

Трещина в Абсолюте

Спор об утопии в критической теории

Антон Сюткин

Европейский университет в Санкт-Петербурге (ЕУСПб); Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Санкт-Петербург, Россия, asyutkin@eu.spb.ru.

Артем Серебряков

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Санкт-Петербург, Россия, aserebryakov@eu.spb.ru.

Ключевые слова: Эрнст Блох; Теодор Адорно; утопия; утопическое воображение; критическая теория; материалистическая диалектика; онтологическая незавершенность; Абсолют; бессмертие.

Статья представляет собой два независимых друг от друга нарратива, из разных оптик проблематизирующих вопрос о статусе утопии и характере утопического мышления в немецкой критической теории и, шире, диалектической философской традиции. В своей части статьи Антон Сюткин рассматривает трансформацию утопического мышления в контексте развития материалистической диалектики. Автор показывает, что в XX веке представление о возможности осуществить спланированный революционный прыжок в утопическое царство свободы (Энгельс, Лукач) сменяется отказом от формулирования утопии в качестве позитивной программы (Адорно). В результате марксистская мысль спасается от срыва к репрессивной тотальности, но ценой паралича утопического воображения. Альтернативой автор видит обращение к наследию Эрнста Блоха, реактуализируемому с помощью

проектов Славоя Жижека и Алена Бадью.

В свою очередь Артем Серебряков фокусируется на проблеме репрезентации утопии и ее соотносительности с благом в контексте дебатов Блоха и Адорно. Если Блох выступает апологетом работы утопического воображения, следования за дневными грезами о наилучшем, то Адорно считает недопустимым репрезентацию утопического во имя спасения последнего от овеществления. Однако адорновскую позицию нельзя редуцировать к меланхолическому эстетизму: работа утопического мышления должна получить выражение в форме конкретных политических требований, обосновывающих необходимость кардинальной перестройки общества. Вопрос о соотношении утопического мышления и утопического воображения является фундаментальным для определения того, какие задачи должна ставить перед собой философия и как ей следует реагировать на собственные неудачи.

Антон Сюткин

За последнюю тысячу лет мы постигли
Печальную часть наук,
Настало время заняться чем-то другим.

Аквариум. Мир, как мы его знали

По следам Блоха

РАЗГОВОР об утопии связан с неизбежным раздвоением этого понятия¹. С одной стороны, утопия представляет собой некий идеальный образ реальности. Такой образ должен быть законченным и совершенным, не имеющим в себе никаких пустот и изъянов. С другой стороны, само слово «утопия» отсылает к тому, чего нет: это отсутствующее место, то, чего всегда не хватает. Утопия обещает одновременно и полноту бытия, и его нехватку. Поэтому мышление об утопии встает перед множеством трудно разрешимых вопросов. Если утопический идеал будет воплощен в реальность, то не превратится ли он в свою полную противоположность? Или, напротив, не будет ли утопический идеал, слишком далеко отстоящий от реальности, фантазматическим дополнением к ней, своеобразным «сердцем бессердечного мира»?

Несмотря на скептическое отношение Георга Вильгельма Фридриха Гегеля к утопическому мышлению², его собственная диалектическая логика встречается с похожими сложностями. В марксистских терминах главная проблема гегелевской диалектики может быть описана через борьбу *системы* и *метода*. Систе-

В работе представлены результаты проекта «Границы современной культуры: природа, технологии и социальные интерфейсы», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 году.

1. Пожалуй, одно из лучших описаний этой раздвоенности понятия утопии содержится в статье Жан-Люка Нанси «В месте утопии»: Nancy J.-L. In Place of Utopia // Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought / P. Viera, M. Marder (eds). N.Y.: Continuum, 2012.
2. Наиболее последовательно Гегель представляет свою антиутопическую позицию в предисловии к «Философии права»: Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 44–58.

матическое понимание Гегеля предполагает, что диалектический процесс имеет свое завершение: все противоречия должны быть сняты в «круте кругов» абсолютного знания. Однако методологическая интерпретация гегелевской мысли подчеркивает, что диалектика — это работа негативности, подрывающая все устойчивые формы. С методологической точки зрения диалектический процесс должен быть бесконечным. Неудивительно, что сразу после смерти Гегеля его школа раскалывается на противостоящих друг другу сторонников *системы* и *метода*. Сначала этот раскол выражается в споре левых и правых гегельянцев по поводу христианства и государства, а затем — в попытках различных марксистов материалистически перевернуть диалектику.

В марксистской философии две эти темы, утопии и материалистической диалектики, соединяются в одну. Более того, их проблематическое соединение определяет не только философское содержание, но и само историческое развитие XX века. В его первой половине материалистические диалектики (прежде всего Дьёрдь Лукач и советские последователи Фридриха Энгельса) полагают, что утопию можно преодолеть в научном видении коммунизма. Таким образом, утопический Идеал становится у них реальным движением истории, которое может быть систематически описано. Однако революционный энтузиазм этого времени завершается катастрофическим опытом террора. Всю вторую половину века наследующая Карлу Марксу критическая теория (здесь в первую очередь нужно отметить усилия Теодора Адорно и Жака Деррида) занимается меланхолическим осмыслением этого опыта поражения. В итоге из реального движения истории утопия снова превращается в лишенный реальности Идеал: надежду на избавление от страданий или мессианское обещание справедливости. Тем не менее это не спасает саму реальность от скатывания в антиутопическое состояние.

Таким образом, история XX века учит нас, что и силовое воплощение утопии в реальность, и отказ от такого воплощения одинаково приводят к катастрофическим последствиям. Поэтому перед современными материалистическими диалектиками встает сложнейшая задача: заново продумать свое отношение к утопии так, чтобы избежать двух крайностей, осуществленных в прошлом веке. В этом смысле особую актуальность приобретает наследие Эрнста Блоха, возможно, наиболее последовательного утопического мыслителя своего времени. Его место в истории материалистической диалектики после марксистской схизмы можно назвать маргинальным. Советские диалектические материалисты

подозревают его в мистическом идеализме, критические теоретики франкфуртской школы опасаются его из-за воинствующего оптимизма и натурфилософского понимания материализма. Кроме того, их смущает сотрудничество со сталинистами во время Второй мировой войны³.

Так или иначе, сегодня маргинальное положение Блоха является не его недостатком, а его преимуществом. Именно благодаря ему мы можем заниматься диалектико-материалистическим переосмыслением утопии, больше не обращая внимания на предрассудки, которые были свойственны марксизму периода схизмы. Тем не менее мы можем сделать утопическую философию Блоха актуальной, только переводя ее на язык современной материалистической диалектики. Более того, такой перевод не может быть нейтральным: в его результате и с Блохом, и с современной материалистической диалектикой должны произойти неожиданные метаморфозы. Однако прежде чем перейти к обсуждению движения сегодняшних утопических мыслителей по следам Блоха, необходимо сделать шаг назад и разобраться с теми противоречиями, которые в XX веке завели марксистскую материалистическую диалектику в тупик.

Революционный прыжок в утопическое царство свобод

Пожалуй, наиболее влиятельной марксистской традицией первой половины XX века является советский диалектический материализм. Несмотря на широкие дебаты между Владимиром Лениным и Александром Богдановым, или между диалектиками и механистами, Энгельс остается краеугольным камнем этой традиции. Энгельс придает материалистической диалектике натурфилософский смысл: диалектика, свойственная природе, отождествляется им с объективной закономерностью развития материи. Таким образом, диалектика сводится у Энгельса к трем законам развития материи, которые затем также переходят в «железные» законы развития истории: вода, закипая, превращается в пар, противоречия внутри буржуазного общества накапливаются, делая пролетарскую революцию неизбежной. Коммунизм в таком слу-

3. Кат Мойр описывает сталинистский эпизод в жизни Блоха в главе «За Сталина, против Гитлера» из книги о спекулятивном материализме Блоха: *Moir C. Ernst Bloch's Speculative Materialism: Ontology, Epistemology, Politics. Leiden: Brill, 2019. P. 111–119.*

чае оказывается высшей и финальной точкой развития материи, ее цветущим завершением. Более того, Энгельс не мыслит коммунизм утопически, поскольку историческое движение к нему, пусть и происходящее через разрывы и скачки, имеет для него объективную закономерность и может быть описано научно⁴.

Тем не менее такой сциентистский подход к утопии выявляет фундаментальное противоречие энгельсовской диалектики природы. С одной стороны, развитие материи является бесконечным: количество продолжает переходить в качество, а накопление противоречий ведет за собой революционную трансформацию ситуации. С другой стороны, коммунизм понимается Энгельсом как завершающая стадия развития материи и истории, снимающая противоречия их предыдущего существования. Иными словами, мыслить одновременно бесконечность развития и наличие у такого развития финальной точки оказывается крайне проблематичным.

Маркс намечает возможное решение этой проблемы, утверждая относительность финала: коммунизм не является концом истории как таковой, скорее, он завершает предысторию человечества, ее детское состояние. После завершения нашего исторического детства развитие материи продолжается, но мы сегодня не можем научно рассуждать о возможных противоречиях будущего. Однако это решение имеет смысл на уровне исторического, а не диалектического материализма. Поэтому многие последователи Энгельса остаются неудовлетворенными подобным теоретическим ходом.

Однако проблема замкнутости диалектического процесса распространяется не только на натуралистический «диамат», но и на традицию гуманистического марксизма. Людвиг Фейербах, критикуя гегелевский идеализм, в своей собственной философии ставит на место логической Идеи человеческую природу. Тем не менее само двухтактное движение отчуждения и преодоления отчуждения, характерное для диалектики Гегеля, он сохраняет. Правда, если у Гегеля логическая Идея, отчуждаясь в природе, возвращается к себе с помощью Духа, то у Фейербаха человечество с боем забирает обратно собственное абсолютное содержание, вложенное им в религиозные представления. Маркс заимствует теоретическую схему Фейербаха и даже после разрыва с ним продолжает воспроизводить ее, но уже не в теологиче-

4. Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. М.: Молодая гвардия, 1937.

ских спорах, а в анализе истории и политической экономии. Как утверждает Луи Альтюссер, только в «Капитале» Маркс окончательно освобождается от фейербахианского гуманизма своей юности⁵.

В «Истории и классовом сознании» Лукач развивает, пожалуй, наиболее последовательную гуманистическую и марксистскую интерпретацию гегелевской диалектики⁶. В центре его внимания находятся противоречия буржуазного общества и исключительная позиция пролетариата в нем. Если буржуа, будучи овеществлен, может представлять себя в качестве свободного субъекта, то пролетариат лишен такой иллюзии. Будучи предельно овеществлен, пролетарий ничем не отличается от объекта. В этом одновременно заключается и трагедия буржуазного общества, и его шанс на спасение. Обретение пролетариатом сознательности, его переход из класса-в-себе в класс-для-себя, если использовать термины Гегеля, приводит к преодолению буржуазной раздвоенности. Иными словами, обретая сознательность, пролетариат становится мессианским субъект-объектом истории, способным покончить с овеществлением и совершить скачок из царства необходимости в царство свободы.

Споря с Энгельсом, Лукач отвергает существование диалектики в природе и сведение диалектики к объективной закономерности. Для него диалектика всегда предполагает отношение различия и тождества между субъектом и объектом. Тем не менее Лукач также стремится к «снятию» утопии в научном знании о неизбежности коммунизма. Только в отличие от Энгельса он обосновывает научность утопии не закономерностью развития материи, а исключительной позицией пролетариата в буржуазном обществе. В материалистической диалектике Лукача пролетариат можно сравнить с архимедовым рычагом, позволяющим полностью преобразовывать ситуацию. Однако такое преобразование означает не только преодоление овеществления: согласно Лукачу, даже объективность должна раствориться в мессианском субъект-объекте. В коммунистической тотальности, открываемой пролетариатом, не остается места для чего-либо внешнего по отношению к себе.

Поэтому, несмотря на все различия между Энгельсом и Лукачем, их марксистские интерпретации материалистической диа-

5. Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006. С. 77–125.

6. Лукач Г. История и классовое сознание. М.: Логос-Альтера, 2003.

лектики имеют замкнутый, тотальный характер⁷. Они исключают из диалектического процесса утопическую открытость, которая немыслима без незавершенности и контингентности. Поэтому, когда надежды научного коммунизма на прыжок из царства необходимости в царство свободы по заранее подготовленному плану не оправдываются, они не могут осмыслить этого, пользуясь своими прежними теоретическими схемами. Невозможность такого осмысления приводит революционную политику к срыву в террор. К середине XX века, когда утопический импульс Октябрьской революции вырождается, революционная политика срывается в террор, а европейская социал-демократия оказывается неспособной противостоять фашизму. Именно этот опыт поражения становится общим для марксистских мыслителей следующего поколения. В этой ситуации даже поздний Лукач и наиболее интересные советские материалистические диалектики (прежде всего Михаил Лифшиц и его школа) обращаются к наследию гегелевской философии истории, описывающей не только прямолинейное движение вперед, но также моменты исторического отступления. Однако главным мыслителем, выражающим в своей философии кризис марксизма, становится Адорно.

Иконоборчество разочарованных утопистов

В книге «Негативная диалектика»⁸ Адорно занимается осмыслением теоретического провала тотального марксизма. Вместо того чтобы подорвать идеалистическую замкнутость гегелевской системы, тотальные марксисты, такие как Энгельс и Лукач, перенесли и закрепили ее в отдельных областях: природе и истории. Поэтому можно сказать, что материалистическое переворачивание диалектики, по крайней мере на ее первом этапе, завершается всего лишь упрощением системы Гегеля, ее своеобразной дефляцией. Главной проблемой такого тотального марксизма Адорно считает стремление свести все различное к финальному тождеству, подчинить инаковость единству. Более того, продолжая мылить диалектику прежде всего как отношение субъекта и объекта, в этом финальном тождестве он обнаруживает репрессивное доминирова-

7. Я ввожу термин «тотальный марксизм» в качестве синонима *Weltanschauung*-капитализма — мировоззренческого марксизма, критикуемого Само Томсичем и другими постлакановскими материалистическими диалектиками: *Tomsic S. The Capitalist Unconscious*. L.: Verso, 2015. P. 79–99.

8. Адорно Т. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003.

ние субъекта, его желание поглотить и уничтожить внешний ему объект. Поэтому, согласно Адорно, диалектика может в действительности стать материалистической только в тот момент, когда она утверждает первичность объекта. Однако попытка мыслить объект без субъекта, непосредственно, также недостаточна — она приводит к экзистенциалистской фетишизации фактичности⁹.

Первичность объекта, таким образом, раскрывается только косвенно и опосредованно в неудачах субъективного установления финального тождества. С точки зрения Адорно, именно неспособность диалектического процесса достичь своей финальной цели в спекулятивном тождестве свидетельствует о его материалистичности. В этом смысле негативная диалектика побеждает в момент собственного поражения, и наоборот: победа всегда является иллюзией, скрывающей поражение. Подчеркивая эту особенность философии Адорно, Джиллиан Роуз называет негативную диалектику меланхолической наукой: отказавшись от достижения спекулятивного тождества, такая диалектика обрекает себя на дурную бесконечность повторения собственного провала¹⁰. Однако, несмотря на эту меланхолию, Адорно продолжает настаивать на утопическом содержании собственного мышления. Он сохраняет надежду на избавление от физических страданий и примирение субъекта и объекта без доминирования одного над другим. Поэтому важнейшей задачей Адорно оказывается установление различия между необходимой нам утопической надеждой и множеством ложных форм ее воплощения. Для этого Адорно неожиданно обращается к теологической проблематике запрета на изображения¹¹.

Совершая материалистическую апроприацию запрета на изображения, Адорно подчеркивает невозможность достижения утопического примирения с помощью спланированных субъективных усилий. Научный коммунизм, создающий план по реализации утопии, согласно Адорно, ведет к превращению этой утопии в идола. Воплощение же идола в действительности всегда заканчивается катастрофическими последствиями: попытка спланиро-

9. Именно в этом Адорно обвиняет Хайдеггера и экзистенциалистов в книге «Жаргон подлинности»: *Он же. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии*. М.: Канон+, 2020.

10. *Rose G. The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. L.; N.Y.: Verso, 2014.

11. Связи негативной диалектики Адорно и запрета на изображение посвящена фундаментальная работа Себастьяна Трусколаски: *Truskolaski S. Adorno and the Ban on Images*. L.: Bloomsbury, 2021.

ванного осуществления утопии в научном коммунизме оборачивается ее предательством. Даже модернистское искусство сохраняет в себе утопическую надежду, поскольку изображает не саму утопию, а невозможность ее изображения.

Таким образом, единственная утопия, которая не может быть предана, это утопия, не имеющая собственного образа. Однако если любое воплощение утопии в действительности ведет к катастрофе, то не является ли запрет на ее изображение всего лишь способом создать для утопии безопасное место, герметизировать ее и лишить всякого революционного потенциала преобразования мира. Более того, не является ли тогда негативная диалектика, критикующая Гегеля и тотальный марксизм, не движением к материализму, а регрессом к кантовской идее эпистемологической и этической чистоты (пусть и без гарантии в виде трансцендентального единства апперцепции)¹².

В конечном счете негативная диалектика может быть рассмотрена как бесконечная самокритика марксизма, гегелевской диалектики и Просвещения вообще, ведущаяся из невозможной точки утопии. Поэтому неудивительно, что ее последователи во франкфуртской школе отказываются от продолжения проекта негативной диалектики и ищут более прочных оснований для критической теории общества. Юрген Хабермас, например, возвращается к неокантианскому разделению между ценностью и фактом в виде коммуникативного и инструментального разума¹³. Парадоксальным образом пафос негативной диалектики возрождается во французской постхайдеггерианской мысли. Дело в том, что французские последователи Мартина Хайдеггера, такие как Жак Деррида, избавляются в его наследии как раз от того, что было объектом полемической атаки Адорно — от его «жаргона подлинности». Если Хайдеггер требует от сущего хранить память об ускользающем бытии, то Деррида настаивает на том, что вспоминать уже не о чем, поскольку бытие не ускользает, а отрицает само себя. Таким образом, происходит сближение деконструкции Деррида с негативной диалектикой: для нее также имеет значение только бесконечный диалектический процесс перехода от одного конечного и несовершенного сущего к другому, не огра-

12. На (нео)кантианство Адорно указывает в своем исследовании Джиллиан Роуз.

13. См. хабермасовскую критику «Диалектики Просвещения» Адорно и Хоркхаймера: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М: Весь мир, 2003. С. 118–144.

ниченный ни бытием Хайдеггера в начале, ни гегелевским Абсолютом в конце¹⁴.

Однако между негативной диалектикой Адорно и дерридианской деконструкцией остается важное различие. Адорно является современником кризиса марксизма: с помощью утопии-без-образа он пытается спасти материалистическую диалектику от впадения в тоталитаризм. Деррида же, напротив, работает над деконструктивистской философией в ситуации уже оформившегося поражения марксизма. Занимаясь реабилитацией марксизма в книге «Призраки Маркса», он встает на сторону исторических неудачников. Поэтому его критика направлена не на ложные формы существования марксизма, как это было у Адорно, а на мир победившего капитализма и парламентской репрезентативной демократии. Проблема заключается в том, что противопоставить миру капиталистического реализма Деррида может только этический императив справедливости, не имеющий отношения к идее преобразования мира. Таким образом, капиталистический реализм становится безальтернативным. Негативная диалектика и деконструкция могут создать этическую (и эстетическую) дистанцию по отношению к нему, но не могут представить мир за его пределами. Запрет на изображение утопии и связанное с ним ослабление утопического воображения в конечном счете делают невозможным подлинное политическое действие. В этой ситуации один из возможных путей выхода из кризиса состоит в том, чтобы начать мыслить утопию иначе. Однако для этого нам потребуется обращение к Блоху и его утопической интерпретации материалистической диалектики.

Deus sive Utopia

Материалистическая диалектика, развитием которой занимается Блох, далеко выходит за пределы оппозиции *системы* и *метода*, абсолютного знания и работы негативности, тотального марксизма и критической теории. С одной стороны, он мыслит утопию как фундаментальную онтологическую незавершенность, предполагающую бесконечность диалектического процесса. Тем не менее это не означает для него отказа от «снятия» и абсолютного знания. Диалектический процесс не отождествляется им с постоян-

14. Отношению деконструкции Деррида к гегелевской диалектике и фундаментальной онтологии Хайдеггера посвящена книга Агаты Биелик-Робсон: Bielick-Robson A. Derrida's Marrano Passover. N.Y.: Bloomsbury, 2023.

ным воспроизводством собственных провалов. Напротив, материалистическая диалектика Блоха предполагает движение от одной победы к другой, хотя само это движение вполне может быть трагическим. С другой стороны, Блох также не соглашается с пониманием утопии как финального статичного тождества, в котором исчезают все различия и противоречия. В диалектическом процессе, согласно Блоху, нет конечной точки, но есть направленность движения к цели. Иными словами, спекулятивно-утопическое измерение диалектики можно сравнить с компасом, позволяющим нам ориентироваться в тех или иных исторических обстоятельствах.

Таким образом, материалистическая диалектика Блоха не попадает в *double bind* марксистского мышления XX века, находящегося в зависимости от Гегеля. Дело в том, что на него серьезное влияние оказала другая философская традиция внутри немецкого идеализма, связанная с натурфилософией Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга. Неслучайно Хабермас в своей статье про Блоха прямо называет его марксистским Шеллингом¹⁵. Именно следуя за Шеллингом, Блох настаивает на первичности природы, которую мыслит в совершенно не позитивистском ключе: его материалистическая диалектика оказывается ближе к левому переосмыслению ренессансного пантеизма, чем к строгому научному мировоззрению.

Исследованием пантеизма позднего Средневековья и Ренессанса Блох занимается в книге «Авиценна и левый аристотелизм»¹⁶. Само различение аристотеликов на правых и левых связано с тем, чему они отдают приоритет: материи или форме. Правые аристотелики, такие как Фома Аквинский, настаивают на первичности вечных и неизменных форм, подчиняющих себе и регулирующих все материальное существование. Однако Блох отождествляет себя с левыми аристотеликами, от Аверроэса до Джордано Бруно, исходящими из первичности материальной порождающей силы природы, которая может принимать различные формы. В пантеистическом ключе такая творческая мощь природы интерпретируется как божественная: для левого аристотелика *Deus sive Na-*

15. *Habermas J.* Ernst Bloch — A Marxist Romantic // *Salmagundi*. Fall 1969 / Winter 1970. № 10/11. P. 311–325.

16. *Bloch E.* Avicenna and Aristotelian Left. N.Y.: Columbia University Press, 2019. Более подробное изложение материалистической диалектики Блоха содержится в его поздней работе, включающей в себя книгу о левом аристотелизме в качестве отдельной главы: *Idem.* Das Materialismus problem, seine Geschichte und Substanz. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1972.

tura. Блох также настаивает на несводимости материальной природы к множеству порожденных ею форм. Именно несовпадение продуктивности и продукта, согласно Блоху, запускает диалектический процесс и придает ему измерение утопической открытости и незавершенности. На языке диалектической логики Блох определяет это так: *S* (субъект, продуктивность, материя) не равно *P* (предикат, природа, форма).

Неравенство между материей и формой препятствует замыканию диалектического процесса в идеалистический «круг кругов». Однако Блох также не отказывается от идеи спекулятивного тождества: оно превращается в утопическую цель, не завершающую диалектический процесс, а придающую ему осмысленность и направленность. Подлинная утопия понимается Блохом как гармоническое состояние природы, в котором материя и форма не входят в драматическое противоречие между собой. Таким образом, природа, находящаяся в поиске утопической самотождественности (которую Блох часто называет Родиной), отбрасывает одну за другой свои собственные ложные формы. В этом смысле диалектический процесс в понимании Блоха мало чем отличается от бесконечного творения Богом-природой самой себя.

Марксистское требование изменения мира из 11-го тезиса о Фейербахе Блох осмысляет именно в этом пантеистическом контексте. Согласно Блоху, человечество принимает практическое участие в стремлении природы к самотождественности. Поэтому Блох считает важным различие между двумя версиями марксизма: холодной и теплой. Холодный марксизм занимается идеологической критикой, разоблачая ложные формы сознания. Блох в онтологическом ключе добавляет: не только ложных форм сознания, но и ложных форм самой реальности. Однако даже этого недостаточно. Без утопического видения, как полагает Блох, холодный марксизм рискует превратиться в мелкобуржуазную герменевтику подозрения. Теплый марксизм требуется для того, чтобы избежать этой опасности. Его задача состоит в извлечении мечты человечества о неотчужденной природе из теологической оболочки, в которой она спрятана. Перефразируя знаменитую кантовскую формулу, можно сказать, что холодный марксизм без теплого превращается в герменевтику подозрения, а теплый марксизм без холодного — в метафизическую мечтательность. Только их соединение позволяет утопическому видению обрести конкретные критические силы для изменения мира.

Примечательно также, что в рамках пантеистического марксизма Блоха мир не может полностью «лежать во зле». Каждый фе-

номен, пусть даже самый неприятный, имеет в себе утопический потенциал. Поэтому Блох так любит каббалистическую притчу о том, что для исправления мира достаточно иногда просто переставить чашку на столе. Все что угодно может стать изображением грядущей утопии, если посмотреть на него с точки зрения принципа надежды. Фредрик Джеймисон, как кажется, доводит этот подход до предела, обнаруживая утопическое содержание у американской армии¹⁷ и сети супермаркетов *Walmart*¹⁸.

Однако сам Блох идет еще дальше. В книге «Наследие нашего времени»¹⁹ он объясняет феномен фашизма с помощью теории одновременности неодновременного. Движение прогресса, согласно Блоху, всегда порождает группы людей, выброшенных за пределы современности. В Германии после Первой мировой войны к таким группам можно было отнести крестьянство, разложившийся городской класс люмпенов и романтическое юношество, неспособное найти себя в жизни. Все эти социальные группы, лишённые адекватного места в настоящем, оказываются подвержены реакционной ностальгии и присоединяются к фашистскому движению, эксплуатирующему это чувство. Проблема заключается в том, что прогрессивные мыслители, левые и либералы, не обращают внимания на эти неисторические классы, достигающиеся в итоге врагу без боя. Блох, однако, видит в существовании таких классов своеобразный симптом, указывающий на возможность преодоления одностороннего прогресса. Для того чтобы победить фашизм, согласно Блоху, необходимо освободить народные мечтания от реакционной ностальгии и выявить их утопический потенциал: таким образом Фридрих Гёльдерлин и Маркс, пролетариат и крестьянство окажутся на одной стороне баррикад. Даже в фашизме Блох видит не дьявольское зло, а запутавшееся и предавшее себя Благо, даже в нем сохраняется истинное утопическое содержание, за которое можно бороться.

Таким образом, утопическая материалистическая диалектика Блоха позволяет не поддаваться отчаянию даже в самые темные периоды истории. В этом заключается ее несомненное этико-практическое преимущество. Однако в теоретическом плане она остается крайне проблематичной из-за своих теологических предпосылок. Надежда на выявление утопического потенциала

17. *Jameson F. An American Utopia: Dual Power and the Universal Army.* L.: Verso, 2016.

18. *Idem. Valences of the Dialectics.* L.: Verso, 2009. P. 201–223.

19. *Bloch E. Heritage of Our Times.* Cambridge, UK: Polity Press, 1991.

в каждом феномене оказывается немислимой без опоры на Абсолют. Пусть даже это и революционно-пантеистический Абсолют — *Deus sive Utopia*. Поэтому неудивительно, что у Блоха появляется много последователей протестантских теологов (таких как Юрген Мольтман), но не возникает своя марксистская школа²⁰.

Блох преодолевает оппозицию спекулятивного тождества и бесконечного процесса с помощью идеи динамического Абсолюта. В конечном счете весь драматизм, свойственный материалистической диалектике Блоха, заключается в стремлении Абсолюта к примирению с самим собой. Для этого Абсолюту также требуется человечество, которое должно стать инструментом, осуществляющим такое примирение. Однако в такой перспективе место субъекта всегда будет подчиненным, не имеющим собственного субстанционального значения. Поэтому главная проблема блоховской материалистической диалектики состоит в том, что, претендуя на собственный посткантовский спекулятивный характер, она часто впадает в некритическую метафизику. В этом смысле преимущество Блоха во многом вытекает из его «неисторической», немного архаичной позиции. Следовательно, наша задача сегодня состоит в применении герменевтики Блоха по отношению к нему самому: мы должны извлечь его материалистическую диалектику из метафизической оболочки, в которой она спрятана. Для этого в динамическом Абсолюте необходимо обнаружить внутреннюю слабость.

Утопический паралакс: влечение к смерти/событийные истины

Современная материалистическая диалектика, представленная прежде всего Славоем Жижекком и Аленом Бадью, находится в сложных отношениях с утопическим мышлением. С одной стороны, Жижек во множестве своих работ подвергает критике утопическое видение, поскольку оно предлагает целостную картину, исключаящую точку зрения самого субъекта²¹. Бадью, в свою очередь, попросту проявляет к теме утопии почти полное безраз-

20. См. статью Томаса Мойлана о теологической рецепции блоховского «Принципа надежды»: *Moylan T. Bloch Against Bloch: The Theological Reception of *Das Prinzip Hoffnung* and the Liberation of the Utopian Function // Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch / T. Moylan, J. O. Daniel (eds). L.: Verso, 1997. P. 96–127.*

21. Пример антиутопической позиции Жижека см. в: *Žižek S. Less Than Nothing*. L.: Verso, 2012. P. 273

личие. Оно практически не встречается на страницах его главных работ. Тем не менее они оба оказываются в орбите утопического мышления, связанного с именем Блоха²². Дело в том, что Жижек и Бадью в своих системах мысли стремятся преодолеть лакановскую негативную диалектику, от которой находятся в определенной теоретической зависимости. Поэтому, когда они утверждают, что материалистическая диалектика занимается исследованием Абсолюта, Жижек и Бадью идут по следам Блоха.

Чтобы совершить материалистическое переосмысление гегелевской диалектики, в книге «Неустранимый остаток»²³ Жижек обращается к наследию Шеллинга. Однако если Блох ориентируется на Шеллинга-натурфилософа, то для Жижера важнее Шеллинг — автор «Философских исследований о сущности человеческой свободы» и черновиков «Мировых эпох»²⁴. В центре его внимания находится трещина внутри самого Абсолюта, а не игра продуктивности и продукта. Согласно Шеллингу, Абсолют находится в перманентном состоянии кризиса, разрываясь на части разнонаправленными силами сжатия и расширения. Таким образом, порождающая сила природы, принципиально важная для Блоха, оказывается вторичной по отношению к катастрофической неспособности Абсолюта оставаться внутри себя. Конечный и временный порядок творения возникает именно для того, чтобы сделать возможным разрешение внутрибожественного кризиса. Жижек называет этот кризис Абсолюта психоаналитическим термином «влечение к смерти».

Таким образом, мы обнаруживаем еще одно различие между двумя видами левого шеллингианства. Блох видит кризисные состояния только в той или иной точке диалектического процесса, в то время как процесс-в-целом представляется ему динамическим Абсолютом, преодолевающим любой кризис. Жижек, напротив, исходит из того, что кризис разворачивается внутри самого

22. Кроме того, систематическим сравнением утопической философии Блоха и современной материалистической диалектики Бадью с блоховской позиции занимается Питер Томпсон в статье: *Thompson P. Bloch, Badiou, Saint Paul, and the Ontology of Not Yet // New German Critique*. 2013. № 119. Также блоховскую критику материалистической диалектики Жижера можно найти в статье Адриана Паукстата: *Paukstat A. With Bloch Against Žižek: Towards a Critique of Decisionist Political Theology // Constellations*. 2021. Vol. 28. № 3.

23. *Žižek S. Invisible Remainder*. L.: Verso, 1996.

24. Жижек написал предисловие к одной из публикаций второй рукописи «Мировых эпох»: *Schelling F. W. J. The Abyss of Freedom*. Ann Arbor, MI: The University Michigan Press, 1997.

Абсолюта, поэтому диалектический процесс существует благодаря фрагментации, придающей субстанциональное значение своим отдельным моментам. Иными словами, ответственность за разрешение кризиса переносится с Абсолюта на фигуру конечного субъекта. Блох мыслит субъекта в качестве инструмента, осуществляющего примирение Абсолюта с самим собой. Однако подлинным субъектом диалектического процесса для него является сам Абсолют, находящийся в конечном субъекте только точку приложения собственных сил. Жижек, напротив, полагает, что само существование Абсолюта зависит от тех или иных действий субъекта. В этом он опирается, в частности, на гегелевское понимание христианства, в рамках которого Бог после смерти на кресте продолжает существовать только в сообществе верующих²⁵.

Тем не менее речь идет не о замене метафизических рассуждений об Абсолюте трансцендентальной философией конечного субъекта. Согласно Жижеку, конечный субъект не способен обрести самотождественность, поскольку в его основании всегда находится кризисный Абсолют, отрицающий самого себя. Таким образом, трещина внутри Абсолюта становится также трещиной внутри конечного субъекта. Тожество между субстанцией и субъектом, между абсолютным и конечным существованием оказывается возможным только благодаря совпадению двух этих трещин. Поэтому Жижек утверждает, что спекулятивное примирение является прежде всего примирением с собственным внутренним противоречием. На первый взгляд это сближает Жижека с адорновской негативной диалектикой. Однако необходимо учитывать минимальное, но очень существенное различие между ними. Неустранимость противоречия не означает для Жижека поражения в деле достижения спекулятивного тождества. Напротив, единственный путь к такому тождеству, согласно Жижеку, лежит через примирение с противоречием. Если негативная диалектика Адорно обречена на бесконечное воспроизводство поражений, то материалистическая диалектика Жижека пытается превратить эти поражения в победу. Пожалуй, наиболее наглядным примером диалектической операции превращения поражения в победу является обсуждение Жижеком знаменитой лакановской формулы «сексуальных отношений не существует». Жак Лакан в этой формуле указывает на отсутствие в человеческой природе биоло-

25. См., напр., раннюю книгу Жижека о христианстве: Жижек С. Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. М.: Художественный журнал, 2004.

гического инстинкта сексуального воспроизводства. В этом смысле за сексуальными отношениями не стоит никакого онтологического принципа. Однако это не означает также их тотального отрицания. Поэтому, ссылаясь на кантовское бесконечное суждение, Жижек говорит о существовании сексуальных не-отношений: отсутствие биологической гарантии для сексуального воспроизводства открывает для человечества пространство любви. Сбой в работе биологической субстанции, ее внутреннее неустрашимое противоречие, делает возможной любовную идеализацию сексуальности. Более того, эта идеализация не может полностью устранить противоречие, из которого она возникла. Такое устранение неизбежно привело бы к превращению любви в фетишистский фантазм.

Поэтому примирение с противоречием означает для Жижека не сохранение противоречия в его наличном состоянии, а его преобразующую идеализацию. Бадью называет такую идеализацию событийными процедурами истины²⁶. Примирение с влечением к смерти делает его онтологическим основанием для существования событийных истин. К ним Бадью относит не только любовь, но также политику, искусство и науку. В каждой из этих процедур, согласно Бадью, происходит субъективное вписывание Абсолюта, отождествляемого им с имманентной бесконечностью, лишенной каких-либо предикатов, в тот или иной локальный порядок бытия. Примирение Абсолюта с самим собой становится возможным только в различных практиках идеализирующего преобразования мира.

Таким образом, понятие утопии в современной материалистической диалектике раздваивается на влечение к смерти Жижека и событийные истины Бадью. Влечение к смерти обозначает фундаментальную незавершенность реальности, не позволяющую ей обрести статическую самотождественность. Событийные истинные процедуры представляют собой различные практики, в которых эта онтологическая незавершенность «институализируется»: превращается из силы, подрывающей порядок, в основание для нового событийного порядка. Однако такой процесс «институализации» также должен быть бесконечным. Иначе, в терминах Бадью, событийная истина станет неотличимой от состояния ситуации, фантазматического представления о самотождественной и непротиворечивой реальности.

26. В последней книге трилогии «Бытие и событие» Бадью описывает имманентность истин как имманентность Абсолюта, см.: *Badiou A. The Immanence of Truths: Being and Event III*. L.: Bloomsbury, 2021.

Возможно, вопреки желанию Жижека и Бадью, современная материалистическая диалектика указывает на путь выхода утопического мышления из тупика, в котором она находится. Изначальная раздвоенность утопии, оказывающейся одновременно нехваткой бытия и ее полнотой, в истории марксизма XX века образует своеобразный *double bind*. Либо мы вместе с тотальными марксистами верим в возможность революционного преодоления всех противоречий, либо вместе с негативными диалектиками разочаровываемся в возможности практического изменения мира из-за неустранимости этих противоречий. Современная материалистическая диалектика, напротив, делает из этой раздвоенности параллакс: влечение к смерти и событийные истины не исключают, а дополняют друг друга.

В духе утопического мышления Блоха можно сказать, что влечение к смерти занимает место холодного марксизма, разоблачающего все фантазматические представления о реальности, а событийные истины — теплого марксизма, обещающего примирение и снятие противоречий. Однако если в системе Блоха за единством холодного и теплого марксизма стоит игра продуктивности и продукта, свойственная самому Абсолюту, то в современной материалистической диалектике параллаксное соединение влечения к смерти и событийных истин становится возможным благодаря тому, что внутри Абсолюта обнаруживается слабость. Влечение к смерти и событийные истины представляют собой две различные перспективы на онтологическую незавершенность. Переход между ними осуществляется герменевтической операцией, напоминающей перестановку чашки на столе. Однако теперь мы уже не можем надеяться ни на закономерное развитие материи, ни на то, что «ветер истории дует в наши паруса», потому что внутри самой природы содержится утопический потенциал. Герменевтическая операция, пытающаяся выявить истинное содержание всех феноменов, становится прыжком веры или броском костей: ответственность за примирение Абсолюта с самим собой ложится на плечи конечного субъекта.

Артем Серебряков

В 1964 году в передаче Хорста Крюгера на «Юго-Западном радио» между Эрнстом Блохом и Теодором Адорно состоялись дебаты об утопическом влечении и его судьбе в современную эпоху. Разговор этот оставляет странное впечатление в связи с тем, как мало разногласий обнаруживается между автором «Принципа надежды», провозгласившим своим подходом воинствующий оптимизм²⁷, и его визави, известным, напротив, безудержным пораженческим критицизмом. К моменту дебатов в сложных отношениях двух мыслителей, которые начались как товарищеско-ученические, но затем по многим причинам испортились и возобновились только после многолетнего молчания²⁸, наступил этап своеобразного примирения. В юности Адорно находился под колоссальным впечатлением от «Духа утопии» Блоха и в начале радиопередачи отдает должное книге, восстановившей, по его словам, честь самого слова «утопия»²⁹. Те претензии к строю блоховской мысли, которые за несколько лет до этого Адорно изложил в рецензии на сборник «Следы»³⁰, он оставляет в стороне; Блох в свою очередь не высказывает ничего похожего на те упреки в бесполезном ворчании и аполитичности, которые впоследствии будут сделаны в адрес адорновского «жаргона» в «Атеизме и христианстве»³¹. Тем не менее значимые расхождения, которые в ходе дискуссии все-таки обнаруживаются, как раз *вкуне* с совпадениями позиций собеседников представляют существенный интерес. И не только в контексте набившего оскомину тезиса о нашей неспособности вообразить конец капитализма и нашей захваченности самим фантазмом конца³², но и в связи с тем, каковы вообще задачи и стратегии философии по отношению к возможному и данному.

27. См.: Блох Э. Принцип надежды // Утопия и утопическое мышление: антол. заруб. лит. / Под ред. В. А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1991. С. 53.

28. См.: Claussen D. Theodor W. Adorno: One Last Genius. L.; Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008. P. 268–281, 292–299, 312–314.

29. Блох Э., Адорно Т. Чего-то не хватает. О противоречиях утопического толчения // Художественный журнал. 2012. № 85. С. 41–51.

30. Adorno T. Ernst Bloch's *Spuren*: On the Revised Edition of 1959 // Notes to Literature. N.Y.: Columbia University Press, 2019.

31. См.: Bloch E. Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom. L.; N.Y.: Verso, 2009. P. 230–231.

32. См.: Зупанчич А. Повторяя конец // Лаканалия. 2019. № 32: Время. URL: <http://www.lacan.ru/journals/32-2019-vremya/alenska-zupanchich-povtoryaya-konetts>.

Поскольку на той стороне нашей статьи читатель обнаружит полноценный концептуальный архипелаг — развернутую историко-философскую справку относительно утопических притязаний и провалов современной континентальной мысли, — я в свою очередь сосредоточусь на картографировании одинокого и загадочного слова-острова и описании того семантического моря, в котором приходится искать к нему ориентиры. Это позволит прояснить, почему проблема утопии была определяющей для критической теории, после чего я вернусь к упомянутым дебатам. Наиболее интригующим в них оказывается запрет на воображение конкретной утопии, отстаиваемый Адорно, и оставшуюся часть рассуждения я посвящу тому, какие следствия эта позиция имеет и чем может обернуться ее однозначное отвержение.

Итак, приступим: «„В начале было Слово“. С первых строк...»

Загадка

Все бы существенно упростилось, остановись Томас Мор на слове *Nusquam*, которым пользовался в переписке с Эразмом Роттердамским во время работы над черновиком своей «золотой книжечки». Филологи полагают, что он пришел к нему, читая перевод платоновского «Государства», выполненный Марсилио Фичино³³. Там слова о государстве, которое «находится лишь в области рассуждений, потому что на земле, я думаю, его нигде нет»³⁴, переведены как *que et in verbis est dumtaxat: interius vero nusquam ut arbitror* — с ошибкой, спрятавшей невозможную землю куда-то *внутри* (*interius* вместо *in terris*). Сделав выбор в пользу греческого варианта имени для Нигдеи, подчеркнув связь с тем полисным идеалом, каким он представлен у Платона³⁵, Мор намеренно допустил контаминацию между *οὐ* (не) и *εὖ* (благо), между отрицанием и утверждением, которую традиционно отмечают комментато-

33. Morrish J. A Note on the Neo-Latin Sources for the Word "Utopia" // *Humanistica Lovaniensia*. 2001. Vol. 50. В статье отмечается, что даже если Мор и мог воспользоваться более ранними переводами диалога, там др.-греч. *οὐδαμῶς* (нигде) также было переведено как *nusquam*.

34. Платон. Государство // Соч.: В 4 т. СПб.: СПбГУ; Издательство Олега Абышко, 2007. Т. 3. Ч. 1. С. 456 (592a-b).

35. Подробнее о неоднозначном соотношении текстов Платона и Мора см.: Starnes C. *The New Republic: A Commentary on Book I of More's Utopia Showing Its Relation to Plato's Republic*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1990.

ры³⁶, и сам допускал написание *Eutopia*³⁷. Потому вопрос о том, что говорится или на что указывается посредством слова «утопия», нуждается в пояснении.

Начнем с того, что произнести *ou-topía* можно только совершив *отрицание*. Этому отрицанию подвергаются одновременно и то место, из которого заветное слово было произнесено (говорить об утопии возможно только в случае, если есть нечто, кроме *целого* мира, который нам дан как единственно возможный), и само искомое иное место, ибо оно *есть* лишь *не-место*, отсутствие самого себя. Как если бы разом из картины были извлечены и фигура, и фон; жест дейктический, стремящийся указать (*δείξις*) на то, чего в ней нет, неизбежно оказывается и жестом калиптическим, который скрывает (*καλύπτω*) то, чего нет, внутри неизображаемого. Проблема *представления* радикально иного встает перед каждым, кто пытается заговорить об утопии. Неслучайно сам дейксис в утопической речи часто выступает не просто как указание, но как разоблачение мира, в котором царствует Калипсо; как откровение, *раскрытие* секрета о возможности того, что не является местом, то есть как речь апо-калиптическая (*ἀπο-καλυπτικός*)³⁸. К путаному бормотанию об утопии прислушиваются те, кто предчувствует, что мир, каким он им дан, может быть завершен, поскольку он пока еще лишь у-мирающая иллюзия мира — не-мир, скрывающий не-место, благодаря которому в действительности сам мир, в отличие от его превращенных форм, как раз и отрицает всякую завершенность. Потому говорящий об «утопии» с должным трепетом словно произносит детское имя, признавая: мир содержит у-топию в себе, *он* беременен *ею*.

Однако тревога за *благополучие* имеющегося и его плоды, присущая царству нужды, побуждает скрывать, в каком мир нахо-

36. См., напр.: *More T. Utopia* (Cambridge Texts in the History of Political Thought). Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016. P. xi.

37. См.: *Starnes C.* Op. cit. P. 54.

38. Блох неоднократно указывает, что само Новое (*Novum*), то есть содержание реальной возможности преобразования мира, хранит в себе эсхатологическое предчувствие Последнего (*Ultimum*) — окончательного порывания с данным порядком, разрушения *status quo* (см.: Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1997. С. 242; *Bloch E. The Principle of Hope*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996. Vol. 3. P. 1306). Подробнее о гностических и эсхатологических элементах его философии см.: *Болдырев И. А.* Время утопии: Проблематические основания и контексты философии Эрнста Блоха. М.: ИД ВШЭ, 2012. С. 150–181.

дится положении. «Благо», проникающее в «утопию» задним числом, вытесняет источник тревоги — *εἶ* отрицает *οὐ*. Платон учит нас: благо — *прежде всего*; как порождающая сила оно предъявляет себя посредством производства «подобного самому себе»³⁹. Те, кто *заучил* этот урок, знают, что по поводу утопии больше не нужно испытывать никаких тревог — как *εἶ-τοπία* она *подобна* благу, а в своей совершенной форме станет *тождественна* ему; беспокоиться стоит лишь о тех, кто может помешать этому телеологическому продвижению, поскольку в силу неразвитой способности к анамнезису путает приставки — как дети или взбунтовавшаяся толпа. Но те, кто урок *воспринял всерьез*, оказываются встревожены еще больше: они никак не могут удостовериться, что в себе носит мир — самого ли себя или нечто чуждое себе, какого-то ублюдка? Может ли так быть, что *οὐ* и *εἶ* суть одно и то же?

Многих мыслителей это побуждает искать выходы из моровской ловушки посредством разрыва коннотативного узла и разведения указанных смыслов. Так, Нанси говорит об укорененности понятия утопии в антиномии между не-местом как рассечением данного мира, выявляющим отсутствие в нем какой-либо предзаданности, и тотализацией смысла, претендующей на исцеление мира уже изувеченного. Последняя, будучи нетерпимой к любого рода иному, оборачивается тоталитарным подчинением утопического тому, что Нанси предлагает определять при помощи немецкой приставки *ur* как «ур-топическое» — то есть утверждающее себя в качестве изначальности, *подлинного* воссозданного порядка, необходимого и предустановленного итога⁴⁰. Жак Рансьер также рассуждает об «утопии» как внутренне противоречивом понятии,

...определятельные способности которого оказались полностью поглощены его коннотативными свойствами: то приводящая к тоталитарной катастрофе безумная греза, то, наоборот, бесконечное открытие возможного, которое сопротивляется всем тотализирующим замыканиям⁴¹.

В попытке отстоять только второй из упомянутых смыслов утопии — радикальной переконфигурации порядка вещей, сопротив-

39. Платон. Указ. соч. С. 343 (508c).

40. Nancы J.-L. Op. cit. P. 9. Неудивительно, что в более позднем интервью Нанси категорически откажет понятию утопии в какой-либо ценности, провозглашая значимость лишь того, что есть здесь и сейчас (Ibid. P. 13).

41. Рансьер Ж. Разделяя чувственное. СПб.: ЕУСПб, 2007. С. 42.

ляющейся какой-либо редукции к целому, — Рансьер предлагает использовать термин «гетеротопия»⁴².

Избранный Блохом и унаследованный франкфуртцами подход к пониманию утопического вдохновляет тем, что вместо тревоги и сожаления о допущенных мышлением ошибках настаивает: об утопии, наоборот, многое еще не сказано, возможные формы ее далеко не определены — вопрос об утопии не сводится исключительно к социальному конфигурированию, она «испытывается в многообразных картинах, направленных против смерти»⁴³. Проблематика смерти, к которой я еще обращусь, не затрагивается Мором, ее преодоление не мыслится как возможное из той точки, откуда выстраивало (э)утопическую конструкцию его воображение, — из нее возможно лишь представить, что вместо смертной казни утопийцы обращают провинившихся граждан в рабство. Потому, пишет Блох, попытки ограничивать мышление об утопии теми смыслами и направлениями, которые были заданы Мором, подобны решению свести понятие электричества к понятию янтаря — на том основании, что электричество впервые было обнаружено Фалесом с помощью этого благородного материала и от него получило название (*ελεκτρον*)⁴⁴.

Угроза облагораживания не-места очевидна: возникает соблазн признать наилучшим то, что есть прежде всего, а значит, уже есть, — заражение лейбницевой болезнью прерывает развитие утопической мысли. Блох проясняет статус лучшего в достаточной степени, чтобы его нельзя было заподозрить в возведении янтарных комнат:

Новум как Последнее (*Ultimum*) и желаемое Наилучшее (*Optimum*) отождествляют Исток с именем, которым он *никогда не обладал*⁴⁵.

Платонизм здесь не отвергается, но выворачивается наизнанку: *οὐ* утверждает *εἶ*; отрицание оказывается прежде того, что есть пре-

42. Подробнее см.: *Ranciere J. The Senses and the Uses of Utopia // Political Uses of Utopia / S. D. Chrostowska, J. D. Ingram (eds). N.Y.: Columbia University Press, 2017. P. 231–232.*

43. Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 129.

44. *Bloch E. The Principle of Hope. Vol. 1. P. 15.*

45. Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 280. Курсив мой. — А. С. И далее там же: «...последняя форма Тут-Бытия материи как тождество со своим ядром полагает в логически последовательном, но реально только мыслимом, утопическом пограничном понятии этого тождества Родину, где еще никогда не находился ни Исток, ни путевые явления мира».

жде всего. Это оно делает благо реальной возможностью, позволяя провозгласить: наилучший из миров еще *никогда* не был таковым, но потому как раз он и обладает внутри себя *тенденцией* к достижению *Optimum*'а, не имея, однако, никаких гарантий, что это осуществится. Как сформулировал Иван Болдырев:

... реализация возможностей у Блоха не есть телеологический процесс, не есть прорастание семян, в которых уже содержится проект будущего — пусть и в свернутом виде. *Сам проект еще не созрел, структурная логика становления не выявлена до конца, не готова, поэтому развитие и может закончиться ничем, потерпеть поражение.* Иными словами, у системы нет плана, нет инвариантного целого, центра, из которого она развивалась бы и к которому, в конечном счете, можно было бы это развитие свести⁴⁶.

В общем виде вопрос об утопии — это вопрос о соотношении потенциального и актуального. Именно за последним (то есть действительностью, формой, энтелехией) классическая философия признавала преимущество и онтологическое предшествование, возлагая надежды на достижение тождества возможного со своим началом-концом, то есть признавая за различием актуального и потенциального статус «*формальных моментов абсолютного*»⁴⁷. Пространное разъяснение категорий действительного и возможного в «Науке логики» Георга Вильгельма Фридриха Гегеля оказывается обоснованием абсолютной необходимости как тождества бытия с самим собой и совершающимся *вслепую* процессом самоотрицания и саморазворачивания. Рассуждение заканчивается оптимистическим обещанием, что свободные действительности, замкнутые в своей индивидуальности и не отражающиеся друг в друге, обязательно узнают себя как часть единой рефлексии: «их *сущность* пробьется в них и выявит, что такое *она* и что такое *они*»⁴⁸.

Потребность прояснить характер постулируемой Гегелем необходимости находится в сердцевине интеллектуального предприятия франкфуртской школы. По мнению Герберта Маркузе, Гегель открывает здесь революционную мощь потенциального, демонстрируя, что

46. Болдырев И. А. Указ. соч. С. 60.

47. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1971. Т. 2. С. 172.

48. Там же. С. 201, 224.

...существующее положение дел — это всего лишь условие для возникновения другой совокупности, реализующей потенциальные возможности данного⁴⁹.

В свою очередь, Адорно, как и Вальтер Беньямин, делает ставку на выявление того возможного, которому отказывает в возможности *вся конфигурация* действительного, возможного и необходимого, ибо она уже предполагает некоторый неизбежно ограниченный *образ* мышления. Это маргинальное, другое возможное, отвергнутое *даже самим возможным*, получает у Беньямина имя традиции угнетенных⁵⁰, а у Адорно именуется той самой утопией, которой, как сказано во введении к «Негативной диалектике», мешает появиться потенциальное⁵¹. Так понятое утопическое мышление, в противовес эу-топическому, ищет то лучшее, что *не может быть подобно* наилучшему, не может быть описано языком, используемым для определения критериев близости вещей к совершенству, но которое требует освоить и этот язык, дабы обнаружить возможное в его тупиках и пределах. В этом смысле знаменитое рассуждение Карла Маркса о царстве свободы, расположенном «*по ту сторону*»⁵² царства нужды, но прорастающем из него, которым в «Капитале» обосновывается политическое требование сокращения рабочего дня, является именно утопическим. Марксизм, говорит Блох, может оставаться в рамках политэкономического анализа холодным расчетливым сыщиком, но сыщик этот «принимает сказку всерьез, понимает мечту о Золотом веке практически»⁵³ — несущественное оказывается для него наиболее су-

49. Маркузе Г. Разум и революция: Гегель и становление социальной теории. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 203.

50. Беньямин В. О понятии истории // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения: сб. ст. М.: РГГУ, 2012. Подробнее об утопических мотивах в творчестве Беньямина см.: *Ivancheva M. On Some Utopian Motives in the Philosophy of Walter Benjamin // Spaces of Utopia. 2006. № 3.*

51. «Именно возможное, а не непосредственно существующее, закрывает место для утопии» (*Es ist das Mögliche, nie das unmittelbar Wirkliche, das der Utopie den Platz versperrt*) (Адорно Т. Указ. соч. С. 60. Перевод изменен. — А. С.). Подробнее о статусе возможного в диалектике Адорно см.: *Macdonald I. Adorno's Modal Utopianism: Possibility and Actuality in Adorno and Hegel // Adorno Studies. 2016. Vol. 1. № 1.*

52. См.: Маркс К. Капитал. М.: Госполитиздат, 1951. Т. 3. С. 833.

53. Bloch E. The Principle of Hope. Vol. 3. P. 1370. В этой связи имеет смысл указать на преемственность критической теории традиции романтической диалектики. Подробнее об этом см.: *Ross N. The Philosophy and Politics of Aesthetic Experience: German Romanticism and Critical Theory. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.*

щественным. Дебаты между Блохом и Адорно об утопии можно рассматривать как попытку прояснить, что это значит для мысли — принять сказку всерьез?

А и Б сидели на трубе

Точно песнь сирен, звучание у-топии не могло не влечь Блоха и Адорно — мыслителей, предельно чутких к работе отрицания, вписавших его в имена своих проектов: онтологии Еще-не-бытия и негативной диалектики. Для обоих отстаивание утопического было способом обосновать материалистический характер своей философии: Блох напрямую приписывает утопическое влечение самой материи, устремленной вперед, формирующей саму себя как невыношенное бытие⁵⁴; у Адорно утопия оказывается связана с приоритетом объекта⁵⁵, вследствие которого любое субъективное конципирование обнаруживает свою ограниченность и радикальную нетождественность материального⁵⁶.

Отсюда яснее, почему в радиодebатах, которые ведущий начинает с того, что слово «утопия» стало массово употребляться в негативном ключе, собеседники оказываются солидарны по ряду вопросов. Так, оба подчеркивают множественность утопий в противовес фиксированному определению утопического. Блох обращает внимание на то, что любая утопическая конструкция формируется и трансформируется, будучи обусловленной общественной ситуацией, — инвариантной остается сама *тоска* по тому, что еще не было осуществлено: не возникшая даже еще в чертежах архитектура, приход мессии, чудо из сказки. Адорно вторит ему: взятая абстрактно, ни одна категория не может служить ни критерием утопии, ни ключом к ней — даже счастье или свобода. Тем не менее для обоих самой сутью дела, тем вызовом для мысли, который максимально заостряет вопрос об утопии, оказывает-

54. Блох Э. Түбингенское введение в философию. С. 215–226.

55. См.: Адорно Т. Указ. соч. С. 167–188. К сожалению, необходимо указать, что из-за плохого перевода чтение этого текста на русском языке — предписание не просто безнадежное, но и вредное. Для ознакомления с программой негативной диалектики, включая вопрос о статусе объекта, см.: Магун А. О негативной диалектике Теодора Адорно // Синий диван. 2004. № 4. URL: <http://sinijdivan.narod.ru/sd4rez2.htm>.

56. Как замечает Джиллиан Роуз, для негативной диалектики «„Утопия“ — еще один способ высказать тезис о том, что недиалектическое мышление — это замкнутое мышление, поскольку оно предполагает, что объект уже схвачен. Видеть, что объект не схвачен, и значит видеть „утопию“» (Rose G. Op. cit. P. 62).

ся перспектива преодоления смерти. Она предстает смехотворной и далекой, признает Блох. И она, добавляет Адорно, вызывает обычно немедленную реакцию отторжения, за которой скрывается *идентификация со смертью*. Растожествление с последней выступает задачей всякого, кто настаивает на значимости понятия утопии:

Утопическое сознание — это сознание, для которого возможность того, что люди больше не должны умирать, не несет ничего ужасающего, а, напротив, является желанной⁵⁷.

В то же время смерть не является патологическим элементом существования: в человеческом опыте переживания факта смертности, в страхе смерти как точке предельного отчаяния, в которой мы как будто ничего не способны сделать, также проступает утопическое. «...существенная функция утопии — это критика подручного»⁵⁸, — заключает Блох, и эта формула вторит определению, которое Адорно дал задаче диалектической философии⁵⁹.

Тем не менее к точке диссенсуса Адорно подводит дискуссию с самого начала, когда, взяв первым слово, начинает рассуждать о том, как технооптимистические *мечтания*, принявшие конкретные формы (например, телевидение), обернулись своей противоположностью: будучи реализованным, возможное превратилось в повторение того, что уже есть. В контексте вопроса о преодолении смерти он формулирует свою позицию уже напрямую: как раз в силу того, что утопия есть радикальное отрицание смерти, утопическое мышление не может не принимать смерть во внимание, не может вытеснить ее. Обусловленность утопии смертью имеет, по Адорно, антиномический характер, и потому он настаивает: утопию не просто невозможно вообразить с какой-либо отчетливостью — ее *нельзя вообразать*, нельзя множить ее *иллюзии*. Это ограничение, носящее как эпистемологический, так и этико-политический характер, соотносится им, во-первых, с теологическим принципом аниконизма, запрета на изображение бо-

57. Блох Э., Адорно Т. Чего-то не хватает. С. 45. Подробнее см.: Tassone G. The Politics of Metaphysics: Adorno and Bloch on Utopia and Immortality // The European Legacy. 2004. Vol. 9. № 3.

58. Блох Э., Адорно Т. Чего-то не хватает. С. 47.

59. «Философия... имеет свой жизненный нерв в сопротивлении сегодняшней распространенной практике и тому, чему таковая служит, — в сопротивлении оправданию того, что просто есть» (Адорно Т. Для чего еще философия // Топос. 2012. № 1. С. 15).

жественного⁶⁰, а во-вторых, с его пониманием Гегеля и особенно Маркса как философов, которые также мыслили наилучшее негативно, без конкретизации его в форме детализированного политического проекта. С такой оценкой Маркса Блох соглашается не до конца: да, тот действительно не поощрял утопических фантазий, но это был стратегический выбор, связанный с критикой утопистов прошлого — тем не менее, продолжает Блох, именно потому, что Маркс сказал о наилучшем настолько мало, догматические попытки реализации его утопических интуиций обернулись социальными катастрофами⁶¹. Поэтому Блох настаивает, что

... иллюзии необходимы, что они стали жизненно важны в мире, полностью лишенном утопической совести и утопического предчувствия⁶².

Хотя в рамках дебатов Блох комментирует позицию Адорно с осторожностью, нет сомнений, что она была для него категорически неприемлемой. Прорывающиеся к будущему фантазии, озарения, сны наяву (*Wachträume*) или дневные грезы (*Tagträume*) о возможном, которые он противопоставлял фрейдовским ночным грезам (*Nachträume*), тянущим сознание назад, к вытесненному⁶³, — именно на эти способности воображения Блох и возлагал функцию предвосхищения нового. Чтобы описать ее, стоит обратиться к разграничению между стремлением (*Streben*), желанием (*Wünschen*) и волеием (*Wollen*), как оно проводится в «Принципе надежды». Первое, отвечающее фундаментальному движению живого существа из себя вовне, к чему-то изначально неизвестному и неопределенному, отсутствие чего вызывает тоску, оформляется в конкретное, целенаправленное влечение. Комплекс таких влечений есть у всякого животного, но в человеке, продолжает Блох, стремление может трансформироваться в желание, а цель — в идею чего-то *лучшего*. Желание, сопряженное с такой идеей, начинает не только требовать лучшего, но и воображать его, порождая картины иной, желанной жизни, не переходя, однако, на уровень практики. Условием последней оказыва-

60. Так называемой обратной теологии Адорно посвящена обширная литература, среди прочих: *Brittain C. C. Adorno and Theology*. L.: T&T Clark, 2010; *Truskolaski S.* Op. cit.

61. Подр. см.: *Idem*. "Etwas Fehlt": Marxian Utopias in Bloch and Adorno // *Praktyka Teoretyczna*. 2020. Vol. 35. № 1.

62. Блох Э., Адорно Т. Чего-то не хватает. С. 49.

63. Блох Э. Түбингенское введение в философию. С. 125.

ется еще один сдвиг — от желания к волеию, то есть активному достижению цели, ради которой человек готов трансформировать условия существования. Тем не менее, хотя модус волеия выступает как отрицание пассивности желания, сила волеия и готовности к преобразованию ситуации напрямую зависит от интенсивности работы желания, производящего образы лучшей жизни:

Соответственно, хотя и существует желание без волеия, хромое, бездеятельное желание, исчерпывающее себя в воображении либо неосуществимое, не может быть волеия, которому не предшествует желание. И волеие это будет тем сильнее, чем ярче представленная цель, общая с желанием, оформляется в желаемый образ (*Wunschbild*). Желания ничего не делают, но они показывают и сохраняют с особой верностью то, что должно быть сделано⁶⁴.

Как верно замечает Кат Мойр, надежда в философской антропологии Блоха — категория и эпистемологическая, и аффективная⁶⁵. Не оказывается ли само расхождение с Адорно спором не просто о роли утопического воображения, но об аффекте, его соотносении с мышлением и суждением, его политической и познавательной функциях?

А упала, Б пропала

Если мы посмотрим на блоховскую стратегию работы, то обнаружим парадокс: «Принцип надежды», как и другие ключевые работы Блоха, будучи радикально ориентированным на будущее, практически ничего конкретного об этом будущем не говорит; он

... практически никогда не пытается вообразить, предугадать или представить форму грядущего человеческого общества, кроме как в классических марксистских терминах: как общество без классов и угнетения⁶⁶.

По существу, вопрос поощрения утопического воображения в значительной степени относится к аффективной установке, аффиrmативной интонации и риторике, которая должна заражать публику верой, надеждой и страстью. Каждый шаг по конкрети-

64. Bloch E. The Principle of Hope. Vol. 1. P. 47.

65. Moir C. Op. cit. P. 99.

66. Löwy M., Sayre R. Romanticism Against the Tide of Modernity. Durham: Duke University Press, 2001. P. 180.

зации утопического образа будет одновременно его ограничением и удалением в сторону от настоящего, против чего выступает и сам Блох, подчеркивая, что общество продвигается к освобождению только в том случае, если «утопическая цель постоянно и не искаженно находится перед глазами»⁶⁷. Поэтому ориентированному на будущее мышлению он приписывает необходимость удерживать в фокусе одновременно и близкое, и далекое, осуществляя «мудрый и благой монтаж задач и этапов»⁶⁸.

Конечно, блоховская *позитивная позиция* выглядит очевидно предпочтительней как с точки зрения политической мобилизации, так и с точки зрения здравого смысла, нежели упаднический запрет на воображение, провозглашаемый Адорно. Однако и ее следствия требуют быть озвученными: согласно Адорно, Блох осуществляет тотализацию утопического, в результате чего утопия может быть схвачена *только* как иллюзия⁶⁹. Иными словами, в блоховском нарративе все что угодно может быть подверстано под категорию утопического, из-за чего обесмысливается сам статус утопии как радикально иного: утопия пропадает, растворяясь в «утопическом». Визионерский материализм оказывается для Адорно формой крайнего идеализма, от которого Блох все время пытается оторваться, но в который постоянно проваливается⁷⁰. Аффективно соотносенный с тотальностью «Еще-не», субъект блоховской мысли, если удержит себя на высоте интенсифицирующегося переживания, признает себя новым Прометеем или Фаустом и будет готов принять партикулярную политическую форму за абсолютную⁷¹. Вот почему для Адорно освобождение от покровов утопии осуществляется не *теми* дискурсами, что бесконечно возвеличивают человеческий разум или дух, но *в тех* негативных философиях, которые готовы, не отступаясь от разума, подвергнуть его безостановочной критике⁷².

67. Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 130.

68. Там же.

69. Adorno T. Op. cit. P. 208.

70. Ibid. P. 211.

71. Достаточно напомнить, что в период московских процессов Блох активно выступал в поддержку Сталина, что послужило одной из причин ухудшения отношений с франкфуртцами (См.: Moir C. Op. cit. P. 111–116).

72. Такими тайными проводниками (к) утопии оказываются, например, Кант и «черные писатели» Сад и Ницше (См.: Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997. С. 146–148).

В вопросе утопического мышления Блох оказывается на том же полюсе, что и Маркузе, который наделяет утопической критической функцией именно фантазию⁷³. Как отмечает Джоэл Уайтбук, «Эрос и цивилизацию» можно читать как попытку воспользоваться психоанализом для того, чтобы *наполнить* содержанием намеренно оставленное Марксом пустым понятие о царстве свободы, — и в этом смысле стратегия Маркузе напрямую противоречит той задаче утопического мышления, которую ставит Адорно⁷⁴.

Нужно подчеркнуть, что ограничение, за которое Адорно выступает, не является догматической попыткой подчинить мышление заранее данным правилам и дискурсивным требованиям; знаменитый тезис Витгенштейна («О чем невозможно говорить, о том следует молчать») Адорно называет антифилософским суждением *par excellence* — философия для него, напротив, представляет собой именно попытку

...сказать то, что нельзя сказать, и в особенности то, что нельзя высказать напрямую, в одном или нескольких предложениях, но только в контексте⁷⁵.

Однако должны ли производимые философией суждения об утопии, если она стремится высвободить нетождественное содержание из устойчивых понятийных форм, участвовать также и в производстве конкретных утопических образов; иными словами, нужно ли *обогащать* философские понятия фантазийным содержанием и всегда ли такое богатство будет их достоинством? В своем аниконическом запрете Адорно исходит из того, что конкретные условия производства мысли не могут быть проигнорированы во имя непротиворечивого утопического образа-ориентира из царства свободы. Как пишет Адриана Бензаквен:

Негативное мышление остается *на этой стороне* изменений, которые ищет. Оно знает, что оно *еще не* является радикально иным, и не пытается обмануть себя или других, таковым притворяясь⁷⁶.

73. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: АСТ, 2003. С. 124–138.

74. Whitebook J. Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory. L.; Cambridge, MA: The MIT Press, 1996. P. 28.

75. Adorno T. Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course, 1965/1966. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2008. P. 74.

76. Benzaquén A. S. Thought and Utopia in the Writings of Adorno, Horkheimer, and Benjamin // Utopian Studies. 1998. Vol. 9. № 2. P. 151.

Что же в таком случае может предложить этот «дух, всегда при-
выкший отрицать»?

Первый напрашивающийся ответ — это, конечно же, искусство. В «Эстетической теории» Адорно многократно говорит о том, что именно художественное произведение является главным носителем утопической функции:

То, что произведения искусства реально существуют, указывает на то, что не существующего быть не может. Реальность произведений искусства свидетельствует о возможности возможного⁷⁷.

Однако ставка на искусство, его критический и политический потенциал отличает критическую теорию в принципе, и Блох был не менее эстетически ориентированным автором, чем Адорно⁷⁸.

Поэтому я хочу указать на ту сторону философии Адорно, что обычно упускается, а именно: на постоянно встречающиеся в его нарративах моменты конкретизации утопического влечения в принципиальном высказывании, которое принимает одновременно форму выражения отчаянной надежды как личной этической позиции⁷⁹ и форму принципиального требования, то есть высказывания, принадлежащего к сфере политического⁸⁰. Впрочем, Адорно не считал обязательным этическое и политическое разводить: лекционный курс по философии морали он завершает утверждением, что «вопрос о правильной жизни — это сейчас вопрос о правильной политике»⁸¹, имея в виду под последней определение пути развития всего мира. Можно сказать так: в противовес тотализации аффекта при производстве политизированного дискурса, как это происходит у Блоха и Маркузе, Адорно превращает политическое суждение в точку предельной концентрации и прояснения мыслимого содержания. И если мысль его обычно предстает герметичной и перегруженной, вооружившейся против всякого упрощения, то от этих суждений, напротив, требуется обезоруживающая простота.

77. Адорно Т. Эстетическая теория. М.: Республика, 2001. С. 194.

78. Bloch E. The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

79. Подробнее см.: Jütten T. Adorno on Hope // Philosophy & Social Criticism. 2018. Vol. 45. № 3.

80. См., напр.: Ермаков С. Некоторые тезисы к логике политического требования // Stasis. 2022. Т. 13. № 1.

81. Адорно Т. Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000. С. 202.

Одна из формул такого рода — подчеркнуто безыскусный ответ на вопрос о целях эмансипированного общества из *Minima moralia*:

Ответом мягким был бы лишь самый грубый, а именно: никто больше не должен голодать⁸².

Многословные описания и образы свободного человечества суть проекции овеществленного сознания, и, согласно Адорно, именно попытка следовать им и ведет проекты социализма к катастрофам — поклонение утопическому образу, а не недостаточность его детализации парализует наше политическое воображение.

В разборе «Теории праздного класса» Веблена, рассматривающего развитие общества с позиций социал-дарвинизма, а потому воздающего хвалу бесконечной адаптивности социума и его институтов, мотивированной денежным соперничеством и техническим прогрессом, Адорно пишет, что принципиальное расхождение между прагматизмом и диалектикой состоит в оценке того, как понимать «следующий шаг», который обществу необходимо сделать. Прагматист определяет этот шаг как адаптацию, приспособление к наличному порядку, а значит, повторение того, что уже дано. Диалектика же должна разглядеть за низведением человека до животного, приспособляющегося к среде ради собственного *выживания*, все ту же идентификацию со смертью как единственно возможной для прагматизма точкой отсчета и в качестве следующего шага выдвинуть требование, исходящее из трансформации самой этой оптики:

Единственным адекватным ответом на нынешнюю техническую ситуацию, обещающую людям богатство и изобилие, является организация этой ситуации в соответствии с потребностями человечества, которое больше не нуждается в насилии, ибо оно является своим собственным хозяином⁸³.

Таким образом, необходимая обществу адаптация — это адаптация не к возможным изменениям, но к собственной уже наличной возможности изменять действительность.

82. Он же. *Minima moralia*. Размышления из поврежденной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022. С. 192.

83. Adorno T. Veblen's Attack on Culture // Idem. *Prisms*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997. P. 93.

С этим связана и активная вовлеченность Адорно в научные исследования общества и преподавательскую деятельность⁸⁴. Проясняя задачи социологии, он приводит следующий пример:

...вероятно, люди давно уже сделали бы решающие открытия в медицине, например, возбудителя рака и при этом возможного лечения рака, если бы по социальным причинам неопи-суемо большая часть социального продукта не расходовалась на вооружения или на исследования пустых звезд в рекламных целях. <...> Однако мне представляется абсурдным, что такие элементарные потребности и проблемы, которые могут прямо-таки стоить человеку жизни, как возможное лечение мни-мо неизлечимых болезней, каковые, как говорили мне различ-ные медики, принципиально разрешимы, не решаются по со-циальным причинам⁸⁵.

Противопоставление финансирования медицинских исследова-ний и космических программ хорошо проясняет позицию Адорно по отношению к изображению утопии: мало какие формы утопиз-ма получили столь богатую фантазийную образность, зачаровы-вающую спонсоров и публику, будучи элементом империалисти-ческой гонки вооружений и удовлетворения мегаломанских ам-биций представителей капиталистической элиты. Благодаря этой образности перспектива экспорта имеющегося на Земле поряд-ка на другие планеты кажется более реальной и соблазнительной, чем возможность исцеления от заболевания, многие формы кото-рого до сих пор (спустя полвека после процитированной лекции) остаются неизлечимыми, либо лечение их оказывается недоступ-ным по экономическим причинам. Адорно требовал политизации общественных наук, видя в них инструмент для трансформации социальной системы, а не ее укрепления и воспроизводства: диа-лектическая теория общества должна осуществлять

...усилие восстановить опыт, в котором нам, собственно говоря, отказывают социальная система и правила науки⁸⁶.

Чтобы не идти на поводу у последних, необходимо поднимать во-прос о том, не стоит ли оставить некоторые из лежащих перед обществом возможностей неиспользованными (*еще более эффек-*

84. См.: *Silberbusch O. S. Adorno's Philosophy of the Nonidentical: Thinking as Resistance*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018. P. 93–97.

85. *Адорно Т.* Введение в социологию. М.: Праксис, 2010. С. 38–39.

86. Там же. С. 109.

тивное оружие, *еще более* эффективные системы контроля и т. д.), дабы высвободить место для утопического⁸⁷.

Наконец, еще одним требованием-ориентиром для Адорно служит кантовский политический идеал:

Ни одно из абстрактных понятий не близко к осуществленной во всей полноте утопии так, как понятие вечного мира⁸⁸.

Преодоление голода, исцеление от неизлечимых болезней, обеспечение базовых потребностей для каждого представителя человечества, недопустимость войн — нетрудно заметить, что любое из этих требований относится в первую очередь к необходимости радикального перераспределения уже данного, причем именно в тех областях, где это перераспределение и так объявлено абсолютным благом, то есть тем, что система артикулирует в качестве своих целей, дабы обосновать необходимость поддержания наличного порядка во имя (бесконечно откладываемого) достижения этих самых целей. По своим общим выводам логика Адорно, имеющего репутацию чуть ли не декадента, совпадает с рассуждениями Маркузе, призывавшего отказаться «от всякого поражения», поскольку

... так называемые утопические возможности вовсе не утопичны, но представляют собой решительное социально-историческое отрицание существующего, которое требует от нас весьма реального и прагматического противодействия, чтобы и мы сами, и другие осознали существование этих возможностей и сил, препятствующих их осуществлению⁸⁹.

Преимуществом адорновской диалектики оказывается обеспечение нюансированного понимания работы негативности, позволяющее мысли преодолевать соблазн миметического отождествления с отрицаемым и деградировать к *одномерному* противопоставлению нынешней репрессивной и будущей нерепрессивной цивилизаций.

87. Он же. *Minima moralia*. С. 193.

88. Там же. С. 194. См.: Kaufman R. Red Kant, or the Persistence of the Third "Critical" in Adorno and Jameson // *Critical Inquiry*. 2000. Vol. 26. № 4. P. 218.

89. Маркузе Г. Конец утопии // *Логос*. 2004. № 6 (45). С. 23. Рассуждения о неадекватности распределения общественных ресурсов на примере космической гонки у Маркузе также присутствуют, см.: Он же. Критическая теория общества: избр. раб. по филос. и соц. критике. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 96–97.

Перевод утопического мышления в утопический аффект ведет к завороченности фантазийным образом, несоответствие которого реальности провоцирует два одинаково печальных исхода: либо разочарование в политической борьбе, либо компенсаторная возгонка аффекта, при которой возможное тотализируется и утопическая речь отрывается от собственных условий, а произносящий ее оказывается не в силах принять за нее ответственность. Негативистская стратегия Адорно в таком случае выступает как раз стратегией верности утопии. Она отражает то не пользующееся почетом измерение политического мышления, которое Терри Иглтон охарактеризовал как кантианскую сторону марксизма, требующую обращения к себе во времена политической стагнации, — наличие деонтологического императива, настаивающего на котором необходимо независимо от того, какие плоды это принесет в конкретной ситуации⁹⁰.

Но глубокая проблематичность этой позиции также ясна: поскольку мышление имеет дело с овеществленными формами, ему любая политическая ситуация дана как ситуация стагнации. Я не пытаюсь создать иллюзию наличия у Адорно политической программы, конкретного плана действий. Те формы действия, которые практиковали современники, он подвергал той же де(кон)струкции, что и всякое содержание мысли и опыта: в заметке о соотношении теории и практики он критикует тенденцию политического активизма отрываться от понимания конкретной исторической ситуации, превращаться *в реакцию* на действия системы, отказываться учесть и осмыслить ее технические возможности по усмирению действительно опасных элементов. Тем не менее эта почти альтюссерианская атака на «псевдоактивизм» завершается ироническим смещением оптики:

Мировая история вновь производит в виде пародии тех людей, в которых на самом деле нуждается⁹¹.

Критика наличных форм активизма должна продемонстрировать механизмы его апроприации системой, но она вовсе не является отвержением политического действия. В конце заметки Адорно также обращается к фигуре Маркса, подчеркивая: «Капитал» не содержит «теоретических рецептов для праксиса»⁹²,

90. Eagleton T. Utopia and its Opposites // Socialist Register. 2000. Vol. 36. P. 39–40.

91. Adorno T. Critical Models: Interventions and Catchwords. N.Y.: Columbia University Press, 2005. P. 270.

92. Ibid. P. 277.

в нем не *представлено* разработанного плана политической стратегии — точно так же, как и конкретного изображения бесклассового общества. Тем не менее теоретическая работа Маркса имела прямые практические следствия. Свою стратегию Адорно описывает так же: его работы написаны без практической интенции, но находят отражение в практике; избираемые им формы практического участия⁹³ типа публичной полемики также относятся к области теории, но являются попыткой помочь обществу в его политическом взрослении без патерналистского диктата⁹⁴.

По Адорно, теория отталкивается от актуальной практики как обуславливающего мысль контекста; она критически оценивает социальную систему, стремится разоблачить бреши в ее ложной тотальности — но не для того, чтобы разрабатывать и *диктовать* программу нового праксиса, а чтобы помочь расчистить место для его возникновения — расчистить в том числе от *воображаемого возможного*.

Кто остался на трубе?

Характерно, что, ставя Маркса себе в пример, Адорно не упоминает его главную практическую интервенцию — «Манифест коммунистической партии». Но не менее характерно и то, что как раз сам Адорно при поддержке Макса Хоркхаймера весной 1956 года безуспешно пытался повторить именно этот марксов жест и написать новый манифест. Благодаря Гретель Адорно у нас остались записи дискуссий, которые вели тогда лидеры франкфуртской школы⁹⁵. Диалог их кажется смешным и безнадежным, тем более его участники, очевидно, и сами осознают нелепость своего положения. Хоркхаймер не может прийти в себя от газетной статьи о 20 млн жертв маоизма в Китае и беспокоится, что любой радикальный выход за рамки американской модели приведет к новому варварству; Адорно дает слово внутреннему Платону, пред-

93. О трансформации политических взглядов Адорно и его опытах политического участия, включая знаменитые конфликты с активистами и оголившимися студентками, но не ограничиваясь ими, см.: *Hammer E. Adorno and The Political*. L.; N.Y.: Routledge, 2006. P. 11–25.

94. Дебора Кук справедливо указывала, что при всей критике проекта Просвещения Адорно сам был носителем тех его идеалов, которые выразил Кант. См.: *Cook D. Adorno, Kant and Enlightenment* // *Kantian Review*. 2020. Vol. 25. № 4.

95. *Adorno T., Horkheimer M. Towards a New Manifesto?* // *New Left Review*. 2010. № 65.

лагая запретить отупляющие телевизионные передачи, и обещает в справедливом обществе работать лифтером пару часов в сутки. Из двоих собеседников именно он оказывается более оптимистичен в своих политических оценках, в том числе когда Хоркхаймер предлагает написать в манифесте часть про утопистов и Маркса:

Адорно: Утописты, на самом деле, не были особенно утопичными. Но мы не должны предоставлять позитивное изображение утопии.

Хоркхаймер: Особенно, когда настолько близки к отчаянию.

Адорно: Я бы так не сказал. Я полагаю, что как раз поскольку сейчас все настолько очевидно, возникнет новая политическая сила⁹⁶.

Этот одновременно исторический и личный документ нужно иметь в виду, когда мы размышляем, как относиться к наследию негативной диалектики в ее отношении к политическому действию. Подходя критически к установкам и выводам Адорно, следует отличать те из них, что обусловлены субъективными факторами (классом, вкусом, темпераментом, переживанием исторического момента), от потенциала самого интеллектуального инструментария, в том числе предполагаемого им способа конфигурирования концептуального и воображаемого (но также диалектического и спекулятивного). Адорновская программа ценна уже тем, что делает из вопроса о соотношении утопического мышления, выдвигающего *суждения* о принципах возможного преобразования действительности, и утопического воображения, производящего *образы* лучшей жизни, фундаментальную проблему, от решения которой зависит, какие задачи должна ставить перед собой философия и как ей следует реагировать на собственные неудачи.

Ненаписанный манифест был, несомненно, такой неудачей, но не стал для Адорно поводом ни для отбрасывания метода, ни для развенчания утопии. Зато именно отказ от его чрезмерного негативизма, определивший дальнейшее развитие франкфуртской школы, стал *одновременно* отказом от утопии. Движение, возникшее в качестве радикальной критики новоевропейской рациональности и философского догматизма, занялось апологией нормативности и политического консенсуса. Лидер второго поколения франкфуртцев Хабермас выступил с программой коммуникативной рациональности и обеспечения взаимопонимания, раз-

96. Ibid. P. 64–65.

работанной в контру «Диалектике Просвещения»⁹⁷; после него лицом школы стал Аксель Хоннет, отстаивающий гегелевский идеал общества взаимного признания⁹⁸; наконец, сегодня самой заметной представительницей движения является Рахель Йегги, чья коммунитаристская программа имеет целью развитие толерантности к различиям, плюрализма этических форм и взаимного исправления дефектов в формах жизни друг друга⁹⁹. «Конец. Упала стрелка. Сделано. Свершилось».

Пожалуй, это может служить еще одним свидетельством того, сколь неоднозначно соотносится утопия со своими ориентирами, отрицанием и благом, по которым Мор некогда попытался зафиксировать ее положение. Как этим понятием и знанием о нем оперировать, остается вполне конкретной проблемой, задачей — загадкой. Судя по всему, философия, доказывающая нетождественность возможного данному, вынуждена разыгрывать подчинение тождественному, выбирая в качестве своего *modus operandi* настойчивое, навязчивое и надоедливое повторение, подобное детским повторяющимся дразнилкам, — проговаривание и прояснение принципов, ориентиров, аксиом и прочих топов, то есть *общих мест*, даже если те прямо сейчас кажутся вообще неуместными, не принадлежащими имеющемуся месту, иными словами — у-топическими. А в том случае, если эта перспектива кажется безрадостной, стоит напоминать себе принцип, сформулированный Адорно в финале рецензии на блоховские «Следы»:

Философия не должна позволять отговаривать себя от того, в чем она не преуспела, на том лишь основании, что человечество до этого еще не дошло¹⁰⁰.

97. Хабермас Ю. Теория коммуникативной деятельности. Т. 1: Рациональность действия и социальная рационализация; Т. 2: К критике функционалистского разума. М.: Весь Мир, 2022. См. также: Wolin R. Utopia, Mimesis, and Reconciliation: A Redemptive Critique of Adorno's Aesthetic Theory // Representations. 1990. № 32.

98. Honneth A. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

99. Jaeggi R. Critique of Forms of Life. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.

100. Adorno T. Ernst Bloch's *Spuren*. P. 214.

Библиография

- Адорно Т. *Minima moralia. Размышления из поврежденной жизни*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022.
- Адорно Т. Введение в социологию. М.: Праксис, 2010.
- Адорно Т. Для чего еще философия // *Топос*. 2012. № 1. С. 14–26.
- Адорно Т. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии. М.: Канон+, 2020.
- Адорно Т. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003.
- Адорно Т. Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000.
- Адорно Т. Эстетическая теория. М.: Республика, 2001.
- Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997.
- Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006.
- Беньямин В. О понятии истории // *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения: сб. ст.* М.: РГГУ, 2012. С. 237–253.
- Блох Э. Принцип надежды // *Утопия и утопическое мышление: антол. заруб. лит.* / Под ред. В. А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1991.
- Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1997.
- Блох Э., Адорно Т. Чего-то не хватает. О противоречиях утопического томления // *Художественный журнал*. 2012. № 85. С. 41–51.
- Болдырев И. А. Время утопии: Проблематические основания и контексты философии Эрнста Блоха. М.: ИД ВШЭ, 2012.
- Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1971.
- Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
- Ермаков С. Некоторые тезисы к логике политического требования // *Stasis*. 2022. Т. 13. № 1. С. 77–100.
- Жижек С. Хрупкий абсолютизм, или Почему стоит бороться за христианское наследие. М.: Художественный журнал, 2004.
- Зупанчич А. Повторяя конец // *Лаканалия*. 2019. № 32: Время. URL: <http://www.lacan.ru/journals/32-2019-vremya/alenska-zupanchich-povtoryaya-konets>.
- Лукач Г. История и классовое сознание. М.: Логос-Альтера, 2003.
- Магун А. О негативной диалектике Теодора Адорно // *Синий диван*. 2004. № 4. URL: <http://sinijdivan.narod.ru/sd4rez2.htm>.
- Маркс К. Капитал. М.: Госполитиздат, 1951.
- Маркузе Г. Конец утопии // *Логос*. 2004. № 6 (45). С. 18–23.
- Маркузе Г. Критическая теория общества: избр. раб. по филос. и соц. критике. М.: АСТ: Астрель, 2011.
- Маркузе Г. Разум и революция: Гегель и становление социальной теории. СПб.: Владимир Даль, 2000.
- Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: АСТ, 2003.
- Платон. Государство // *Соч.*: В 4 т. СПб.: СПбГУ; Издательство Олега Абышко, 2007. Т. 3. Ч. 1.
- Рансьер Ж. Разделяя чувственное. СПб.: ЕУСПб, 2007.
- Хабермас Ю. Теория коммуникативной деятельности. Т. 1: Рациональность действия и социальная рационализация; Т. 2: К критике функционалистского разума. М.: Весь Мир, 2022.
- Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003.
- Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. М.: Молодая гвардия, 1937.

- Adorno T. Critical Models: Interventions and Catchwords. N.Y.: Columbia University Press, 2005.
- Adorno T. Ernst Bloch's *Spuren*: On the Revised Edition of 1959 // Notes to Literature. N.Y.: Columbia University Press, 2019. P. 201–214.
- Adorno T. Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course, 1965/1966. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2008.
- Adorno T. Veblen's Attack on Culture // Idem. Prisms. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
- Adorno T., Horkheimer M. Towards a New Manifesto? // New Left Review. 2010. № 65. P. 33–61.
- Badiou A. The Immanence of Truths: Being and Event III. L.: Bloomsbury, 2021.
- Benzaquén A. S. Thought and Utopia in the Writings of Adorno, Horkheimer, and Benjamin // Utopian Studies. 1998. Vol. 9. № 2. P. 149–161.
- Bielik-Robson A. Derrida's Marrano Passover. N.Y.: Bloomsbury, 2023.
- Bloch E. Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom. L.; N.Y.: Verso, 2009.
- Bloch E. Avicenna and Aristotelian Left. N.Y.: Columbia University Press, 2019.
- Bloch E. Das Materialismus problem, seine Geschichte und Substanz. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1972.
- Bloch E. Heritage of Our Times. Cambridge, UK: Polity Press, 1991.
- Bloch E. The Principle of Hope. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996.
- Bloch E. The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.
- Brittain C. C. Adorno and Theology. L.: T&T Clark, 2010.
- Claussen D. Theodor W. Adorno: One Last Genius. L.; Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
- Cook D. Adorno, Kant and Enlightenment // Kantian Review. 2020. Vol. 25. № 4. P. 541–557.
- Eagleton T. Utopia and its Opposites // Socialist Register. 2000. Vol. 36. P. 31–40.
- Habermas J. Ernst Bloch — A Marxist Romantic // Salmagundi. Fall 1969 / Winter 1970. № 10/11. P. 311–325.
- Hammer E. Adorno and The Political. L.; N.Y.: Routledge, 2006.
- Honneth A. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- Ivancheva M. On Some Utopian Motives in the Philosophy of Walter Benjamin // Spaces of Utopia. 2006. № 3. P. 84–104.
- Jaeggi R. Critique of Forms of Life. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.
- Jameson F. An American Utopia: Dual Power and the Universal Army. L.: Verso, 2016.
- Jameson F. Valences of the Dialectics. L.: Verso, 2009.
- Jütten T. Adorno on Hope // Philosophy & Social Criticism. 2018. Vol. 45. № 3. P. 284–306.
- Kaufman R. Red Kant, or the Persistence of the Third "Critique" in Adorno and Jameson // Critical Inquiry. 2000. Vol. 26. № 4. P. 682–724.
- Löwy M., Sayre R. Romanticism Against the Tide of Modernity. Durham: Duke University Press, 2001.
- Macdonald I. Adorno's Modal Utopianism: Possibility and Actuality in Adorno and Hegel // Adorno Studies. 2016. Vol. 1. № 1. P. 1–13.
- Moir C. Ernst Bloch's Speculative Materialism: Ontology, Epistemology, Politics. Leiden: Brill, 2019.

- More T. *Utopia* (Cambridge Texts in the History of Political Thought). Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016.
- Morrish J. A Note on the Neo-Latin Sources for the Word “Utopia” // *Humanistica Lovaniensia*. 2001. Vol. 50. P. 119–130.
- Moylan T. Bloch Against Bloch: The Theological Reception of *Das Prinzip Hoffnung* and the Liberation of the Utopian Function // *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch* / T. Moylan, J. O. Daniel (eds). L.: Verso, 1997. P. 96–127.
- Nancy J.-L. In Place of Utopia // *Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought* / P. Viera, M. Marder (eds). N.Y., L.: Continuum, 2012. P. 3–11.
- Paukstat A. With Bloch Against Žižek: Towards a Critique of Decisionist Political Theology // *Constellations*. 2021. Vol. 28. № 3. P. 350–367.
- Ranciere J. The Senses and the Uses of Utopia // *Political Uses of Utopia* / S. D. Chrostowska, J. D. Ingram (eds). N.Y.: Columbia University Press, 2017. P. 219–232.
- Rose G. *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. L.; N.Y.: Verso, 2014.
- Ross N. *The Philosophy and Politics of Aesthetic Experience: German Romanticism and Critical Theory*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- Schelling F. W. J. *The Abyss of Freedom*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1997.
- Silberbusch O. S. *Adorno's Philosophy of the Nonidentical: Thinking as Resistance*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.
- Starnes C. *The New Republic: A Commentary on Book I of More's Utopia Showing Its Relation to Plato's Republic*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1990.
- Tassone G. The Politics of Metaphysics: Adorno and Bloch on Utopia and Immortality // *The European Legacy*. 2004. Vol. 9. № 3. P. 357–367.
- Thompson P. Bloch, Badiou, Saint Paul, and the Ontology of Not Yet // *New German Critique*. 2013. № 119. P. 31–52.
- Tomsic S. *The Capitalist Unconscious*. L.: Verso, 2015.
- Truskolaski S. “Etwas Fehlt”: Marxian Utopias in Bloch and Adorno // *Praktyka Teoretyczna*. 2020. Vol. 35. № 1. P. 167–185.
- Truskolaski S. *Adorno and the Ban on Images*. L.: Bloomsbury, 2021.
- Whitebook J. *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. L.; Cambridge, MA: The MIT Press, 1996.
- Wolin R. *Utopia, Mimesis, and Reconciliation: A Redemptive Critique of Adorno's Aesthetic Theory* // *Representations*. 1990. № 32. P. 33–49.
- Žižek S. *Invisible Remainder*. L.: Verso, 1996.
- Žižek S. *Less Than Nothing*. L.: Verso, 2012.

THE FISSURE IN THE ABSOLUTE: A DEBATE OVER UTOPIA IN CRITICAL THEORY

ANTON SYUTKIN. European University at St. Petersburg (EUSP); National Research University Higher School of Economics (HSE University), St. Petersburg, Russia, asyutkin@eu.spb.ru.

ARTEM SEREBRYAKOV. National Research University Higher School of Economics (HSE University), St. Petersburg, Russia, aserebryakov@eu.spb.ru.

Keywords: Ernst Bloch; Theodor Adorno; utopia; utopian imagination; critical theory; materialist dialectics; ontological incompleteness; the Absolute; immortality.

The article presents two independently written narratives, problematizing the question of the status of utopia and the nature of utopian thinking in German critical theory and, more broadly, the dialectical philosophical tradition from different perspectives. In his part of the paper, Anton Syutkin discusses the transformation of utopian thinking in the context of the development of Marxist and post-Marxist materialist dialectics. The author demonstrates that in the first half of the 20th century the dominant idea proposed the possibility of carrying out a planned revolutionary leap into the utopian kingdom of freedom. This view is shared by the opposing projects of materialist dialectics of Friedrich Engels and György Lukács. However, in the second half of the century a fundamental change in mood occurs after the revolutionary transformation of reality breaks down into terror. Theodor Adorno's critical theory insists on the impossibility of presenting utopia as a positive program. This allows him to save Marxist thought from collapsing into a repressive totality but leads to the paralysis of the utopian imagination. As an alternative to these ways of thinking utopia, which compromised themselves in the 20th century, the author proposes an appeal to the legacy of Ernst Bloch and its re-actualization with the help of modern materialist dialectics of Slavoj Žižek and Alain Badiou.

Artyom Serebryakov in turn focuses on the debate over utopia between Bloch and Adorno. The author gives a preliminary analysis of the concept of utopia, showing that its employment inevitably leads to the problem of representation of the utopian and the correlation with the good and its images. It is this question that turns out to be a stumbling block for Bloch and Adorno. While the former is an apologist for the work of the utopian imagination, for the pursuit of daydreams about the bettermost, Adorno, on the contrary, considers the representation of the utopian to be unacceptable in order to save it from reification. Despite such a restriction, the Adornian position cannot be reduced to melancholic aestheticism, since for Adorno the work of utopian thinking is expressed in the form of specific demands that are political in nature and appeal to the necessity for a radical restructuring of society and its institutions. The question of how utopian thinking, which makes judgments about the principles of the possible transformation of reality, and the utopian imagination, which produces images of a better life, should be related is fundamental to determining what challenges philosophy should set itself and how it should respond to its own failures.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-67-108

References

- Adorno T. *Critical Models: Interventions and Catchwords*, New York, Columbia University Press, 2005.
- Adorno T. Dlia chego eshche filosofii [Wozu noch Philosophie?]. *Topos*, 2012, no. 1, pp. 14–26.

- Adorno T. Ernst Bloch's *Spuren*: On the Revised Edition of 1959. *Notes to Literature*, New York, Columbia University Press, 2019, pp. 201–214.
- Adorno T. *Esteticheskaya teoriya* [Ästhetische Theorie], Moscow, Respublika, 2001.
- Adorno T. *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course, 1965/1966*, Cambridge, UK, Malden, MA, Polity Press, 2008.
- Adorno T. *Minima moralia. Razmyshleniya iz povrezhdennoi zhizni* [Minima Moralia: Reflections from Damaged Life], Moscow, Ad Marginem, 2022.
- Adorno T. *Negativnaya dialektika* [Negative Dialektik], Moscow, Scientific World Publishing House, 2003.
- Adorno T. *Problemy filosofii morali* [Probleme der Moralphilosophie], Moscow, Respublika, 2000.
- Adorno T. Veblen's Attack on Culture. *Prisms*, Cambridge, MA, MIT Press, 1997.
- Adorno T. *Vvedenie v sotsiologiiu* [Einleitung in die Soziologie], Moscow, Praxis, 2010.
- Adorno T. *Zhargon podlinnosti. O nemetskoj ideologii* [Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie], Moscow, Canon+, 2020.
- Adorno T., Horkheimer M. *Dialektika prosveshcheniya. Filosofskie fragmenty* [Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente], Moscow, St. Petersburg, Medium, Iuventa, 1997.
- Adorno T., Horkheimer M. Towards a New Manifesto? *New Left Review*, 2010, no. 65, pp. 33–61.
- Althusser L. *Za Marksya* [Pour Marx], Moscow, Praxis, 2006.
- Badiou A. *The Immanence of Truths: Being and Event III*, London, Bloomsbury, 2021.
- Benjamin W. O poniatii istorii [Über den Begriff der Geschichte]. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya: sbornik statei* [Doctrine of the Similar. Media Aesthetic Works: A Collection of Articles], Moscow, RSUH, 2012, pp. 237–253.
- Benzaquén A. S. Thought and Utopia in the Writings of Adorno, Horkheimer, and Benjamin. *Utopian Studies*, 1998, vol. 9, no. 2, pp. 149–161.
- Bielik-Robson A. *Derrida's Marrano Passover*, New York, Bloomsbury, 2023.
- Bloch E. *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, London, New York, Verso, 2009.
- Bloch E. *Avicenna and Aristotelian Left*, New York, Columbia University Press, 2019.
- Bloch E. *Das Materialismus problem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972.
- Bloch E. *Heritage of Our Times*, Cambridge, UK, Polity Press, 1991.
- Bloch E. Printsip nadezhdy [Das Prinzip Hoffnung]. *Utopiya i utopicheskoe myshlenie: antologiya zarubezhnoi literatury* [Utopia and Utopian Thinking: An Anthology of Foreign Literature], Moscow, Progress Publishers, 1991.
- Bloch E. *The Principle of Hope*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1996.
- Bloch E. *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*, Cambridge, MA, MIT Press, 1988.
- Bloch E. *Tiubingenskoe vvedenie v filosofiiu* [Tübinger Einleitung in die Philosophie], Ekaterinburg, Ural University Press, 1997.
- Bloch E., Adorno T. Chego-to ne khvataet. O protivorechiakh utopicheskogo tomleniya [Something's Missing: On the Contradictions of Utopian Longing]. *Moscow Art Magazine*, 2012, no. 85, pp. 41–51.
- Boldyrev I. A. *Vremya utopii: Problemicheskie osnovaniya i konteksty filosofii Ernsta Blokha* [Utopian Time: Problematic Foundations and Contexts of Ernst Bloch's Philosophy], Moscow, HSE Publishing House, 2012.
- Brittain C. C. *Adorno and Theology*, London, T&T Clark, 2010.

- Claussen D. *Theodor W. Adorno: One Last Genius*, London, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
- Cook D. Adorno, Kant and Enlightenment. *Kantian Review*, 2020, vol. 25, no. 4, pp. 541–557.
- Eagleton T. Utopia and its Opposites. *Socialist Register*, 2000, vol. 36, pp. 31–40.
- Engels F. *Razvitie sotsializma ot utopii k nauke* [Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft], Moscow, Molodaya Gvardiya, 1937.
- Ermakov S. Nekotorye tezisy k logike politicheskogo trebovaniia [Several Theses Toward a Logic of Political Demand]. *Stasis*, 2022, vol. 13, no. 1, pp. 77–100.
- Habermas J. Ernst Bloch — A Marxist Romantic. *Salmagundi*, Fall 1969 / Winter 1970, no. 10/11, pp. 311–325.
- Habermas J. *Filosofskii diskurs o moderne* [Der philosophische Diskurs der Moderne], Moscow, Ves Mir Publishers, 2003.
- Habermas J. *Teoriia kommunikativnoi deiatel'nosti* [Theorie des kommunikativen Handelns], Moscow, Ves Mir Publishers, 2022.
- Hammer E. *Adorno and The Political*, London, New York, Routledge, 2006.
- Hegel G. W. F. *Filosofia prava* [Grundlinien der Philosophie des Rechts], Moscow, Mysl', 1990.
- Hegel G. W. F. *Nauka logiki* [Wissenschaft der Logik], Moscow, Mysl', 1971.
- Honneth A. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, MA, MIT Press, 1995.
- Ivancheva M. On Some Utopian Motives in the Philosophy of Walter Benjamin. *Spaces of Utopia*, 2006, no. 3, pp. 84–104.
- Jaeggi R. *Critique of Forms of Life*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2018.
- Jameson F. *An American Utopia: Dual Power and the Universal Army*, London, Verso, 2016.
- Jameson F. *Valences of the Dialectics*, London, Verso, 2009.
- Jütten T. Adorno on Hope. *Philosophy & Social Criticism*, 2018, vol. 45, no. 3, pp. 284–306.
- Kaufman R. Red Kant, or the Persistence of the Third “Critique” in Adorno and Jameson. *Critical Inquiry*, 2000, vol. 26, no. 4, pp. 682–724.
- Löwy M., Sayre R. *Romanticism Against the Tide of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2001.
- Lukács G. *Istoriia i klassovoe soznanie* [Geschichte und Klassenbewußtsein], Moscow, Logos-Altera, 2003.
- Macdonald I. Adorno's Modal Utopianism: Possibility and Actuality in Adorno and Hegel. *Adorno Studies*, 2016, vol. 1, no. 1, pp. 1–13.
- Magun A. O negativnoi dialektike Teodora Adorno [On the Negative Dialectic of Theodor Adorno]. *Sinii divan* [Blue Coach], 2004, no. 4. Available at: <http://sinijdivan.narod.ru/sd4rez2.htm>.
- Marcuse H. *Eros i tsivilizatsiia. Odnomernyi chelovek. Issledovanie ideologii razvitolgo industrial'nogo obshchestva* [Eros and Civilization. One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society], Moscow, AST, 2003.
- Marcuse H. Konets utopii [Das Ende der Utopie]. *Logos* (Russia), 2004, no. 6 (45), pp. 18–23.
- Marcuse H. *Kriticheskaia teoriia obshchestva: izbrannye raboty po filosofskoi i sotsial'noi kritike* [Critical Theory of Society: Selected Works on Philosophical and Social Criticism], Moscow, AST, Astrel, 2011.
- Marcuse H. *Razum i revoliutsiia: Gegel' i stanovlenie sotsial'noi teorii* [Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory], St. Petersburg, Vladimir Dal', 2000.
- Marx K. *Kapital* [Das Kapital], Moscow, Gospolitizdat, 1951.

- Moir C. *Ernst Bloch's Speculative Materialism: Ontology, Epistemology, Politics*, Leiden, Brill, 2019.
- More T. *Utopia (Cambridge Texts in the History of Political Thought)*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2016.
- Morrish J. A Note on the Neo-Latin Sources for the Word "Utopia". *Humanistica Lovaniensia*, 2001, vol. 50, pp. 119–130.
- Moylan T. Bloch Against Bloch: The Theological Reception of *Das Prinzip Hoffnung* and the Liberation of the Utopian Function. *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch* (eds. T. Moylan, J. O. Daniel), London, Verso, 1997, pp. 96–127.
- Nancy J.-L. In Place of Utopia. *Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought* (eds. P. Viera, M. Marder), New York, London, Continuum, 2012, pp. 3–11.
- Paukstat A. With Bloch Against Žižek: Towards a Critique of Decisionist Political Theology. *Constellations*, 2021, vol. 28, no. 3, pp. 350–367.
- Plato. Gosudarstvo [The Republic]. *Sochineniia: V 4 tomakh* [Works: In 4 Volumes], St. Petersburg, St. Petersburg University Press, Oleg Abyshko Publishing House, 2007, vol. 3, pt. 1.
- Rancière J. *Razdeliiaia chuvstvennoe* [Le partage du sensible], St. Petersburg, EUSP Press, 2007.
- Rancière J. The Senses and the Uses of Utopia. *Political Uses of Utopia* (eds. S. D. Chrostowska, J. D. Ingram), New York, Columbia University Press, 2017, pp. 219–232.
- Rose G. *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, London, New York, Verso, 2014.
- Ross N. *The Philosophy and Politics of Aesthetic Experience: German Romanticism and Critical Theory*, Cham, Palgrave Macmillan, 2017.
- Schelling F. W. J. *The Abyss of Freedom*, Ann Arbor, MI, The University of Michigan Press, 1997.
- Silberbusch O. S. *Adorno's Philosophy of the Nonidentical: Thinking as Resistance*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018.
- Starnes C. *The New Republic: A Commentary on Book I of More's Utopia Showing Its Relation to Plato's Republic*, Waterloo, ON, Wilfrid Laurier University Press, 1990.
- Tassone G. The Politics of Metaphysics: Adorno and Bloch on Utopia and Immortality. *The European Legacy*, 2004, vol. 9, no. 3, pp. 357–367.
- Thompson P. Bloch, Badiou, Saint Paul, and the Ontology of Not Yet. *New German Critique*, 2013, no. 119, pp. 31–52.
- Tomsic S. *The Capitalist Unconscious*, London, Verso, 2015.
- Truskolaski S. "Etwas Fehlt": Marxian Utopias in Bloch and Adorno. *Praktyka Teoretyczna*, 2020, vol. 35, no. 1, pp. 167–185.
- Truskolaski S. *Adorno and the Ban on Images*, London, Bloomsbury, 2021.
- Whitebook J. *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, London, Cambridge, MA, The MIT Press, 1996.
- Wolin R. Utopia, Mimesis, and Reconciliation: A Redemptive Critique of Adorno's Aesthetic Theory. *Representations*, 1990, no. 32, pp. 33–49.
- Žižek S. *Invisible Remainder*, London, Verso, 1996.
- Žižek S. *Khrupkii absoliut, ili Pochemu stoit borot'sia za khristianskoe nasledie* [The Fragile Absolute: Or, Why the Christian Legacy is Worth Fighting For], Moscow, Moscow Art Magazine, 2004.
- Žižek S. *Less Than Nothing*, London, Verso, 2012.
- Zupančič A. Povtoraiia konets [Repeating the End]. *Lacanalnia*, 2019, no. 32, Vremia [Time]. Available at: <http://www.lacan.ru/journals/32-2019-vremya/alenska-zupanchich-povtoryaya-konets>.