

УДК 1(091), 17(091)

DOI: 10.34670/AR.2021.99.56.005

## Генезис культуры в интерпретации Фрейда и Канта: роль этического

**Кузубова Тамара Сергеевна**

Доктор философских наук, профессор,  
профессор кафедры философии,  
Уральский гуманитарный институт,  
Уральский федеральный университет  
им. первого Президента России Б. Н. Ельцина,  
620075, Российская Федерация, Екатеринбург, ул. Ленина, 51;  
e-mail: tamara.kuzubova@mail.ru

### Аннотация

В статье проводится сравнительный анализ концепций генезиса культуры Фрейда и Канта, выявляется сходство и различие трактовок роли этического в этом процессе. Этическая концепция Фрейда содержит явную и скрытую полемику с этическим априоризмом Канта. Обнаруживается близость двух трактовок смысла культуры и одинаковое убеждение обоих мыслителей в том, что исток культуры образует нравственная коллизия, связанная с актом свободы, трактуемым, однако, по-разному. Утверждается, что модель «проступка», обозначающего начало процесса культуры, своеобразного «грехопадения» человека, и у Канта, и у Фрейда носит вневременной характер. Вместе с тем в статье показаны существенные различия кантовской и фрейдской трактовок феномена этического, которые связаны с различием классической и неклассической парадигм философского мышления. Реконструируя генезис культуры, Кант не ставит вопрос о генезисе этического: единство разума, этического и свободы – атрибут человека, синоним собственно человеческого, предшествующий всякому акту свободы. У Фрейда акт свободы как проявление инстинкта агрессии приводит к конституированию Сверх-Я, отождествляемого с совестью; генезис этического и генезис культуры фактически совпадают. Несмотря на этический пессимизм обоих мыслителей и различие философских оснований трактовки феномена этического и культуры, для них характерен пафос «расширения сознания» как пути к культурным формам свободы.

### Для цитирования в научных исследованиях

Кузубова Т.С. Генезис культуры в интерпретации Фрейда и Канта: роль этического // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 46-55. DOI: 10.34670/AR.2021.99.56.005

### Ключевые слова

Генезис культуры, феномен этического, психоанализ, «изначальный проступок», этический априоризм, редукционистская герменевтика.

## Введение

Проблемы этики занимают важное место в психоанализе, более того, можно говорить о центральной роли истолкования этического в реконструкции З. Фрейдом генезиса культуры и, одновременно, в размышлениях над проблемой конфликтности человеческого существования. Это обстоятельство побудило Ж. Лакана посвятить этике психоанализа один из семинаров, поставив задачу «...особо выделить ту роль, которую играет в нашем опыте и фрейдовском учении в целом этическое измерение...» [Лакан, 2006, 9]. Симптоматично, что, решая эту задачу, Лакан подчеркивает неизбежность обращения к «Критике практического разума» и обрисовывает контуры своей версии психоаналитической этики в полемике с этикой Канта. П. Рикёр, раскрывая сущность «редукционистской герменевтики» в ее применении к этике, отмечает: «Задача ницшевской и фрейдовской критики заключалась в том, чтобы подвергнуть принцип обязательности, в основе которого лежит этический бог кантовской философии, регрессивному анализу, разоблачающему априорный характер этого принципа» [Рикёр, 2008, 596]. Полемическую апелляцию к Канту, правда, не столь явно развернутую, можно обнаружить и в произведениях самого основателя психоанализа, посвященных феномену морали и роли этического в культуре.

Точки сближения и расхождения этических концепций Фрейда и Канта и сегодня являются предметом интереса целого ряда исследователей. При этом некоторые из них усматривают сходство в трактовке структуры психического Кантом и Фрейдом и, вследствие этого, находят в кантовской трансцендентальной этике предпосылки психоаналитической этики Фрейда или даже рассматривают последнюю как радикализацию этической теории Канта [См.: Доманов, 2007; Carignani, 2018; DiCenso, 2007; Longuenesse, 2017; Neu, 2010; Tauber, 2009]. В то же время нельзя не учитывать позицию мыслителей, подчеркивающих принципиально неклассический характер этической рефлексии Фрейда, трактующих ее как дешифровку априорного нравственного закона, который предстает в качестве одного из «замаскированных символов желания и страха» (П. Рикёр), одного из важнейших репрезентантов «энергии желания» (Ж. Лакан). В данной статье будет сосредоточено внимание на сравнении основных мотивов понимания Фрейдом и Кантом роли этического в генезисе культуры и человеческом существовании в целом.

### Фрейд: «изначальный проступок» как исток культуры

Ранняя концепция происхождения морали и культуры, как известно, представлена Фрейдом в «Тотеме и табу», где табу по своей психологической природе отождествляется с кантовским «категорическим императивом», прямо трактуемым как «моральные запрещения». С табу начинается нравственность, «...объяснение табу могло бы пролить свет на темное происхождение нашего собственного “категорического императива”» [Фрейд, 2008, 315]. Первые моральные запреты и предписания трактуются как реакция на древнее отцеубийство; последовавшее за ним раскаяние стало «творческим сознанием вины» и послужило источником морали, религии, искусства, социальности. Фрейд усматривает начало всех культурных образований в Эдиповом комплексе, предполагающем амбивалентность чувств по отношению к праотцу. В «Недовольстве культурой», работе, которая является, согласно Лакану, «первоочередной» в качестве обобщения опыта размышлений Фрейда над обозначенными проблемами, «...речь идет о другом, более смутном и более изначальном проступке – том, на

след которого вышел Фрейд на последнем этапе своего учения, о том инстинкте смерти, в чьей устрашающей диалектике человек внутри себя прочно укоренен...» [Лакан, 2006, 9]. Амбивалентные чувства становятся в этой работе двумя основными влечениями, противоречиво взаимодействующими в человеческой природе и определяющими историю и судьбу культуры – инстинктами жизни и смерти, Эросом и Танатосом, сексуальным влечением и агрессивностью.

Фрейд видит сущность культуры в объединении индивидов в сообщество, в основе которого лежит порожденное Эросом стремление к счастью. Это объединение и приспособление индивида к сообществу диктуется необходимостью: к сожалению, нет иного пути достижения счастья. В этом пункте аргументации вступает в дело инстинкт смерти, порождающий человеческую агрессивность и препятствующий образованию сообщества. Насущной задачей культуры становится подавление деструктивных влечений, а чувство вины вводится как средство, которым культура пользуется для достижения своей цели.

В «Недовольстве культурой» Фрейд отмечает, что по-прежнему придерживается гипотезы о происхождении чувства вины из Эдипова комплекса и первом появлении этого чувства в результате убийства праотца. Однако картина возникновения «категорического императива» усложняется. Фрейд отвергает изначальную естественную способность человека к различению добра и зла; только внешнее, «стороннее» влияние может определить смысл этих понятий. Мотив для принятия смысла, навязываемого извне, коренится в Эросе, в зависимости индивида от других, которая порождает «страх утраты любви» авторитетного «другого» в результате раскрытия последним совершенного или замышляемого «зла». За этой первой ступенью генезиса совести следует вторая – интериоризация авторитета, возникновение Сверх-Я: «...по существу, только теперь и нужно было бы говорить о совести и о чувстве вины» [Фрейд, 2008, 252]. Различение двух ступеней генезиса совести позволяет Фрейду справиться с проблемой «логического» круга: ведь чувство вины и раскаяние после совершения преступного деяния – убийства праотца – и отказ от агрессивного влечения предполагают наличие совести, и в то же время именно чувство вины, возникшее после совершенного преступления, порождает совесть и – под ее влиянием – все новые отказы от влечений. Фрейд находит следующее решение. Совесть – это, в подлинном смысле слова, одна из функций Сверх-Я, а чувство вины существует до Сверх-Я, а значит, оно старше совести. Первоначальный источник чувства вины – страх перед внешним авторитетом как следствие эротического отношения к нему. «Вторичное» чувство вины – результат «надзора», «слежки», контроля совести не только за действиями, но и за намерениями Я, в основе которых – запретные влечения. Образование Сверх-Я, совести, несмотря на отказ от влечений, не ведет к достижению индивидом счастья, индивид теперь пребывает в «напряженном сознании виновности», которое Фрейд объясняет тем, что злой поступок и злое намерение приравниваются друг к другу, а намерения Я прозрачны для Сверх-Я. «Агрессия совести консервирует агрессию авторитета» [Фрейд, 2008, 254].

Таким образом, решение главной задачи культуры – создания единства из множества индивидов, которая достигается посредством конституирования этического, возникновения совести – неизбежно ведет к росту чувства вины. Фрейд указывает, что стремится представить чувство вины как важнейшую проблему культуры и показать, что ее прогресс ведет к усилению чувства вины, а, следовательно, к ущербу счастья. С одной стороны, он проводит аналогию между процессами индивидуального и культурного развития, вписывая их в единый жизненный процесс и объявляя культуру «модификацией жизни». Это дает право применить к трем процессам – органического, индивидуального и культурного развития – одну и ту же формулу о борьбе между Эросом и Танатосом. С другой стороны, он указывает на существенное различие

индивидуального и культурного существования: стремление культуры к единению людей «не учитывает» стремления индивида к счастью, отодвигая его на второй план. В этом смысле обнаруживается общность между индивидуальным Сверх-Я и культурным Сверх-Я: и то, и другое «не психологичны», не принимают во внимание «фактическую душевную конституцию человека», преувеличивая возможности сознательного контроля Я над влечениями Оно. Моральное сознание, сведенное Фрейдом к Сверх-Я, призвано устранить агрессивность человека как главное препятствие на пути культуры. Сверх-Я культуры сосредоточивает в себе идеалы и требования, составляющие содержание этического. Следовательно, «...этика обращается к тому пункту, в котором легко распознать самое болезненное место культуры. Стало быть, этику, можно понимать как терапевтическую попытку, как усилие с помощью заповеди Сверх-Я достичь того, чего до сих пор нельзя было достичь при помощи остальной культурной работы» [Фрейд, 2008, 267]. Однако чрезмерные, «не психологичные» требования этического к индивиду, иллюзии относительно неограниченных возможностей разумного Я следовать этим требованиям могут вести к неврозам, способствовать агрессии, тем самым, фактически поощрять зло и вредить самой культуре. Такая трактовка этического заставляет Фрейда усомниться в предвзятом мнении о том, что культура – самое драгоценное приобретение человечества и развитие культуры ведет к некоему совершенному состоянию. Размышления Фрейда над диалектикой культурного существования человека, как известно, завершаются диагнозом о невротическом характере целых культурных эпох или даже всего человечества как результате развития культуры.

В связи с этим возникает вопрос о соотношении морали и свободы. Позиция Фрейда выражена весьма определенно: он утверждает, что свобода индивида не является достижением культуры, будучи максимальной до ее возникновения. Однако он отмечает, что ценность свободы тогда была невысока, так как вне общества и культуры индивид не мог ее защитить. Признавая необходимость культурных ограничений, Фрейд при этом констатирует противоположность стремления к свободе и культуры, противоположность свободы и морали. Если продумать мысль Фрейда до конца, то придется признать, что в основе стремления к свободе лежит инстинкт агрессии. Истоки этого стремления заключены в глубине «первобытной, неукротенной культурой личности» [Фрейд, 2008, 226], и тогда «жажда свободы» не может не быть враждебной самим основам культуры. Заметим, что эта позиция созвучна ницшеанскому отождествлению «инстинкта свободы» с волей к власти. И у Ницше «...насильственно подавленный *инстинкт свободы*... этот вытесненный, выставленный, изнутри запертый и в конце концов лишь в самом себе разряжающийся и изливающийся инстинкт свободы...» [Ницше, 1990, 463] порождает муки «нечистой совести», и в то же время, становясь творческим, – различные формы культуры.

### **Кант: «изначальное зло» как предполагаемый исток культуры**

Рассмотренные выше фундаментальные оппозиции естественного и культурного, индивидуального и всеобщего, чувственных влечений и требований морали составляют стержень этической рефлексии Канта, с которым Фрейд явно и неявно полемизирует. Можно найти целый ряд близких моментов в трактовке Фрейдом и Кантом культуры и той роли, которую в ней играет этическое. В размышлениях о происхождении культуры исходным пунктом является традиционное противопоставление ее природе. Этическое и у Канта, и у Фрейда – противоположность естественного, природного и в то же время с необходимостью

предполагает естественное как «свое иное». Естественная жизнь человека с его стремлением к счастью – это сфера индивидуального существования. Культура же, по Канту, это «...тесная связь общественных интересов для взаимного повышения благосостояния...» [Кант, 1994, 86]. Фрейд фактически понимает культуру так же – как объединение людей (правда, вынужденное), имеющее в виду возможность реализации стремления индивида к счастью. При этом и Кант, и Фрейд отвергают благостный взгляд на природу человека и трактовку прогресса культуры как движения ко все большему благосостоянию человечества и индивида; по оценке Канта, этот взгляд – всего лишь «добродушное предположение моралистов от Сенеки до Руссо» [Кант, 1994, 19]. В концепциях культуры обоих мыслителей ее исток образует то, что Лакан называет «*проступком*» – своеобразное «грехопадение», результатом которого является возникновение чувства вины и совести. Иными словами, коллизия нравственного характера образует «предполагаемое начало человеческой истории» (И. Кант). Кант прямо говорит, что история свободы (а свобода – сущность культуры) начинается не с добра, а со зла, следовательно, вопрос о начале и сущности культуры неразрывно связан с проблемой «изначально злого» в человеческой природе.

В статьях Канта, где обсуждаются проблемы соотношения культуры и природы и судьбы культуры («Идея истории во всемирно-гражданском плане» и «Предполагаемое начало человеческой истории»), можно обнаружить ряд других мотивов, близких Фрейду. Средством культуры, согласно Канту, оказывается «*антагонизм*» людей в обществе, или «*недоброжелательная общительность*» (И. Кант), неизбежная связь склонности к общению с эгоизмом и сопротивлением, которое ведет к разъединению людей. Однако именно эта «*недоброжелательная общительность*», которая проявляется в «ненасытной жажде обладать и господствовать», становится мощным стимулом к преодолению природной лени и к первым шагам по пути от грубости к культуре. Этот антагонизм должен, по Канту, парадоксальным образом стать истоком практических принципов, то есть нравственности, и в исторической перспективе превратить вынужденное объединение индивидов в «*моральное целое*». Невольно напрашивается параллель с реконструкцией Фрейдом происхождения этического и культуры как результата вытеснения инстинкта агрессии. Мы находим у Канта и понятие *отказа* как «волшебного средства» очеловечения инстинкта пола, превращения животной потребности в любовь [Кант, 1994, 76]. Конечно, не следует искать у Канта мысль о невротических последствиях отказа от влечений; он убежден, что предназначение человеческого рода заключается в непрерывном движении к совершенству. Однако, как и, впоследствии, Фрейд, Кант констатирует, что развитие культуры для индивидуума вовсе не является прогрессом, оборачиваясь страданиями, потерями в его естественном благополучии.

Точка, где линии этической мысли Фрейда и Канта сходятся, и из которой следуют все отмеченные выше общие мотивы, это противопоставление этического чувственным влечениям, необходимость преодоления последних под влиянием высшей моральной инстанции – категорического императива или Сверх-Я. Оценивая позицию Канта как этический пессимизм, В. Виндельбанд указывает: «В безусловном “я должен” нравственного закона заключается в виде предпосылки, утверждение, что этому закону с необходимостью противоречит естественное побуждение. Человек воспринимает нравственный закон как норму лишь потому, что против этого закона восстает его естественное побуждение» [Виндельбанд, 1998, 143]. Ту же оценку можно отнести и к требованиям Сверх-Я, в этом смысле Фрейд, несомненно, уловил ригоризм категорического императива, когда сравнивал его с табу. По замечанию Т. Адорно, «...в решающем моменте, а именно в вопросе о необходимости рационального контроля над

инстинктами, крайне антипсихологическая этика Канта и крайне психологическое... учение Фрейда полностью друг с другом совпадают» [Адорно, 2000, 156]. И по Канту, и по Фрейду, генезис культуры требует отказа от влечений; у первого отказ ведет к их очеловечению, у второго вытесненные влечения ищут обходные пути реализации. И в том, и в другом случае индивид страдает, жертвуя счастьем в пользу культуры.

Кант неоднократно говорит о « пороках культуры », которые могут привести мыслящего человека к человеконенавистничеству и к « недовольству Провидением » ( у Фрейда – « недовольство культурой » ). Однако, в противоположность Фрейду, Кант, безусловно, считает культуру, сущность которой составляет этическое, « самым драгоценным из того, что у нас есть » ( З. Фрейд ), и призывает индивида быть довольным Провидением. Обратим внимание на значительные расхождения в трактовке Кантом и Фрейдом генезиса этического и культуры, а также понятия свободы. Строго говоря, у Канта не может быть проблемы генезиса этического. Моральный закон, как известно, обладает априорным характером, разум и неразрывно связанное с ним этическое – атрибуты человека. Нравственный закон изначально присутствует в структуре личности и не может быть выведен из природы человека; он выступает как предпосылка свободного поступка. Идея этого закона фактически тождественна личности; это идея самой человечности. Если принять фрейдовское отождествление категорического императива со Сверх-Я, то о происхождении этического, Сверх-Я, из драматической борьбы чувственных влечений у Канта не может быть и речи. И все же он ставит трудную проблему происхождения зла – вопрос об « изначально злом в человеческой природе » – в работе « Религия в пределах только разума ». Однако под природой человека он понимает субъективное основание применения нравственного закона, предшествующее всякому эмпирическому действию. Таким основанием не могут быть естественные побуждения, оно должно быть актом свободы. Кант настойчиво повторяет, что причину зла нельзя искать в чувственности: в этом случае человек не является вменяемым и ответственным за свой поступок. Зло – результат « применения свободы », а последнее состоит в том, что индивид может « принять в максиму » своего поступка или нравственный закон, или отклонение от него. Фактически добро или зло – всегда результат свободного выбора, но это выбор « под властью объективных моральных законов ». Этот выбор – « интеллигибельное действие » ( И. Кант ), « формулировка » максимы, которая всегда предваряет эмпирическое действие. « Суждение: человек зол... выражает только то, что человек сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму ( случайное ) отступление от него » [ Кант, 1994, 32 ]. В этом смысле зло изначально постольку, поскольку изначально разум, нравственный закон и свобода как неотъемлемые характеристики человека; именно поэтому столь же изначально возможна возможность отклонения от закона.

В трактовке свободы Кантом существует некая двойственность. С одной стороны, свобода практически тождественна нравственности. Свобода воли заключается в ее автономии, т. е. самозаконности. Человек, в отличие от вещей природы, действующих в соответствии с законами, поступает в соответствии с представлениями о законе. Следовательно, для выведения поступков из законов нужен разум, свободная воля выступает как практический разум. Разум, нравственность, свобода взаимно предполагают друг друга. Кант не допускает сознательного противодействия нравственному закону даже со стороны худшего человека – такой « мятежник » был бы дьявольским существом. С другой стороны, философ утверждает, что зло происходит не из естественных влечений человека, а возможно только по законам свободы. До « пробуждения разума » не могло быть предписаний и запрещений, а значит и проступков, нарушающих их. Отклонение от нравственного закона путем принятия в свою максиму мотивов

чувственности – результат свободного решения индивида. Тогда получается, что свобода, возвышающая человека над миром природы, может быть чревата злом, что Кант категорически отрицает. Однако, если свобода по своей сущности неразрывно связана с разумом и доброй волей, происхождение зла из свободы становится загадочным. Сам Кант вынужден это констатировать: «Но происхождение в разуме склонности ко злу остается для нас непостижимым...», «...для нас... нет никакой понятной причины того, откуда впервые могло бы появиться в нас моральное зло...» [Кант, 1994, 45].

Если вопрос о генезис нравственности – за пределами рефлексии Канта, то реконструкцию генезиса культуры, как мы видели, он осуществляет. «Грехопадение», обозначающее начало культуры и истории человечества, состоит в отступлении от нравственного закона. «Когда в человеческой природе проявляется коренное зло, вместе с этим должны проснуться и совесть, и сознание нравственной задачи. “Предполагаемое начало” всемирной истории... есть проявление коренного зла, восстание против нравственного закона, входящего в сознание при самом восстании – это и есть грехопадение» [Виндельбанд, 1998, 150]. Чувство вины и раскаяние, как и у Фрейда, – в истоках развития культуры, однако, по Канту, этическое не может быть порождением чувства вины после совершения «проступка». Этическое предшествует всякому «произволу», и чувство вины может возникнуть, только если индивид принял в максимум своего поступка отклонение от нравственного закона. В «Религии в пределах только разума» Кант настаивает на происхождении зла не во времени, а в разуме. Каждый злой поступок совершается как бы в первый раз и не является следствием предшествующих жизненных обстоятельств, решений и поступков индивида. Последний каждый раз переходит от гипотетического состояния «невинности» ко злу, Писание же изображает этот акт как событие во времени. Однако модель «грехопадения» первого человека, по сути дела, носит вневременной характер. Подобный ход мысли (но совсем с других позиций) мы видели и у Фрейда: в «Недовольстве культурой» речь идет уже не столько о событии – убийстве праотца как истоке чувства вины и культуры, сколько об «изначальном проступке» (Ж. Лакан) – вневременном инстинкте смерти, вступающем в извечную борьбу с Эросом. И у Канта, и у Фрейда речь идет о связанной с актом свободы нравственной коллизии, которая не только определяет генезис культуры, но составляет ее сущностную черту; однако смысл этой коллизии интерпретируется по-разному.

Оправдание культуры, жертвующей счастьем индивида, согласно Канту, заключается в нравственном предназначении человечества. «Нравственная задача отдельной личности и историческое развитие человеческого рода стремятся к одной и той же цели: к реальности свободы в чувственном мире» [Виндельбанд, 1998, 152]. Это предельная, уходящая в бесконечность, цель, предполагающая достижение соответствия морального сознания и практики индивидов априорному нравственному закону. Однако именно она, а не счастье индивида и человечества составляет смысл культурного процесса. Согласно Адорно, в этом смысле подавление индивидом инстинктов, требуемое развитием культуры, у Канта «не имеет никаких разумных компенсаций» [Адорно, 2000, 158], оно само по себе обладает высшей ценностью. У Фрейда прогресс культуры не ведет ни к счастью, ни к росту свободы индивида; фактически и здесь нет непосредственной компенсации за отказ от влечений. В то же время весьма существенно приведенное выше замечание Фрейда о том, что индивидуальная свобода, будучи максимальной до культуры, не имела тогда никакой ценности. Несмотря на этический пессимизм и скептическую оценку результатов культуры, пафос психоанализа – это поиск возможности обретения свободы в рамках культуры. Индивид враждебен культуре, однако его

свобода возможна только в культурных формах. Оставаясь человеком, то есть оставаясь под властью Сверх-Я, требования которого приносят ему страдания, индивид должен найти возможность свободы в этой сложной ситуации – стремиться к «расширению сознания» (П. Рикёр). Расширение сознания требует особого рода герменевтики, которую Рикёр называет редукционистской, – искусства искусства *«расшифровывать»* выражения смысла в сознании», которое «не таково, каким оно само себя представляет» [Рикёр, 2008, 224], которое питает иллюзии относительно своего содержания. Известнейший императив («Там, где было Оно, должно стать Я») формулирует цель психоаналитической герменевтики и выражает пафос поиска культурных форм свободы – пафос этики психоанализа Фрейда. «Корень этой формулы, – указывает Лакан, – лежит в опыте, который заслуженно может считаться опытом нравственным и лежит в самой основе вступления пациента в психоанализ» [Лакан, 2006, 15]. В интенции «расширения сознания», обретения подлинной свободы в процессе культуры Кант и Фрейд совпадают, трактуя, однако, это расширение с различных позиций – априоризма и редукционистской герменевтики. Критикуя кантовский ригоризм, Лакан, тем не менее, признает, что, сумев «выделить область морального в чистом виде» [Лакан, 2006, 404] (т. е. отделив ее от естественных, чувственных влечений), Кант оказал психоанализу огромную услугу. Жестко устранив желания из области этического, он тем самым проложил путь к вопросу о месте, где желания должны быть «учтены». Сам Кант нашел это место, «лазейку для велений сердца» (по выражению Ф. Ницше) в учении о бессмертии души, через которое в его этику входит момент гетерономии. Этика психоанализа в лице Фрейда инициировала поиск места желаний в подоплеке этического, предложив метод его дешифровки.

### Заключение

Сравнительный анализ концепций генезиса культуры, предложенных Кантом и Фрейдом, позволил выявить их общие мотивы и одновременно существенные различия. Несмотря на принадлежность их мысли к различным философским парадигмам, мыслители одинаково трактуют смысл культуры и рассматривают этическое как ее ядро. При этом предпосылкой для рефлексии обоих является жесткое противопоставление этического естественным влечениям индивида. В истоке культуры оба обнаруживают акт свободы, некий «изначальный проступок», который носит в то же время вневременной характер, обозначая фундаментальную черту культурного существования человека. У Фрейда акт свободы – проявление природного инстинкта агрессии, который во взаимодействии с эротическим влечением в конечном счете приводит к формированию индивидуального и культурного Сверх-Я. Генезис культуры совпадает с генезисом этического, играющего репрессивную роль по отношению к природе человека; при этом разум не «участвует» в первоначальном акте свободы. У Канта отсутствует тема генезиса этического. «Изначальный проступок» – акт пробуждения практического разума, отступления от априорного нравственного закона, изначально присутствующего в структуре психики, но вступающего в сознание в акте «восстания» против него. Констатируя конфликтность культурного существования человека, связанного с феноменом этического как болевой точкой культуры, Кант и Фрейд видят решение проблемы в «расширении сознания», которое трактуется одним с позиции априоризма, а другим с позиции редукционистской герменевтики.

---

## Библиография

1. Адорно Т. Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000. 239 с.
2. Доманов О. А. Трансформация этики: от Фрейда к Лакану // Гуманитарные науки в Сибири. 2007. № 1. С. 62-65.
3. Виндельбанд В. От Канта до Ницше М.: Канон-пресс, Кучково поле, 1998. 496 с.
4. Кант И. Сочинения. В 8 т. М.: Чоро, 1994.
5. Лакан Ж. Этика психоанализа (Семинары: Книга VII (1959-60)). М.: Гнозис, Логос, 2006. 416 с.
6. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. 832 с.
7. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике М.: Академический Проект, 2008. 695 с.
8. Фрейд З. Собр. соч. в 10 т. М.: ООО «Фирма СТД», 2008.
9. Carignani P. (2018) "Psyche is extended": from Kant to Freud. *The International Journal of Psychoanalysis*, Vol. no 99, issue 3, pp 665-689.
10. DiCenso J. (2007) Kant, Freud, and the ethical critique of religion. *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. no 61, issue 3, pp 161-179.
11. Longuenesse B. (2017) *I, Me, Mine. Back to Kant, and Back Again*. Oxford University Press. 257 pp.
12. Neu J. (2010) An Ethics of Emotion? *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford University Press, pp 501-518.
13. Tauber A. I. (2009) Freud's dreams of reason: The Kantian structure of psychoanalysis, *History of the Human Sciences*, Vol. 22, issue 4, pp 1-29.

## The culture genesis in the interpretation of Freud and Kant: the role of ethical

**Tamara S. Kuzubova**

Doctor of Philosophy, Professor,  
Professor of the Philosophy Department,  
Ural Institute of Humanities,  
Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin,  
620075, 51 Lenina st., Yekaterinburg, Russian Federation;  
e-mail: tamara.kuzubova@mail.ru

### Abstract

The article substantiates the thesis about the central role of the phenomenon of ethical in the Kantian and Freudian culture genesis reconstructions. Comparative and hermeneutic methods of research are used. Ethical conception of psychoanalysis contains a clear and hidden polemic with Kant's ethical apriorism. In this connection, a comparative analysis of the two versions of culture genesis is carried out. Similarity and difference of these interpretations of the role of ethical are revealed. According to Freud and Kant the moral collision associated with the act of freedom, which, however, is interpreted differently, is forming the culture origin. It is asserted that the model of "transgression", which marks the beginning of culture, is of timeless nature. At the same time, the article shows significant differences between Kantian and Freudian interpretations of the ethical phenomenon, which are related to the difference between classical and non-classical paradigms of philosophy thinking. Kant does not raise the question of the genesis of ethical: moral law is initially present in the structure of the individual and precedes any act of freedom. According to Freud act of freedom as a manifestation of the instinct of aggression leads to the formation of the Super Ego, identified with conscience; the genesis of ethical and the culture genesis coincide. Despite the ethical pessimism of both thinkers and the difference in philosophical foundations for the interpretation of

---

ethical, they are characterized by the pathos of "consciousness enlargement" to cultural forms of freedom.

### For citation

Kuzubova T.S. (2021) Genezis kul'tury v interpretatsii Freida i Kanta: rol' eticheskogo [The culture genesis in the interpretation of Freud and Kant: the role of ethical]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 46-55. DOI: 10.34670/AR.2021.99.56.005

### Keywords

Culture genesis, phenomenon of ethical, psychoanalysis, "initial transgression", ethical apriorism, reductive hermeneutics.

## References

1. Adorno T. (2000) *Problemy filosofii morali* [Problems of Moral Philosophy]. Moscow: Respublika Publ.
2. Domanov O. A. (2007) *Transformacija jetiki: ot Frejda k Lakanu* [Transformation of ethics: from Freud to Lacan] *Gumanitarnye nauki v Sibiri* [Humanities in Siberia], 1, pp 62-65.
3. Windelband W. (1998) *Ot Kanta do Nicshe* [From Kant to Nietzsche]. Moscow: Kanon-press, Kuchkovo pole Publ.
4. Kant I. (1994) *Sochinenija. V 8 t.* [Works]. Moscow: Choro Publ.
5. Lakan Zh. (2006) *Jetika psihoanaliza (Seminary: Kniga VII (1959-60))* [The Seminar, Book VII, The Ethics of Psychoanalysis (1959–1960)]. Moscow: Gnozis, Logos Publ.
6. Nicshe F. (1990) *Sochinenija: v 2 t.* [Works]. Moscow: Mysl' Publ. Vol. 2.
7. Rikjor P. (2008) *Konflikt interpretacij. Ocherki o germenевtike* [The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics] Moscow: Akademicheskij Proekt Publ.
8. Frejd Z. (2008) *Sobr. soch. v 10 t.* [Collected works in 10 vol]. Moscow: Firma STD Publ.
9. Carignani P. (2018) "Psyche is extended": from Kant to Freud. *The International Journal of Psychoanalysis*, Vol. no 99, issue 3, pp 665-689.
10. DiCenso J. (2007) Kant, Freud, and the ethical critique of religion. *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. no 61, issue 3, pp 161-179.
11. Longuenesse B. (2017) *I, Me, Mine. Back to Kant, and Back Again*. Oxford University Press.
12. Neu J. (2010) An Ethics of Emotion? *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford University Press, pp 501-518.
13. Tauber A. I. (2009) Freud's dreams of reason: The Kantian structure of psychoanalysis, *History of the Human Sciences*, Vol. 22, issue 4, pp 1-29.