Несмотря на громадный культурный престиж античного мира (особенно Греции), то, что считается средоточием античной этики — учение о «счастье», — как это ни странно, почти полностью отсутствует в качестве серьезной структурной черты немецкой философии XIX —

⁵¹ Ibid. 153.

⁵² Schiller (1967).

XX вв.⁵³. Насколько мне удалось выяснить, никакое понятие, даже близко напоминающее понятие «счастье», не встречается в сочинениях Хайдеггера. В ранних работах («Бытие и время») прославляется «решимость», являющаяся активным принятием конечности, вины и неукорененности человеческой жизни. После дискредитации политических предпочтений Хайдеггера в его поздних работах проповедуется радикально пассивное прислушивание к голосу Бытия, проповедуется невозмутимость («Gelassenheit»)⁵⁴. Все это, насколько я понимаю, никак не связывается с возможным человеческим счастьем. Ницше, как известно, считал, что людям не свойственно искать счастье (это свойственно лишь англичанам). В своем наиболее серьезном и длительном обсуждении проблемы эвдаимонизма⁵⁵ Гегель развивает мысль Канта о том, что данная идея является слишком условной и неопределенной, чтобы стать хоть сколько-нибудь серьезной основой для понимания человеческой практики или хотя бы основных человеческих устремлений, выше этой цели всегда находится рациональная свобода. Некоторые из его прочих случайных мыслей о «счастье», например, что периоды счастья были «пустыми страницами» мировой истории или что стремление к счастью — это «болеутоляющее средство»⁵⁶, оставляют совсем крохотные сомнения относительно того презрения, которое он испытывал по отношению ко всем попыткам сделать счастье средоточием мышления о жизни человека.

Лишь один из интересующих меня философов оставляет некоторое существенное и не случайное пространство для понятия «счастья», речь идет об Адорно⁵⁷. Учитывая общие взгляды Адорно на природу

⁵³ Периодом античного мира, оказавшим наибольшее влияние на мысль Хайдеггера, вне всяких сомнений, был период досократиков, это был период до того, как утвердилась этическая традиция, ориентированная на «счастье». То же самое верно и в отношении Ницше.

⁵⁴ Heidegger (1959); также см. Heidegger (1967), 145–194.

⁵⁵ Hegel (1970), 10: 299–300; 7: 71–73.

⁵⁶ «Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glucks. Die Perioden des Glucks sind leere Blätter in ihr» (Hegel [1970], 12:42). «Das Streben nach der Glückseligkeit... ist etwas Schales» (19:289).

⁵⁷ Это может показаться парадоксальным, так как из всех четверых рассматриваемых философов Адорно меньше всех интересовала античность, для него античная философия, религия и литература не представляли никакого систематического значения. Как уже часто указывалось, несмотря на то, что интерес Адорно и его познания в области литературы, музыки, социальной теории и философии были чрезвычайно широкими и значительными, исторически они были крайне ограниченными. Актуальная «история» музыки для него начинается с Гайдна, литературы — с Гете, философии — с Канта. Кроме редких отсылок к И.С. Баху или «Одиссеи» («das Urbild... des bürgerlichen Individuums» [1969, 50]) и редких проходных замечаний относительно Платона и Аристотеля, у Адорно нет никаких обсуждений каких-либо деятелей или работ до середины XVIII в. Наоборот, Ницше был подготовленным академическим экспертом в области *Altertumswissen-schaft*; большая часть поздней философии Хайдеггера передается посредством

современного общества, абсолютное счастье, согласно его позиции, не достижимо. Однако в его работах можно найти видение того, каким должно быть счастье, а также очень подробный анализ разновидностей человеческого несчастья. Главное, что он действительно считает факт недоступности счастья чрезвычайно значимым. Состояние полноценного счастья, как считает Адорно, — это состояние полной телесной удовлетворенности, это состояние должно быть полностью спонтанным; сексуальный контакт — самый точный образ этого состояния⁵⁸; такое состояние не «подстроено»⁵⁹, но при этом и не целиком случайно⁶⁰. Наконец, это состояние не должно никак быть связано с пороками мира⁶¹. Адорно рассматривает два бледных подобия счастья, которые он называет эвдаймоноидными, но не эвдаймоническими состояниями. Эти состояния не являются полноценными, но при этом они до некоторой степени доступны. Во-первых, это временное мимолетное воскрешение некоторых инфантильных переживаний осмысленности и удовлетворения, например, переживания героя романа Пруста «В поисках утраченного времени», связанные с пирожным мадлен. Как считает Адорно, наиболее интенсивные из этих переживаний связаны с естественными миметическими импульсами, с нашей склонностью изображать, представлять или имитировать мир. Этот импульс наиболее полно и прямо выражается в произведениях искусства, которые тем самым оказываются *обещанием* утопического счастья⁶². Это обещание обречено на то, чтобы никогда не исполниться, а само обещание счастья является счастьем не более, чем обещание избавления от боли является ослаблением самой боли. Но все же даже само обещание может доставить нам (некоторое) удовольствие, поэтому оно крайне ценно⁶³.

Вторая разновидность доступного нам отблеска счастья связана с познанием. В качестве девиза одной из трех частей своего произведения «*Minima Moralia*» Адорно берет фразу, приписываемую им

интерпретаций различных античных текстов; греки постоянно присутствуют и рассматриваются в системе Гегеля. Однако, как мне кажется, это вовсе не является парадоксом, именно *отсутствием* у Адорно интереса к грекам и его относительное безразличие к культурному престижу филоэллинизма дало ему свободу отвести для «счастья», не искажая эту проблему, столь заметное место в своем мышлении.

⁵⁸ Adorno (1951), 291.

⁵⁹ Adorno (1951), 31–32, 73–75.

⁶⁰ Adorno (1966), 344.

⁶¹ Adorno (1966), 343–345. «In der falschen Welt ist alle *ηδονη* falsch», Adorno (1970), 26.

⁶² Отсылки на «*La beauté n'est que la promesse du bonheur*» (первоначально из Стендаля [1800], гл. XVII, но также рассматривается у Бодлера [1971], 2.137) встречаются почти с маниакальной периодичностью в рассуждениях Адорно об искусстве, например см. Adorno (1970), 26, 128, 205, 461 и т.д.

⁶³ Adorno (1970), 26, 204–205. О близости «счастья» к инфантилизму см. Adorno (1970), 181–182, 503–504.

Ф.Х. Бредли: «Когда все плохо, хорошо знать наихудшее»⁶⁴. В нынешних условиях это «счастье познания»⁶⁵ является саморазрушительным и горьким: если ты что-то знаешь об этом мире (в том пафосном смысле слова «знать», которое использует Адорно), то ты так или иначе знаешь о невозможности истинного счастья. Таким образом «счастье» оказывается связанным с сверхъестественным мимолетным переживанием. К нему относится либо исключительное переживание произведения искусства или воображаемого содержания мессианской трансформации мира, либо разновидность не всем доступной интеллектуальной жизни, толкающей человека на встречу лицом к лицу с фактом сущностной неадекватности всех доступных нам форм жизни. Таким образом, счастье никоим образом не является реальностью, достигаемой за счет индивидуальных действий, не является оно и основополагающим принципом бытия и оценки земной жизни человека в целом⁶⁶.

Описывая этих немецких философов как тех, кто задавал вопросы, отличные от тех, что задавали их британские коллеги, я никоим образом не говорил о несоизмеримости двух подходов. Мы не можем считать бессмысленным и напрасным поиск ответов на вопросы Канта в текстах Гегеля лишь на том основании, что два философа ставили разные вопросы. Отсутствие интереса к тому, как выглядит мир с иной точки зрения, в целом, понятно, у каждого человека вполне могут существовать свои собственные срочные проблемы, безапелляционно требующие решения в ущерб всем остальным проблемам. Если нужда поджигает, то можно не интересоваться особенностями моей карты окружающего ландшафта⁶⁷. В такой ситуации вполне понятно желание использовать все, что только можно, для скорейшего достижения Оинвиля (Oinville) (подобно Ролану и Корине в «Уикенде» Годара). Однако в условиях, когда никакой поджигающей нужды нет, подобное поведение едва ли может быть названо верхом интеллектуального любопытства или человеческой чувствительности.

Согласно одному пониманию, у Гегеля не было этики, он полагал, что воспринимать жизнь в категориях этики, под которой немецкий философ понимал кантовскую этику, т.е. жить, принимая кантовскую

⁶⁴ Adorno (1951), 103.

⁶⁵ Adorno (1972), 68; Adorno (1951), 22–24 и т.д.

⁶⁶ Конечно, для периода современности вовсе не редкость использование понятия «счастье» для обозначения субъективного состояния удовлетворенности, которое в своей потенции является скорее состоянием, ограниченным по времени, чем структурной чертой мира в целом. Далее см. Geuss (2002). Я в особенности обязан Рудигеру Биттнеру за беседы и переписку относительно Хайдеггера и Адорно; можно и не упоминать, что он не несет никакой ответственности за то, как я использую его интеллектуальную помощь.

⁶⁷ Я имею в виду, что тезисы такого рода никоим образом не подразумевают это философское пугало: «релятивистскую перспективу».

этику за точку отсчета при понимании себя и мира, значит совершать ошибку. Однако есть и совсем другое понимание Гегеля: у него была этика: он пытался выражать и обосновывать целый ряд суждений, которые вполне могут быть названы «ценностными», например: «рабство — это плохо» или «в случае конфликта интересы государства должны преобладать над интересами церкви», или «протестантизм — это более прогрессивная форма религии, чем католицизм». Короче говоря, если крепко стоять на кантианской точке зрения (современная этическая позиция), то в текстах Гегеля вполне можно искать ответы на вопросы, возникающие перед тем, кто смотрит на мир с этической точки зрения. Конечно, философия Гегеля, на что живо указывал Кьеркегор, в большинстве случаев бессильна: она не сможет помочь в тех ситуациях, когда авторитетный совет особенно необходим. Например, философия Гегеля никогда не скажет, стоит ли участвовать в Соппротивлении или стоит остаться дома вместе с пожилой матерью, стоит ли участвовать в *coup d'état* (государственный переворот — франц.), революции или же нет. Кроме того, из этой философии невозможно вывести единую шкалу для оценки Нерона, Наполеона или Пола Пота. При этом гегелевская философия может рассказать массу всевозможных вещей об исторической и ценностной значимости тех движений, с которыми связаны данные исторические деятели. Однако разве у нас имеются какие-то основания для того, чтобы считать возможным существование единого унитарного подхода для вынесения однозначных оценок человеку, явлению или ходу событий?

У читателя может сложиться впечатление, что описанные мной концепции — это разрозненное нагромождение различных, крайне разнообразных возражений против разных аспектов того, как изучалась этика в англоязычном мире последние сто пятьдесят лет. Все эти возражения не составляют единой контртрадиции. Я описал нападки на саму возможность существования особой философской этики, описал возражения на те следствия, которые вытекают из основного этического вопроса, упомянул сомнения по поводу значимости выбора и согласованности, а также важности индивидуальных действий. Кроме того, я коснулся возражений против сугубо имманентистского подхода к человеческой жизни. Как мне кажется, указание на отсутствие целостной контртрадиции не является возражением, но выводом, который я приветствую.

Если кто-то желает продолжить линию размышлений, намеченную в предыдущем параграфе, то можно еще спросить о сегодняшней актуальности этих центральноевропейских мыслителей XIX — начала XX вв. Здесь возникают следующие вопросы: является ли наше имманентистское эгоцентрическое практическое мировоззрение неизбежной закономерностью, чем-то, к чему мы будем постоянно приходить, несмотря на ложные и софистические попытки философов по его нейтрализации, или же это проявление того индивидуалистического пост-

христианского общества, в котором мы живем? Не является ли такая позиция трансцендентальной иллюзией, комплексной ошибкой, основанной на естественном эгоизме и являющейся настолько независимой от особенностей нашей эпохи и общества, насколько и неуязвимой для наших попыток по ее разложению? Разумно ли вообще искать неимманентистскую точку зрения, опираясь на которую можно было бы оценивать нынешнее положение дел, точку зрения, *не* являющуюся в конечном счете теологической и сохраняющую некоторое родство с натуралистической позицией? Едва ли случайность, что та линия мысли, которую я попытался проследить, имеет в Германии такие давние традиции. Можно рассматривать все это как признак экономической, социальной и политической отсталости⁶⁸, как допросвещенческие пережитки теологических форм мышления и феодальное недовольство тем, что коммерческое общество и основанная на эмпирических рассуждениях естественная наука являются тем каркасом, внутри которого необходимо строить свою жизнь. С другой стороны, можно полагать, что именно устойчивость этих относительно старомодных способов мышления может дать людям преимущества способности видеть что-либо помимо монолитного и крайне укрепившегося нынешнего положения дел.

В заключение мне бы хотелось предложить следующую классификацию подходов к практической жизни: скептицизм, проект современной этики и различные утверждения о существовании чего-то вне «философской этики». Взгляды «вне этики» могут быть либо старомодными, основанными на теологии, подобно тем, что были у Августина или Кьеркегора, или же они могут находиться в гораздо более сложных отношениях с традиционной теологией, как например в случае со взглядами Гегеля, Адорно и Хайдеггера. Элементы скептицизма важны для тех философов, которых я рассматривал, особенно для Ницше, у которого скептицизм иной раз принимает почти грубую античную форму⁶⁹. Однако в той степени, в какой эти немецкие мыслители не являются скептиками, они являются приверженцами той или иной разновид-

⁶⁸ Если мы на мгновение отставим в сторону понятия общественного и политического прогресса, то утверждение о том, что Германия была экономически отсталой в тот период (продолжавшийся и во второй половине XX в.), кажется в высшей степени невероятным.

⁶⁹ Античный пирронизм, точка зрения, согласно которой по каждой проблеме существуют одинаково мощные аргументы, также был в центре интересов молодого Гегеля, что очень убедительно было задокументировано Форстером, см. Forster (1989). Также см. Burnyeat & Frede (1997). Гегель считал, что по сравнению с этой античной разновидностью скептицизма, «современный» скептицизм, например тот, что был вдохновлен Юмом, является безжизненной и постыдной формой догматизма, принимающей любое число никоим образом не бесспорных допущений, таких как существование разделения между мышлением и бытием и т.д.

ности радикального мышления о практической жизни. Эту разновидность я назвал взглядами «вне этики», так как данные мыслители никак не являются приверженцами того или иного варианта современного проекта.

Наиболее влиятельная на данный момент разновидность этического мышления (по крайней мере та, что играет наибольшую роль в международной политике) — это одна из разновидностей учения о естественных правах человека. Утверждения о том, что так называемые нормативные основания этой теории крайне размыты (и не слишком убедительны), кажутся мне вполне оправданными. Причина этих утверждений в несостоятельности попыток найти исключительно светские имманентные «основания» для данной теории: нет никакого согласованного перехода от фактов природы и человеческой психологии, в том их виде как они нам известны по опыту и из стандартных научных исследований, от экономических и коммерческих требований того общества, в котором мы живем, наконец, от минимальных требований рациональности к искомому учению о естественных правах человека. Учитывая те ограниченные когнитивные возможности, которыми мы располагаем на сегодняшний день в сфере прикладной философии, было бы поспешным попросту отбросить все скептические не имманентистские подходы. Кроме того, в прикладном мышлении всегда наличествует огромная доля самосбывающихся утверждений. Дело не только в том, что решение верить или придерживаться тех или иных взглядов так или иначе оказывает на человека воздействие, но что оперирование широким спектром тех *воззрений*, которые рассматривались выше, также неизбежно воздействует на человека (даже если тот верит, что одни взгляды гораздо убедительней других). Это основной тезис Ницше, его можно с легкостью принять, для этого вовсе не требуется и далее следовать за Ницше в его более напыщенных доктринах. Еще более важен тот факт, что умение держать в поле зрения множество взглядов совершенно особым образом влияет в том числе и на общество.

В данной сфере не может быть никаких гарантий, поэтому я испытываю некоторую симпатию к тому читателю, который справедливо продолжит возражать, что даже если теория прав человека находится в трудном положении, в данной статье не было представлено никаких причин считать любую из теорий, созданных в Центральной Европе, хоть сколько-нибудь лучшей. Те формы радикального практического мышления, которые идут от Павла и Августина через Гегеля к Адорно и Хайдеггеру (и Бадью⁷⁰) могут оказаться не более чем самовнушенными иллюзиями, а отступление в уютный мирок заботы о маленьком садике нашего собственного благополучия, в мирок «прав человека» и всех остальных членов глобальной деревни (при всей несогласованности

⁷⁰ Badiou (1998).

концепции «прав человека»), вполне может оказаться единственным из того, что нам осталось. Однако такой ход событий был бы крайне нежелателен, в этом случае мы превратимся в тех, кого Ницше называл «последними людьми»⁷¹. Мне бы хотелось надеяться, что мой рассказ об истории прикладной философии в Германии XIX – XX вв. хоть как-то предотвратит такой ход событий.

*Перевод с английского Дмитрия Узланера
под редакцией Михаила Маяцкого
по изданию Geuss R. Outside Ethics. –
Princeton University Press, 2005. – PP. 40–66.*

Список литературы

- Adorno T. (1951) *Minima Moralia*. – Frankfurt: Suhrkamp.
 Adorno T. (1963) *Eingriffe*. – Frankfurt: Suhrkamp.
 Adorno T. (1966) *Negative Dialektik*. – Frankfurt: Suhrkamp.
 Adorno T. (1969) *Stichworte: Kritische Modelle 2*. – Frankfurt: Suhrkamp.
 Adorno T. (1970) *Asthetische Theorie*. – Frankfurt: Suhrkamp.
 Adorno T. & Benjamin W. (1994) *Adorno/Benjamin Briefwechsel 1928–1940* (ed. Lonitz). – Frankfurt: Suhrkamp.
 Adorno T. et al. (1972) *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. – Neuwied & Berlin: Luchterhand.
 Assman J. (1997) *Moses the Egyptian*. – Cambridge, MA: Harvard University Press.
 Augustine A. (1928/1929) *De civitate dei* (ed. Dombart & Kalb). – Leipzig: Teubner.
 Badiou A. (1997) *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*. – Paris: Presses Universitaires de France.
 Badiou A. (1998) *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal*. – Paris: Hattier.
 Baudelaire C. (1971) *Écrits sur l'art*. – 2 vols. – Paris: Gallimard.
 Bornkamm P. (1969) *Paulus*. – Stuttgart: Kohlhammer.
 Burnyeat M. & Frede M. (1997) *The original Sceptics*. – Indianapolis: Hackell.
 Forster M. (1989) *Hegel and Scepticism*. – Cambridge, MA: Harvard University Press.
 Foucault M. (2001) *L'hermeneutique du sujet*. – Paris: Gallimard and Seuil.
 Fulda H. (1968) *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*. – Frankfurt: Klostermann.
 Geuss R. (2002) *Happiness and Politics* // *Arion*. – June. – PP. 111–129.
 Harnack A. von (1985) *Marcion: Das Evangelium vom unbekannten Gott*. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
 Hegel G. (1970) *Werke in zwanzig Bänden* (ed. Moldenhauer/Michel). – Frankfurt: Suhrkamp. (Цитируется по тому и странице).

⁷¹ Nietzsche (1980), 19–20.

- Heidegger M.* (1951) Erläuterungen zu Holderlins Dichtung. — Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger M.* (1957) Einführung in die Metaphysik. — Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger M.* (1959) Gelassenheit. — Pfullingen: Neske.
- Heidegger M.* (1960) Unterwegs zur Sprache. — Pfullingen: Neske.
- Heidegger M.* (1963) Sein und Zeit. — Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger M.* (1967) Wegmarken. — Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger M.* (1976) Nur noch ein Gott kann uns retten // Der Spiegel. — Vol. 30. — No. 23 (31 May).
- Horkheimer M.* (1968) Kritische Theorie. — Frankfurt: Fischer (2 vols.).
- Kant I.* (1956) Kritik der reinen Vernunft. — Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Marcuse H.* (1965) Kultur und Gesellschaft. — Frankfurt: Suhrkamp (2 vols.).
- Nietzsche F.* (1980) Samtliche Werke: Kritische Studienausgabe (ed. Colli & Montinari). — Berlin: de Gruyter. (Цитируется по тому и странице).
- Pippin R.* (2001) Hegel and Institutional Rationality // The Contemporary Relevance of Hegel's "Philosophy of Right" (ed. T. Noon)(special issue of Southern Journal of Philosophy).
- Schiller F.* (1967) Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen // Schiller F. Samtliche Werke (ed. Fricke & Gopfert). — Vol. V. — Munich: Hanser.
- Stendahl* (1980) De l'amour. — Paris: Gallimard.
- Theunissen M.* (1970) Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologische-politischer Traktat. — Berlin: De Gruyter.
- Wood A.* (1990) Hegel's Ethical Thought. — Cambridge: Cambridge University Press.