

*Теодор В. Адорно*

**ЖАРГОН ПОДЛИННОСТИ.  
К НЕМЕЦКОЙ ИДЕОЛОГИИ<sup>1</sup>**

*(перевод с немецкого Евгения Борисова)*

Тотальность иллюзии непосредственного, апогей которой – интерьерность, ставшая голым экземпляром, делает чрезвычайно трудным распознавание жаргона для тех, кого он обрабатывает. В его подержанной изначальности они и в самом деле находят нечто вроде контакта – подобно тому, как состряпанная национал-социализмом «народная общность» породила чувство, будто о каждом из сотоварищей по виду кто-то заботится, никто не забыт: перманентная метафизическая «зимняя помощь». Общественный базис этого явления состоит в том, что многочисленные промежуточные инстанции рыночной экономики, прежде поддерживавшие сознание чуждости, при переходе к плановому хозяйству были устранены; дистанция между целым и атомизированными субъектами сократилась настолько, что возникает иллюзия близости. Параллельно прогрессирует техника средств коммуникации. Последние, особенно радио и телевидение, обращаются к населению так, что оно не замечает бесчисленных опосредующих устройств: голос диктора звучит в доме так, как если бы он был прямо здесь и со всеми знаком. Их психотехнически выверенный искусственный язык – образцом может служить отвратительно-интимное «до новых встреч в эфире» (*Auf Wiederhören*) – того же поля ягода, что и жаргон подлинности. Ключевое слово здесь – «встреча»: «Обсуждаемая здесь книга об Иисусе – совершенно особого рода. Ее цель не в том, чтобы дать “биографию”, “жизнь Иисуса”, но – подвести к экзистенциальной встрече с Иисусом» [6]. Готфрид Келлер, на лирику которого апостолы расположенности смотрят сверху вниз (ср.: [14, S. 189 ff., 200 f.]), озаглавил этим словом стихотворение, исполненное потрясающей беспомощностью. Поэт неожиданно встречает в лесу ту, «Что лишь одна желанна сердцу. / Под белою накидкой, / В сиянье золотом, она / Была одна, но я не смог / Сказать ей «здравствуй», проходя: / Я никогда ее не видел / Такой прекрасной и безмолвной». Здесь приглушенный свет – это свет печали, и именно он дает силу слову «встреча». Но оно могло вобрать в себя это мощное, не допускающее непосредственного выражения чувство прощания лишь потому, что не означает ничего помимо своего точного значения: того обстоятельства, что два человека неожиданно встретились. То, что жаргон учинил над словом «встреча» и что уже невозможно исправить, уродует стихотворение Келлера похлеще, чем какая-нибудь фабрика – окружающий ландшафт. «Встреча» отчуждена от того обстоятельства,

которое является его буквальным значением, и, благодаря идеализации последнего, может быть практически утилизирована. В обществе, в котором даже возможность случайного знакомства людей – то, что некогда называлось просто жизнью, – тает на глазах, а там, где еще сохраняется, оказывается чем-то, что терпят и, как терпимое, планируют, – в таком обществе едва ли случаются встречи в смысле Келлера: о встречах договариваются по телефону. Язык разукрашивает встречу и покрывает организованные контакты фосфорисцирующей краской именно потому, что свет померк. При этом язык – на манер диктаторов – словно бы заглядывает вам в глаза. Кто пытливо заглядывает вам в глаза, тот хочет вас загипнотизировать, получить над вами власть, с самого начала угрожающую: верен ли ты мне? не предатель ли ты? не окажешься ли Иудой? Психологическая интерпретация могла бы открыть в этом жесте жаргонного языка бессознательный гомосексуальный перенос и тем самым пролить свет на пылкое неприятие психоанализа патриархами жаргона. Маниакальный взгляд в глаза сродни расовому бреду: он подразумевает круговую поруку, как бы говорит: «мы с тобой – одной крови»; утверждает эндогамию. Даже стремление очистить слово «встреча» от скверны и восстановить его строгое употребление оказалась бы – в силу неизбежной апелляции к чистоте и изначальности – частью того самого жаргона, от которого оно желало бы избавиться. – То, что было сделано с «встречей», удовлетворяет одну специфическую потребность. Встречи, которые, будучи организованными, отрицают сами себя, которые постоянно инициирует безмятежно благая воля, жажда деятельности и властолюбивая хитрость, – эти встречи суть эрзац ставших невозможными спонтанных действий. Люди утешают себя – или их утешают – тем что нечто якобы происходит уже тогда, когда они сообщают о своих напастях. Из средства достижения ясности относительно того или иного предмета разговор превращается в самоцель и подменяет собой то, что по его смыслу должно за ним последовать. Смысловой избыток слова «встреча» – внушаемое им представление, будто уже в одной только беседе созданных свершается что-то существенное, – имеет в основе своей ту же иллюзию, что и спекуляция на помощи в слове «стремление»<sup>2</sup>. Некогда оно означало болезнь. Жаргон возвращается к этому значению: как будто интерес человека – это его беда. Она выклянчивает *caritas*<sup>3</sup>, но тут же – ради собственной человеческой сущности – учиняет террор. Нужно допустить некую трансцендентную силу, которая потребовала бы от человека, чтобы тот – опять же на жаргоне – «принял» свое стремление. Архаическое суеверие, на которое нажимает формула «В надежде, что просьба моя не напрасна...», в жаргоне принимает экзистенциальный размах, он словно бы выжимает вспомоществование из самого бытия. Противоположность этому – форма

коммуникации в Америке, на которую подлинно единодушно ополчились. Там «being cooperative»<sup>4</sup> означает идеал, согласно которому следует безвозмездно оказывать другому услуги, по меньшей мере, уделять ему время, имея в виду пусть даже расплывчатое предположение, что, коль скоро все нуждаются во всех, рано или поздно эти затраты будут возмещены. Немецкое же «стремление» было порождено капиталистическим принципом обмена на той его стадии, когда при сохранении его господства либеральная мера эквивалентности уже оказалась разрушена. Жаргон вообще имеет динамичный языковой характер: отвратительным делается в нем то, что ни в коей мере не было таковым от века<sup>5</sup>. На встречах, на которых и о которых болтает жаргон, он принимает сторону того самого управляемого мира, о котором сокрушается в слове «встреча». Он приспосабливается к этому миру посредством ритуала неприспособления. Даже гитлеровская диктатура домогалась одобрения, по которому проверяла свою поддержку в массах. Тем более – администрация в условиях формальной демократии: обретая самостоятельность, она постоянно стремится убедить всех в том, что существует исключительно только ради вверенного ей целого. Поэтому она и заигрывает с жаргоном, как и жаргон с ней, находя в ней уже ставший иррациональным, самодовлеющий авторитет. Жаргон исправно действует как часть негативного духа времени, выполняя общественно полезную работу в рамках тенденции, отмеченной уже Максом Вебером: управление всегда распространяется на то, что затем рассматривается как ведомство культуры. Чиновники администраций, прошедшие юридическую или организаторскую выучку, все чаще сталкиваются с необходимостью как бы содержательно высказываться насчет искусства, науки и философии. Они избегают скучной сухости и желают продемонстрировать свою связь с духом, в свою очередь столь же специализированным, но так, чтобы их деятельность и опыт не вошли в чересчур тесный контакт с ним. Когда какой-нибудь оберштадтдиректор приветствует философский конгресс – мероприятие, по существу уже не менее административное, чем титул оберштадтдиректора, – ему приходится обходиться доступной начинкой культуры, т.е. жаргоном. Жаргон защищает его от неприятной необходимости всерьез высказываться о вещах, о которых он не имеет ни малейшего представления, и позволяет ему изобразить в случае нужды некоторое надпредметное отношение к предмету. Жаргон столь эффективен в этом деле, потому что он всегда не только создает видимость присутствующей конкретности, но и облагораживает ее. Если бы не функциональная нужда в не терпящем функциональности жаргоне, едва ли он стал бы вторым языком – языком глухих и безъязыких. Не неся никакой ответственности перед разумом, возвысившись только благодаря своему

стандартизированному тону, жаргон удваивает то реальное принуждение, что исходит от администрации, дополняя его принуждением в сфере духа. Его можно было бы описать как идеологичекий слепок с той гнетущей ведомственной атмосферы, ужас перед которой передает будничныи язык Кафки – полная противоположность жаргона. Общественная власть весьма отчетливо ощущается там, где человеку приходится обращаться к административному чиновнику – говорящему, но глухому – с просьбой. Жаргон говорит с людьми в той же чиновничьей манере: обращаясь к ним прямо, он не допускает возражений, но и не забывает дать понять, что лицо за окошком – это действительно человек, что с недавних пор удостоверяет табличка с именем. Подспудно целительные формулы жаргона суть формулы власти, заимствованные у иерархизированных инстанций. Но приправленный подлинностью административный язык – это не просто вырожденная форма соответствующего философского языка: свое первичное оформление он получил в весьма почтенных философских текстах. Хайдеггеровское излюбленное «прежде всего» (zunächst), в основе которого могут лежать как дидактические приемы, так и картезианское «сперва – затем», опекает мысль в духе философской систематики, откладывая все неудобное на потом посредством формулы, напоминающей повестку дня: «но прежде чем мы... следует еще основательно исследовать...»: «Глава, берущая на себя экспликацию бытия-в как такового, т.е. бытия Вот, распадается на две части: А. Экзистенциальная конституция Вот. В. Повседневное бытие Вот и падение вот-бытия» [11, S. 133; 3, с. 133]. Эта педантичность, придающая якобы-радикальному философскому осмыслению привкус добротной научности, окупается еще и тем, что позволяет так и не дойти до того, что обещает философия. Эта манера восходит к Гуссерлю, за необъятными предваряющими рассуждениями которого читатель легко забывает главную задачу; но критическая рефлексия прежде всего настигнет ту философему, что толкает перед собой тележку [научной] основательности. Даже признание незначительности полученного результата, имеющее почтенную предысторию в немецком идеализме, не лишено стратегического расчета. Подобным образом кафкианские инстанции увиливают от решения, которое затем внезапно настигает свою жертву. Quid pro quo<sup>6</sup> персонального и аперсонального в жаргоне; иллюзорное очеловечивание вещественного, реальное овеществление человеческого – точная копия ситуации административной власти: когда за любым решением, принятым якобы тет-а-тет, скрывается абстрактное право и объективный процедурный порядок. Незабываемое воспоминание из ранней гитлеровской империи: войны штурмовых отрядов, являющие собой зримый синтез административной власти и террора: сверху папка для бумаг, внизу сапоги с отворотами. Что-то от

этой картины сохраняет и жаргон подлинности в словах типа «поручения», в которых нарочито размывается различие между подчиненностью справедливым или несправедливым инстанциям и абсолютной подвластностью, между авторитетом и сентиментом. Инкорпорацию слова «поручение» в жаргон могла инспирировать первая Дуинская элегия Рильке, одного из учредителей жаргона, – опус, толкование которого одно время считалось обязательным упражнением для всякого уважающего себя приват-доцента: «Всегда и во всем порученье таилось» [13, S. 8; 2, с. 508]. Этот стих высказывает смутное чувство, что нечто невыразимое, присутствуя в опыте, чего-то ждет от субъекта, как об этом же говорится и в стихотворении об архаическом торсе Аполлона (ср.: [12, S. 1; 2, с. 399]); «и звезды надеялись тоже, что ты почувствуешь их» [13, S. 7; 2, с. 399]. Вместе с тем здесь говорится о необязательности и бесплодности этого чувства, которые, впрочем, связаны с незрелостью самого лирического героя: «справился ли ты?» [13, S. 8]. Под защитой эстетической иллюзии Рильке абсолютизирует слово «поручение» и в дальнейшем сам ограничивает заявленное его пафосом притязание. Жаргону же остается лишь незаметно вычеркнуть поправку на сомнительное поэтизирование и принять абсолютизированное слово без каких-либо оговорок. Однако то обстоятельство, что неоромантическая лирика временами ведет себя как жаргон, или, по меньшей мере, робко его подготавливает, не означает, что его порок следует искать в одной только форме. Он коренится отнюдь не только в смещении поэзии и прозы, как это выглядит с одной чересчур невинной точки зрения. Равенство делает их равно неистинными. В поэзии порочно уже наделение слов теологическим обертоном, который опровергается положением говорящего – одинокого и секулярного субъекта: религия как орнамент. Когда подобные слова и фразы встречаются у Гельдерлина – образца для тайного подражания, – они еще свободны от жаргонных вибраций, хотя его распорядители кивают на этого неоцененного гения совершенно свободно. В лирике, как и в философии, жаргон определяется тем, что он, презентуя подразумеваемое бытие так, словно между ним и субъектом нет никакого напряжения, тем самым скрывает его истину; в силу этого жаргон становится ложью уже прежде всякого дискурсивного суждения. Выражение оказывается самодостаточным. Оно отбрасывает прочь – как лишнюю обузу – обязанность выразить нечто отличное от него вместе с самим этим отличием: все отличное от выражения – ничто, и, к счастью, это Ничто становится Высшим. Язык Рильке еще находится на водоразделе – как и многие иррационалистические явления предфашистской эпохи. Он не только затемняет вещи, но и регистрирует то подсознательное, что уклоняется от вещной рациональности, – и тем

самым протестует против последней. Таково то чувство затронутости, что оживляет слово «поручение» в упомянутой элегии. Оно становится совершенно невыносимым лишь когда опредмечивается, когда именно в своей иррациональности выдает себя за нечто определенное и однозначное: от послушного и внемлющего мышления Хайдеггера до всех тех призывов и воззваний, которые, как мелкую монету, разбрасывают низшие чины жаргона. Тот факт, что Рильке совершенно простодушно признает в упомянутом стихотворении многозначность «поручения», вроде бы должен ее оправдывать. Но вместе с тем он говорит о поручении без того, кто поручает, что уже в духе жаргона, и тем самым формирует соответствующее жаргону представление о бытии вообще. Это, в свою очередь, смыкается с кустарной религиозностью раннего Рильке, который, особенно в «Часослове», использует теологическую фразеологию, чтобы подвергнуть психологическое своего рода облагораживающей обработке; лирику, позволяющую себе любую метафору, даже – на правах иносказания – совершенно неметафорические выражения, не смущает ни вопрос об объективности того, что якобы нашептывает субъекту его движения, ни вопрос о том, покрывают ли почерпнутые из книг слова хоть сколько-нибудь тот опыт, в объективации которого и состоит ее идея. Лирика, утратившая чувствительность к истине и точности слов, – а даже самое расплывчатое можно определить как расплывчатое, но нельзя выдавать за определенное, – порочна даже в качестве лирики, несмотря на всю свою виртуозность; проблематика того содержания, до которого она якобы воспаряет, – это и проблематика формы, которая внушает, будто она владеет трансцендентным, и тем самым становится иллюзией еще более губительного характера, нежели иллюзия эстетическая. Дурная истина, скрывающаяся за этой иллюзией, – это именно союз поручения и власти, по поручению власти отрицаемой. Такого рода слова подобны актовым грифам или печатям или тому «дело о...» канцелярского языка, в маскировке которого и состоит поручение жаргона. Избирательное внимание к отдельным словам, как они обсуждались во времена дохайдеггеровской феноменологии-в-картинках, было предвестником инвентаризации лексических фондов. Тот, кто вычленил значения, – акушер чистой лексики нынешнего языка – всякий раз действовал насильственно, не взирая на святыни сущностной философии. Метод, осуждающий малейшее смешение смежных слов, действовал, говоря объективно, как мелкий клерк, который строго следит за тем, чтобы всякая вещь оставалась в своей категории, как и он сам остается на своем уровне благосостояния. Смерть тоже рассматривается «по путеводной нити» – в эсэсовских предписаниях и в экзистенциальных философиях: рабочая каурка, на которой гарцуют как на Пегасе, in extremis<sup>7</sup> – как на апокалиптическом коне. В жаргоне солнце, горящее в

его груди, освещает темную тайну метода как образа действий, заступающего на место того, к чему стремится мысль. Жаргон действует так всегда. Будучи индифферентен к сути дела, он может применяться к любой порученной задаче – в противоположность тому, как некогда в великой философии язык необходимым образом проистекал из сути дела. Эта индифферентность речи превратилась в метафизику языка: язык, который по своей форме воспаряет, как кажется, над тем, с чем соотносится, тем самым полагает себя как нечто высшее. Чем меньше теоретическая возможность философской системы, которую Ницше назвал недобросовестной, тем более то, что может иметь значение лишь в рамках системы, превращается в голое заверение. Место распавшейся строгости системы наследует эффектное пустословие. Впрочем, оно, подобно никчемному мероприятию, постоянно слетает с катушек и сбивается на чистый вздор.

В вульгарном жаргоне подлинности поручение присваивает себе не допускающий сомнения авторитет. То, что он не является непогрешимым, затушевывается абсолютизацией слова. Поскольку инстанции или персоны, дающие поручение, не принимаются во внимание, оно превращается в обиталище тоталитарных постановлений, исключая рациональную постановку вопроса о праве тех, кто приписывает себе харизму вождей. Стыдливая теология идет рука об руку с мирским бесстыдством. Жаргон подлинности перекликается со старыми школьными фразами, вроде той, которую подметил однажды Тухольский: «Здесь это делается так». Или с теми военными командами, в которых императив облачается в мундир повествовательного предложения, – трюк, придающий приказу особую силу, поскольку он выглядит не как чья-то воля, но как то, что фактически уже происходит: «Участники пробега памяти героев собираются в Люнебурге». Так и Хайдеггер щелкает бичом, когда в предложении «Смерть есть» выделяет глагол разрядкой (ср.: [11, S. 259; 3, с. 259]). Грамматическая трансформация императива в предикацию делает его категорическим; он не терпит какого бы то ни было уклонения, поскольку уже отнюдь не принуждает, как некогда у Канта, но описывает повинование как свершившийся факт, отсекая возможное сопротивление уже одной только логической формой. Протест разума изгоняется за пределы общественно мыслимого вообще. Впрочем, такая иррациональность – иррациональность того, что, пустив в обращение миф, тем не менее продолжает называть себя мышлением, – сопровождала, как тень, уже кантовское просвещение, которое любезно уверяет, что для того, чтобы действовать правильно, человеку необязательно знать категорический императив, – тогда как императив, если он действительно должен быть един с принципом разума, предполагает разум в каждом действующем

субъекте, и если этот разум ничем не ограничен, он есть философский разум.

Христиан Шютце опубликовал сатиру «Типовая торжественная речь», в которой жаргон остроумно выведен как синдром:

*Высокоцитимый господин Президент, господа министры, бургомистры, секретари, референты и ассистенты, многоуважаемые деятели культуры, науки, хозяйства, представители среднего сословия, благородное собрание, дамы и господа!*

*Весьма не случайно собрались мы здесь, чтобы вместе провести этот знаменательный день! Ибо именно в такие дни, как ныне, когда подлинные человеческие ценности более, чем когда-либо должны стать целью наших глубочайших, сокровеннейших стремлений, наше слово особенно весомо. Я не знаю патентованного средства от всех проблем; я хочу лишь предложить к обсуждению несколько животрепещущих вопросов, ибо они назрели. Ведь то, что нам сейчас нужно, это отнюдь не готовые суждения, что затрагивают только слух, но не дух; то, что нам нужно, – это действительный диалог, способный взволновать все наше человеческое существо. Невозможно переоценить значение коммуникации в формировании сферы межчеловеческих отношений, и именно это привело нас сюда. В этой сфере есть вещи, которые стоят многого. Нет нужды говорить Вам, что я имею в виду. Вы все в особом и высоком смысле имеете дело с людьми, и Вы, конечно, меня понимаете.*

*В такое время, как наше – я уже упомянул об этом, – когда сплошь и рядом вещи видятся словно бы в искаженной перспективе, роль личности, знающей суть вещей не понаслышке – вещей как таковых, в их подлинности, – приобретает беспрецедентное значение. Нам нужны незашоренные люди, способные к такому знанию. Кто же эти люди, – спросите Вы, – и я отвечу: Вы! Собравшись здесь, Вы доказали на деле, а не на словах, свою готовность к энергичному усилию. Я хочу сказать Вам слова благодарности за это, как и за то, что Вы, поддерживая благое, тем самым решительно противопоставите потоку материализма, грозящему захлестнуть все вокруг.*

*Скажу сразу: Вы пришли сюда, чтобы получить наставления, чтобы слушать. Вы ожидаете, что эта встреча на межчеловеческом уровне будет способствовать восстановлению нормального человеческого микроклимата, той человеческой теплоты, которой катастрофически не хватает в нашем индустриальном обществе...*

*Но что означает это для нас в нашей конкретной ситуации, здесь и теперь? Высказать вопрос – значит поставить его. Но и много больше: это значит предстать перед вопросом, открыться ему. Нам нельзя забывать об этом. Нынешний человек забывает об этом в спешке и суете сиюминутных дел чересчур легко. Но Вы – Вы, тихие на земле, помните*

*об этом. Ведь наши проблемы вырастают на той почве, которую мы призваны возделывать. И то благотворное волнение, что мы испытываем перед лицом этого факта, раскрывает для нас перспективы, которые мы не можем игнорировать, от которых мы не можем со скучающим видом отвернуться. Мы должны думать сердцем, мы должны, так сказать, настроить антенны человеческой души на одну волну. Ныне никто не знает лучше, чем Человек, что в конечном счете важно, а что нет [15].*

Здесь собрано все: цель сокровеннейших стремлений, действительный диалог, вещи в их подлинности (смутная реминисценция из Хайдеггера), встреча на межчеловеческом уровне, вопрос ради самого вопроса и даже несколько анахроническая резервная армия тихих на земле. Пространное вступление, перечисляющее функции собравшихся персон, с самого начала ставит все последующее в зависимость от ускользающего административного повода. И если цель говорящего не ясна, то ее выдает жаргон. Цель стремлений – микроклимат производства. Обращение к слушателям как к тем, кто «в особом и высоком смысле имеет дело с людьми», позволяет видеть, что речь идет об управлении того типа, для которого люди суть именно предмет управления. Этому в точности соответствует всеокрушающая фраза о «потоке материализма», который полнокровные шефы крупного бизнеса так ненавидят в своих подчиненных. В этом состоит бытийное основание высшего в жаргоне. В своих оговорках он выдает, что его сущность – управление. В «межчеловеческом уровне», имеющем способствовать «восстановлению нормального человеческого микроклимата», слово «уровень» помещено рядом с «межчеловеческим», со столь же социальной, сколь и интимной связью Я и Ты; однако уровни – земельный, федеральный – суть уровни административно-правовой компетенции. Оратор призывает мыслить сердцем – людям от бизнеса паскалевская формула «que les grandes pensées proviennent du cœur»<sup>8</sup> ласкала слух всегда, – и тут же, на одном дыхании, «настраивает антенны человеческой души на одну волну». В целом текст представляет собой несусветную чушь: предложения типа «Высказать вопрос – значит поставить его», или «Ныне никто не знает лучше, чем Человек, что в конечном счете важно, а что нет». Но вся эта ахиня по-своему хитроумна, ибо призвана скрыть манипулирование и его цель; поэтому здесь, как принято говорить на административном немецком, какое бы то ни было содержание исключено (ausgeklammert), однако от видимости содержания речь все-таки не отказывается, чтобы слушатели – на том же немецком – повиновались (spuren). Намерение, интенция речи исчезает в деклассированном безынтенциональном языке, что отвечает объективной сущности самого жаргона, который не содержит в себе ничего, кроме упаковки.

Жаргон задним числом приспособливается к потребности философии, бывшей в ходу примерно в 1925 г., конкретизировать опыт, мысль и действие в рамках некой целостной конституции, которая реально подчинена абстрактному – обмену. Ведь и жаргон не способен, да и не желает, конкретизировать то, что обрекает на абстрактность. Он ходит по кругу, желая быть конкретным непосредственно, не опускаясь до голой фактичности, – и с неизбежностью превращается в тайную абстракцию, мало-помалу вырождаясь в тот самый формализм, по поводу которого собственная школа Хайдеггера – феноменологическая философия – метала некогда грома и молнии. Теоретическая критика может обнаружить это обстоятельство в экзистенциальной онтологии, прежде всего в понятийной паре «подлинность – неподлинность» из «Бытия и времени». Уже там устремленность к конкретности породилась с «Не тронь меня!» Хайдеггер говорит словно из некой глубины, которая была бы обеспечена, представ в качестве какого-либо содержания, – и тем не менее она желает быть содержательной, содержание желает высказать себя. Его оборонительная техника ухода в вечное разворачивается на той «чистой и отвратительной высоте» [9, S. 43], о которой говорит Гегель в полемике с Рейнгольдом; как и последний, Хайдеггер не может насытиться ритуальными прелиминариями к «вступлению во храм»; разве что никто уже не решится привязывать колокольчик к кошачьему хвосту. Хайдеггер вовсе не является непонятым, как гласят красные пометки позитивистов на полях его сочинений, – но он налагает табу на их понимание, как если бы всякое понимание тотчас искажало бы смысл. Невосстановимость того, что это мышление пытается спасти, благоразумно превращается в его собственную стихию. Оно отвергает всякое содержание, против которого можно было бы аргументировать; метафизика точно так же бьет мимо цели, как и перевод в онтические утверждения, которые, впрочем, будучи «делом» частных наук, рассматриваются не без благосклонности<sup>9</sup>. С подлинностью и неподлинностью Хайдеггер тоже поначалу обращается довольно осторожно. Он остерегается упреков в черно-белой живописи. Он-де не выносит философских вердиктов, но вводит дескриптивные, нейтральные термины в духе того, что в ранней феноменологии именовалось исследованием, а в веберовской трактовке не признаваемой Хайдеггером социологии – свободой от оценки. «Оба бытийных модуса подлинности и неподлинности – эти выражения избраны терминологически в строгом смысле слова – коренятся в том, что вот-бытие вообще определяется через принадлежность-мне. Неподлинность вот-бытия не означает, однако, какое-то «меньше» или «низшую» ступень бытия. Напротив, неподлинность может обусловить полнейшую конкретность вот-бытия в его деловитости, активности,

заинтересованности, жизнерадостности» [11, S. 43; 3, 43]. В одном из последующих параграфов «Бытия и времени», посвященном относящейся к неподлинности категории «Некто», Хайдеггер говорит, «что интерпретация имеет чисто онтологическое назначение и далека от морализирующей критики повседневного вот-бытия и от «культурфилософских» устремлений». Даже «слово «молва» не будет здесь применяться в «уничижительном» значении» [11, S. 167; 3, 167]. Кавычки у слова «уничижительном»<sup>10</sup> – перчатки жеманной метафизики. Методологические мероприятия по образцу гуссерлевских заверений в научной чистоте сулят немалую выгоду. Философия подлинности нуждается в специальных оговорках, чтобы при случае отговориться тем, что она отнюдь не является таковой. Престиж научной объективности увеличивает ее авторитет и вместе с тем отдает решение коллизии подлинного и неподлинного бытия во власть произвола, который – не так уж это и далеко от «ценности» у Макса Вебера – свободен от суждения разума. Этот кульбит проходит столь элегантно потому, что значения «терминологически избранных» слов не исчерпываются субъективным произволом их применения, но – как представитель философии языка, Хайдеггер должен был бы признать это первым – сами по себе, объективно, содержат те нормы, от которых Хайдеггер их отграничивает. Номиналисты видели это лучше, нежели лингвистический мистик нашего времени. Уже Гоббс, продолжая бэконовское учение об идолах, замечает, «что люди имеют обыкновение выражать в словах также и собственные аффекты, стало быть, слова уже содержат в себе некоторое суждение о вещи» (цит. по: [7, S. 86]. См. об этом также: Thomas Hobbes. Leviathan. Ср. 4 и 5 [1, с. 21–37]). При всей тривиальности этого наблюдения о нем можно напомнить, когда оно просто-напросто игнорируется. Когда Хайдеггер, как внепартийный созерцатель сущности, допускает, что неподлинность может «обусловить полнейшую конкретность вот-бытия», эпитеты, которыми он наделяет этот бытийный модус, с самого начала звучат враждебно. Такие характеристики, как деловитость и заинтересованность, присущи миру обмена и товара и подобны ему. Деловит тот, кто делает дело ради самого дела, кто смешивает цель и средства; заинтересован в точном смысле тот, кто либо чересчур – с точки зрения буржуазных правил игры – простодушно принимает собственную выгоду, либо же выдает за целесообразное то, что всего лишь этой выгоде способствует. В этом же ряду фигурирует жизнерадостность. Мелкому буржуа привычно объяснять уродства, причиняемые людям миром выгоды, человеческой алчностью, как будто люди сами виноваты в том, что были лишены собственной субъективности. Между тем, с культурфилософией, в которой подобные вопросы могли бы быть подняты, хайдеггерская философия не желает иметь ничего общего.

Что ж, понятие культурфилософии и в самом деле выглядит столь же нелепо, как и понятие социальной философии; ограничение философии определенной предметной областью несовместимо с ее задачей – рефлексировать и объяснять институциональные границы, вновь распознавать целое в том, что по необходимости разделено. Из-за скромности своих притязаний культурфилософия попадает в зависимость от распределения феноменов по предметным областям, а то и от их ранжирования. Поскольку же в системе якобы имеющих место феноменальных уровней культура почти неизбежно имеет статус чего-то производного, то и философия, предающаяся утонченным культурным развлечениям, ограничивается тем, чему госслужащие покровительствуют как «эссеистике», и обходит стороной то, что традиционно называется конституционной проблематикой, которую она в своей ограниченности может только игнорировать. Хайдеггер, который хорошо знаком как с гуссерлевской схемой философски-эйдетических дисциплин, так и с культурфилософской схемой предметно-ориентированных дисциплин, и который сплавляет их с идеалистической критикой овеществления, имеет все это в виду. Но в его устах слово «культурфилософский» приобретает отчетливый обертона презрения к тому, что цепляется за вторичное, словно бы паразитируя на уже существующем живом организме. Его раздражает посредничество, в том числе в области духа, который сам по существу является опосредованием. Такое отношение к культурфилософии расцветает в том академическом микроклимате, в котором еврея Георга Зиммеля могли покровительственно хлопнуть по плечу, потому что он погрузился – или, по меньшей мере, желал погрузиться – в конкретность, которую системы всегда только обещали, и дерзнул нарушить табу традиционной философии, имеющей дело если не с главными темами западной метафизики, то, во всяком случае, с вопросом об их возможности. Критика ограниченной культурфилософии сама ограничена весьма вероломным образом. Химически чистая философия как вопрошание об еще не изуродованной сущности, скрывающейся под тем, что установлено или сделано человеком, ничем не лучше культурфилософии. Предметная область чистого не имеет никакого преимущества перед культурой: ни в качестве истинно философской области, ни даже в качестве объясняющего или несущего основания. Как и культура, эта область является рефлексивным определением. Если специализированная культурфилософия абсолютизирует облик ставшего вопреки тому, что питает ее жизнь, то фундаментальная онтология, отшатываясь от опредмеченного вещественностью духа, закрывает глаза на собственное культурное опосредование. Как бы ни обстояло дело с возможностью натурфилософии сегодня, та изначальность, что занимает в философском

атласе место, которое когда-то занимала природа, точно так же является частью презренной для нее культуры, как и наоборот. Даже материальный базис общества, в котором укоренены человеческий труд и человеческая мысль, благодаря которой труд впервые становится общественным, – даже этот базис есть культура, что ни в коей мере не смягчает контраст между ним и надстройкой. Философская природа должна рассматриваться как история, история – как природа. Уже противоположность изначальных переживаний и переживаний оформления, изобретенная Гундольфом *ad hoc*<sup>11</sup> применительно к Георге, была, как локализованная в надстройке, идеологией, имеющей целью затемнить противоположность надстройки и подосновы. Категории, которые он популяризировал, – среди них и снискавшее затем больший успех божественное Бытие (ср.: [8, S. 269]) – продавались как субстанциальные, хотя именно в неоромантизме – модерне – культурное опосредование проступает наиболее ярко; Блох по праву иронизировал, имея в виду Гундольфа, над «изначальными переживаниями» наших дней. Затем Хайдеггер, с благословения общественного мнения, сделал эти переживания – фрагмент разогретого экспрессионизма – долговременным достоянием философии. То, что ему претит в исследовании культуры, которая, к слову сказать, в свою очередь склонна к философскому распутству, – опыт производного как отправной пункт – следует осознать, а не игнорировать. В тотально опосредованном мире предмет любого первичного опыта имеет культурную предоформленность. Тот, кто стремится к чему-то иному, должен исходить из имманентности культуры, чтобы пройти сквозь нее. Фундаментальная же онтология намеренно избегает этого, делая вид, будто ее отправной пункт находится вовне. И тем самым она попадает в еще более явную зависимость от культурных опосредований: они возвращаются в нее как социальные моменты ее собственной чистоты. Философия тем глубже погрязает в общественном, чем более ревностно она, будучи озабочена самой собой, дистанцируется от общества и его объективного духа. Такая философия намертво прилипает к обществу, слепой фатум которого, в хайдеггеровской терминологии, «бросает» индивида на данное определенное, и никакое иное, место. Это соответствовало фашизму. С падением рыночного либерализма отношения господства выступили на поверхность. Откровенность повеления – подлинный закон «скудного времени» – легко принять за изначальное. Поэтому в третьем рейхе – при невероятной концентрации индустриального капитала – оказалось возможным без смеха вещать о крови и почве. Жаргон подлинности продолжает эту тенденцию, не столь откровенно и безнаказанно: ибо в те времена социальные различия, – например, между назначенным на место ординариуса учителем народной

школы и карьерным профессором, между официальным оптимизмом смертоносной военной машины и философически наморщенным лбом мыслителя, чересчур самовластно захваченного бытием к смерти, – порой порождали трения.

Хайдеггеровские обвинения в адрес культурфилософии имели в онтологии подлинности роковые последствия: изгнав ее сперва в сферу культурного опосредования, она затем низвергает ее в преисподнюю. С которой, впрочем, мир, погруженный в мутный поток болтовни как упадочной формы языка, весьма схож. Карл Краус зафиксировал это в тезисе, гласящем, что в наши дни фраза порождает действительность – прежде всего ту действительность, что возникла после катастрофы под именем «культура». Она – подобно политике в определении Валери – в значительной мере существует лишь для того, чтобы оградить людей от того, что имеет для них хоть какое-то значение. В один голос с Краусом, но не упоминая его, Хайдеггер говорит в «Бытии и времени»: «Слышание и понимание заранее привязаны к произносимому как таковому» [11, S. 168; 3, с. 168]. Так коммуникативная машинерия с ее формулами втискивается между субъектом и предметом и делает субъекта слепым именно по отношению к тому, о чем идет болтовня. «Проговоренное как таковое описывает все более широкие круги и принимает авторитарный характер. Дело обстоит так, потому что так говорят» [11, S. 168; 3, с. 168]. Но Хайдеггер направляет критический потенциал этого факта на негативную онтологическую расположенность, на «повседневное бытие Вот», которое в действительности имеет историческую сущность: срастание духа и сферы обращения в той фазе, когда экономическая утилизация обволакивает объективный дух, словно плесень, удушающая само качество духовности. Эта не-сущность<sup>12</sup> возникла, и ее следует устранить, а не сетовать на нее как на сущность вот-бытия, оставляя все как есть. Хайдеггер верно усматривает абстрактность болтовни «как таковой», которая отчуждает от себя всякое отношение к предмету; но из пафосной абстрактности болтовни он выводит ее – пусть даже сколь угодно сомнительную – метафизическую инвариантность. Болтовня уже пошла бы на убыль, если бы в сфере разумного хозяйства исчезли затраты на рекламу. Ее навязывает людям общественное устройство, отрицающее их как субъектов, и это началось задолго до появления газетных концернов. Хайдеггеровская же критика становится идеологической, поскольку она, не проводя должных различий, схватывает эмансипированный дух как то, во что он превращается в своих в высшей степени реальных оковах. Он осуждает молву, но не ту брутальность, в союзе с которой состоит действительная вина молвы, которая сама по себе куда более невинна. Когда Хайдеггер пытается остановить молву в пользу молчания, его речь бряцает оружием: «Чтобы суметь молчать, вот-

бытие должно иметь что сказать, т.е. располагать подлинной и богатой разомкнутостью самого себя. Тогда умолчание делает очевидным и сокрушает “молву”» [11, S. 165; 3, с. 165]. «Сокрушает» – одно из редких словечек, в которых его язык говорит как таковой – как язык насилия. А то, что цель его стремлений едина с тем, на что он сетует, подтвердилось в гитлеровском рейхе. Когда господствует «Некто», – говорит Хайдеггер, – никто ни за что не отвечает: «Некто вездесуще, однако так, что отовсюду, где вот-бытие пробивается к решению, оно всегда уже ускользнуло. Но поскольку Некто предписывает любое суждение и решение, оно всякий раз снимает с вот-бытия ответственность. Некто, так сказать, может позволить, чтобы «все» (man) и всегда к нему апеллировали. Оно с крайней легкостью может отвечать за все, потому что оно никогда не есть тот, кто берется что-либо отстоять. Некто всегда «было» таковым, и все же можно сказать, что им не был никто. В повседневности вот-бытия почти все делает тот, о ком мы должны сказать, что им не был никто» [11, S. 127; 3, с. 127]. Именно это и воплотилось при национал-социализме – как всеобщая подчиненность, которой теперь отговариваются палачи. – Но более всего хайдеггеровский эскиз Некто приближается к тому, что оно есть, – к отношениям обмена – там, где речь идет об усредненности: «Некто тоже имеет свой способ бытия. Упомянутая тенденция со-бытия, которую мы назвали дистанцированностью, коренится в том, что бытие друг с другом как таковое озабочено усредненностью. Последняя представляет собой экзистенциальную характеристику Некто. Для Некто в его бытии дело идет по существу именно о ней. Поэтому оно фактически держится в усредненности того, что подобает, что допускается, а что нет, что приветствуется как успех, а что отвергается. Эта усредненность в предписывании того, на что можно и должно отважиться, бдительно следит за всяким выдающимся исключением. Все, что имеет какое-либо превосходство, бесшумно подавляется. Все оригинальное тут же сглаживается и выдается за давно известное. Все отвоеванное становится ручным. Всякая тайна теряет свою силу. Забота усредненности разоблачает еще одну сущностную тенденцию вот-бытия, которую мы называем уравниванием всех бытийных возможностей» [11, S. 127; 3, с. 127]. Нивелирование, описанное – на манер элиты, выдающей себе патент на это самое «превосходство», – как насилие, которое элита же и желает осуществлять, – это то самое, что происходит с обмениваемой вещью в силу ее неизбежного низведения до формы эквивалентности; критика политической экономии усматривает меновую стоимость в усредненно функционирующем общественном рабочем времени. Ополчаясь на негативно онтологизированное «Некто», протест против капиталистической анонимности намеренно закрывает глаза на

действующий закон стоимости: страдание, не желающее иметь слово для того, от чего оно страдает. Тем, что эта анонимность, общественное происхождение которой вполне ясно, толкуется как возможность бытия, с общества, опустошающего и вместе с тем детерминирующего отношения своих членов, снимается всякая вина.

Конечно, мобильность слов с самого начала содержала в себе их принижение. В бесхребетных словах обман, заложенный в самом принципе обмена, берет дух в оборот; поскольку же дух невозможен без идеи истины, в нем становится очевидным то, что в материальной практике окопалось в тылу свободного и справедливого обмена благ. Но без мобильности не было бы возможно то отношение языка к предмету, по которому Хайдеггер судит язык коммуникации. Философия языка должна была бы исследовать, как в этом языке количество переходит в качество болтовни, или точнее, как ограничены оба эти аспекта, – вместо того, чтобы самовластно разводить овец духа языка налево, а козлиц направо. Мышление никогда не может достигнуть еще-не-помысленного без толики той безответственности, на которую ополчается Хайдеггер; этим сказанное слово отличается от аутентично написанного, и даже в этом последнем позитивисты легко могут заклеить то, что выходит за рамки имеющего место, как проявление безответственности. Незрелость и чувство досады ничуть не возвышаются над молвой. Даже та объективность языковых формулировок, которая предполагает самое бдительное неприятие фразеологии, тоже имеет условием возможности подвижность выражения, как бы она ни подавлялась: образованность. Тот, кто сам не является литератором, никогда не сможет писать без фразеологии и по существу; после уничтожения евреев защита литератора была бы самой насущной задачей. Похоже, даже Краус презирал нелитераторов еще больше, чем литераторов. С другой же стороны, итоговое суждение о молве, допускающее ее в онтологически негативном смысле, вместе с тем допускает и оправдание фразы как судьбы. Если уж молва представляет собой расположенность, то не стоит смущаться, когда и подлинность становится молвой. Сегодня с этим столкнулся собственный эпос Хайдеггера. Возьмем пассаж из сочинения Эрнста Анриха «Идея немецкого университета и реформа немецких университетов»: «Это не вмешательство (имеется в виду академическая автономия) когда из ясного понимания того, что сегодня ни одна философия не может быть поставлена в центр университета, чтобы поддерживать осознание его сущности и ответственности перед целокупной действительностью, – когда из этой клятвы Гиппократова вытекает требование, чтобы каждый инкорпорированный в университете ученый развивал свою науку под знаком последнего вопроса о бытийном основании и бытии в целом, чтобы эти проблемы вновь и вновь

обсуждались совместно в рамках корпорации, достоинство которой именно этим и определяется. Если правомерно требовать от студента, чтобы сущность его учебы не была забыта, чтобы он, отталкиваясь от своего предмета, научился видеть бытие и понимать свою ответственность перед целокупностью бытия, то от профессора следует потребовать, чтобы его лекции ясно показывали, каким образом его собственные исследования движимы в конечном счете борьбой вокруг этого вопроса, мы вправе ожидать от него, чтобы каждый его курс призывал и пробуждал также и в этом смысле» [5, S. 114]. В организационном, предельно онтическом контексте жаргон подлинности используется в точности так, как это описывает Хайдеггер в «Бытии и времени», характеризуя молву. Но авторитет, на который жаргон при этом опирается, – это не что иное, сама хайдеггеровская философия. Упрямое повторение риторического «Это не вмешательство» в процитированной главе призвано скрыть именно вмешательство: клятву – Анрих сам употребляет это мифическое слово – верности так называемому вопросу о бытии, хотя на одном дыхании автор признает, что ни одна философия на может быть поставлена в центр университета, как будто одиозный вопрос о бытии – по ту сторону критики. По-видимому, того, кто небезосновательно отвергает этот вопрос, а тем паче болтовню о нем, следовало бы отчислить. Анрих искусно использует то обстоятельство, что для простодушного читателя в формулах типа «вопрос о бытийном основании» звучит сопротивление бездуховной машинерии наук о духе. Человеческое право студентов, их стремление к существенному, сливается в жаргоне с хайдеггеровской мифологией сущности бытия. Дух, которого они лишены в университетах, втихомолку отдается в монопольное владение доктрине, предающей дух – в облике разума – анафеме.

Как и в понятии молвы, в понятии сочувственно описываемой подручности (Zuhandenheit), этой философской прародительницы защищенности, опыт страдания перетолковывается в его противоположность. На некоторых стадиях истории земледелия и в примитивном товарном хозяйстве производство еще не было радикально подчинено обмену, сохраняло близость к производителю и потребителю, и их отношения были еще не вполне овеществленными. Идея неискаженного, которое еще должно быть осуществлено, едва ли могла бы возникнуть без воспоминания об этих состояниях, хотя от них, по всей вероятности, люди терпели больше зла, нежели на протяжении долгих веков от капитализма. Как бы то ни было, вышколенное обменом отождествляющее мышление, подводящее различное под равенство понятия, уже раздробило невинное тождество. Но Хайдеггер толкует то, что молодые Гегель и Маркс осуждали как отчуждение и овеществление, и против чего нынче все объединились в ни к чему не обязывающий

союз, онтологически: неисторически и вместе с тем – в качестве бытийного модуса вот-бытия – как нечто вещественное. Идеология подручности, как и ее антипод, обнажаются, например, в практике тех сторонников молодежного движения в музыке, что свято верят, будто всякий скрипач только сам может смастерить себе подходящую скрипицу. Поскольку техника преодолевает кустарные промыслы и делает их излишними, присущая им некогда близость оказывается столь же никчемной, как и «Do it yourself»<sup>13</sup>. Нефункциональное самобытие вещей, их освобождение от тождества, к которому принуждает господствующий дух, – не более чем утопия. Такое освобождение предполагает трансформацию целого. Но в розовом свете онтологии всеохватная функциональная взаимосвязь предстает как остаток так называемой подручности. Ради нее жаргон подлинности говорит так, словно он – голос людей и вещей, существующих ради самих себя. И этот маневр тем более превращает его в апологию иного: планомерно регулируемой и педагогически приукрашенной системы эффектов. Уже вагнеровский рекламный слоган «Быть немцем – значит делать дело ради самого дела» способствовал экспорту немецкого духа, который под лейблом «это не товар» оказался способен к успешной конкуренции с высокоразвитым товарным мышлением Запада. Это делает ясным кустарно-промысловый элемент жаргона. В нем находит пристанище затертая максима, согласно которой искусство следует вернуть в жизнь, в которой оно – больше, чем искусство, но равным образом и больше, чем используемая вещь. Он практикует ремесло в тени индустрии, насколько изысканное, настолько же и дешевое, коллекционирует репродукции безвкусных позывов реформировать жизнь, которые практика уже похоронила, и оберегает их от бесперспективного испытания реализацией. Вместо этого жаргонный язык закатывает рукава и дает понять, что нужное действие на нужном месте полезнее, чем рефлексия. Созерцательная позиция, лишенная какого бы то ни было понимания изменяющейся практики, питает тем большую симпатию к здесь-и-теперь, к служению насущным задачам в рамках данного.

#### Примечания

<sup>1</sup> Данная публикация представляет собой перевод фрагмента сочинения 1964 г. по изданию: Theodor W. Adorno. *Gesammelte Schriften*. Bd. VI. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt/M., 1990. Адорно задумал «Жаргон подлинности» как часть «Негативной диалектики». Однако позднее автор выделил его текст в качестве самостоятельного сочинения по двум причинам: во-первых, его объем оказался непропорционален остальным частям «Негативной диалектики», во-вторых, как писал сам Адорно, «элементы языковой физиогномики и

социологии уже не укладывались в план книги». Смысл «Жаргона подлинности» Адорно видел в следующем: «... текст «Жаргона» содержит достаточно примеров – из поистине неисчерпаемого источника, – подтверждающих, что <...> великие демонстрируют ту самую манеру письма, которую они, чтобы подтвердить собственное превосходство, презируют у малых. Их философы показывают, чем питается жаргон и умолчание чего составляет один из эффектов его суггестивной силы. Если в амбициозных проектах немецкой философии второй половины двадцатых годов оформилось и артикулировалось то, к чему тогда влекло объективный дух, оставшийся тем, что он есть, и о чем жаргон продолжает говорить по сей день, – то лишь через критику этих проектов можно объективно определить ту неистину, что звучит в лживости вульгарного жаргона. Физиогномика последнего восходит к тому, что становится явным на примере Хайдеггера». Редколлегия сборника благодарит за любезно предоставленную возможность опубликовать данный текст его переводчика Евгения Борисова и издательство «Феноменология – герменевтика» (г. Москва, Россия), где данное сочинение Т. В. Адорно планируется к полной публикации. – *Прим. редакторов.*

<sup>2</sup> *Das Anliegen*: это слово означает *стремление, желание, задачу*, но также и *просьбу, ходатайство* (особенно в канцелярском языке), – отсюда его смысловая связь с «помощью». – *Прим. переводчика.*

<sup>3</sup> любовь к ближнему (лат.). – *Прим. переводчика.*

<sup>4</sup> сотрудничество (англ.). – *Прим. переводчика.*

<sup>5</sup> С функциональной динамикой автор столкнулся в собственной работе. В «Философии новой музыки», написанной в Америке, «стремление» еще казалось ему вполне безобидным, только немецкая критика показала ему ханжеский характер этого слова. Даже тот, кто чурается жаргона, не застрахован от инфекции: тем более необходимо быть осторожным.

<sup>6</sup> одно вместо другого (лат.). – *Прим. переводчика.*

<sup>7</sup> в пределе (лат.). – *Прим. переводчика.*

<sup>8</sup> что великие мысли исходят из сердца (фр.). – *Прим. переводчика.*

<sup>9</sup> В трактате о тождестве и различии Хайдеггер неосмотрительно позволяет на мгновение заглянуть в свои карты: «Предположим, однако, что различие и в самом деле есть некая прибавка, порожденная нашим рассудком; тогда встает вопрос: прибавка к чему? Нам отвечают: к сущему. Хорошо. Но что это значит: «сущее»? Что же иное, как не что-то, что есть? Так мы находим этой мнимой добавке, представлению различия, место – место бытия. Но «бытие» само означает: бытие, которое есть сущее. Там, куда мы впервые должны привести различие как предполагаемую прибавку, мы всегда уже встречаем сущее и бытие в их различии. Здесь – словно в сказке братьев Гримм о зайце и еже: “Я

уже здесь”» [10, S. 60; 4, с. 48]. То, что здесь – при помощи совершенно примитивного гипостазирования копулы – сказано о так называемом онтологическом различии с целью поместить онтологический примат этого различия в само бытие, на самом деле представляет собой формулу его метода. Он защищается от возможных возражений, предвосхищая их как моменты, которые якобы в защищаемом тезисе уже учтены; ошибочные умозаключения, на которые мог бы указать первый встречный логик, проецируются в объективную структуру того, к чему клонит мысль, и тем самым оправданы.

<sup>10</sup> Адорно цитирует третье издание *Бытия и времени* (1931). Начиная с пятого издания (1953) кавычки в этом месте отсутствуют.– Прим. переводчика.

<sup>11</sup> для данного случая (лат.).– Прим. переводчика.

<sup>12</sup> *Unwesen*: в повседневном языке означает *преступные действия* (*бесчинство, безобразие, темные делишки и т.п.*). Очевидно, в данном контексте под *Unwesen* подразумевается *бесчеловечный (противоречащий сущности человека) общественный порядок*. Видимо, это слово можно перевести и как *противо-сущность*.– Прим. переводчика.

<sup>13</sup> сделай сам (англ.).– Прим. переводчика.

1. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Сочинения в двух томах.– Т. 2.– М., 1991.
2. Рильке Р. М. Избранные сочинения.– М., 1998.
3. Хайдеггер М. Бытие и время.– М., 1997.
4. Хайдеггер М. Тожество и различие.– М., 1997.
5. Anrich E. Die Idee der deutschen Universität und die Reform der deutschen Universitäten.– Darmstadt, 1960.
6. Archiv für Liturgiewissenschaft 1960, об «Иисусе» Рудольфа Бультмана.
7. Eucken R. Geschichte der philosophischen Terminologie.– Leipzig, 1879.
8. Gundolf F. George. 3. Aufl.– Berlin, 1930.
9. Hegel G. W. F. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems // Hegel G. W. F. WW I, ed. Glockner.– Stuttgart, 1958.
10. Heidegger. Identität und Differenz.– Pfullingen, 1957.
11. Heidegger, Sein und Zeit.– Halle, 1931.
12. Rilke R. M. Der neuen Gedichte anderer Teil.– Leipzig, 1919.
13. Rilke R. M. Duineser Elegien.– N. Y., 1919.
14. Russ B. Das Problem des Todes in der Lyrik Gottfried Kellers. Inaugural-Dissertation.– Frankfurt am Main, 1959.
15. Schütze C. Gestanzte Festansprache, in: Stuttgarter Zeitung, 2. Dezember 1962. Цит. в: Der Monat, Januar 1963, Heft 160, S. 63.