

Ханна Арендт



ЛЕКЦИИ  
ПО ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ  
КАНТА





**Том 97**

# Hannah Arendt



LECTURES  
ON KANT'S  
POLITICAL  
PHILOSOPHY



# Ханна Арендт



## ЛЕКЦИИ ПО ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА

Перевод с английского  
Алексея Глухова



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ  
«НАУКА»  
2012

УДК 14  
ББК 87.3  
А80

Серия основана в 1992 году

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель),  
К. А. СЕРГЕЕВ, Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

© 1982 by The University of Chicago. All rights reserved.

© Издательство «Наука», серия «Слово о сущем» (разработка, оформление), 1992 (год основания), 2012

ISBN 0-226-02595-0 (англ.)

© А. А. Глухов, перевод, 2012

ISBN 978-5-02-025452-7 (рус.)

© А. Ф. Филиппов, статья, 2012

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Ханне Арендт было не дано написать «Суждение», третью и заключительную часть ее книги «Жизнь ума». Тем не менее исследователи творчества Арендт могут привести многочисленные доводы в пользу того, что если бы этот труд был закончен, он стал бы ее главным достижением. Цель настоящего издания — свести воедино основные тексты Арендт, посвященные данной важной теме. Эти тексты, разумеется, не могут заменить несуществующую книгу, но, будучи рассмотренными в контексте всего творчества Ханны Арендт, они, как мне кажется, могут подсказать, в каком направлении должна была развиваться ее мысль. В своем комментарии я пытаюсь показать, что эти тексты действительно составляют единое целое. Надеюсь, что это поможет читателю осознать их значение. На большее моя спекулятивная реконструкция не претендует.

Первый текст в подборке — «Послесловие» Арендт к первому тому «Жизни ума». Это своеобразная прелюдия к «Суждению», поскольку здесь излагается краткий план намеченной работы, указываются основные темы и общее направление мысли. («После-

словие» — заключительная часть раздела «Мышление», связывающая между собой первые два тома «Жизни ума» и обозначающая главные темы, которые будут затронуты во втором томе.) «Лекции по политической философии Канта» — основа этого издания — экспозиция эстетических и политических сочинений Канта, демонстрирующая, что «Критика способности суждения» содержит набросок сильной и важной политической философии, — которую сам Кант явным образом не раскрыл (и даже, возможно, до конца не осознавал), но которая тем не менее представляет собой величайшее наследие, оставленное им для политических философов. Впервые Ханна Арендт прочла курс «Кантовских лекций» во время осеннего семестра 1970 года в Новой школе социальных исследований. Более раннюю версию она представляла в 1964 году в Чикагском университете; материал по теме «Суждение» был также включен в курс лекций по этической философии, который она читала в Чикаго и в Новой школе в 1965—1966 годах. Лекции по «Критике способности суждения» вновь стояли в расписании весеннего семестра 1976 года в Новой школе, но в декабре 1975 года Ханна Арендт скончалась. Заметки о воображении относятся к семинару по «Критике способности суждения», проходившему в Новой школе в том же семестре, что и «Кантовские лекции» 1970 года. (Обычно Арендт параллельно с лекциями проводила семинары по относящимся к ним темам для более глубокого изучения отдельных вопросов). Эти заметки к семинарам помогают уточнить содержание «Кантовских лекций»: в частности, они демонстрируют, каким образом

понятие образцовой значимости, возникающее в третьей «Критике» Канта, и учение о схематизме в первой «Критике» связаны между собой посредством той роли, которую играет воображение и которая в обоих случаях оказывается фундаментальной, ведь воображение поставляет как схемы для познания, так и примеры для суждения.

Моей целью было сделать наиболее полную подборку текстов, необходимых читателю для того, чтобы получить представление об идеях, возникавших у Ханны Арендт в связи с темой «Суждение». Другие лекционные материалы были сознательно опущены, поскольку их включение в настоящее издание привело бы к повторам в тех случаях, когда взгляды Арендт не изменялись с течением времени, и к противоречиям, когда ее взгляды эволюционировали по сравнению с ранними набросками. Однако при необходимости я в своем комментарии использовал и эти материалы.

Собранные в этом томе тексты являются главным образом лекционными записями, не предназначавшимися для публикации. Несмотря на то что в них были внесены некоторые поправки там, где формулировки и пунктуация казались грамматически неверными или недостаточно ясными, они не подвергались существенным изменениям и сохранили свою исходную форму лекционных записей. Тексты, составляющие данное издание, ни в коем случае не должны рассматриваться как завершенные сочинения. Цель этой публикации — познакомить читателей с теми знаменательными идеями, которые самой Ханне Арендт при жизни не удалось развить так, как она планировала.



Цитаты из первоисточников в лекциях и семинарских заметках Арендт часто были сокращенными, а некоторые — явно неточными. Таким образом, ответственность за ссылки, сопровождающие текст Арендт, целиком и полностью лежит на мне.\*

Я глубоко благодарен Мэри Маккарти за ее самоотверженную помощь и бесконечную доброту, без которых это издание было бы невозможно. Кроме того, я выражаю признательность сотрудникам Отдела рукописей Библиотеки Конгресса за плодотворное сотрудничество.

*Рональд Бейнер*

---

\* В русском переводе цитаты по возможности даются по стандартным русским изданиям соответствующих текстов. В квадратных скобках приводится текст Ханны Арендт либо Рональда Бейнера (Ronald Beiner). Курсив в цитатах согласуется с оригинальным изданием «Лекций по политической философии Канта», а не с русскими переводами. В квадратных скобках приводятся дополнения переводчика. — *Примеч. пер.*

*Ханна Арендт*

ЛЕКЦИИ  
ПО ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ  
КАНТА

# ЖИЗНЬ УМА

## ЧАСТЬ III

### СУЖДЕНИЕ\*

**Victrix causa diis placuit  
sed victa Catoni.**

За победителя – Бог,  
побежденный любезен Катону.

**Könnst' ich Magie von meinem Pfad entfernen,  
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,  
Stünd' ich Natur von Dir, ein Mann allein,  
Da wär' s der Mühe wert ein Mensch zu sein.**

О, если бы мне магию забыть,  
Заклятий больше не произносить,  
О, если бы, с природой наравне,  
Быть человеком, человеком мне!

Гете И. В. Фауст / Пер. Б. Пастернака

---

\* «Суждение» должно было стать третьим, заключительным, томом сочинения «Жизнь ума» Ханны Арендт. Она успела написать лишь заглавие книги и два эпиграфа на листке бумаги, обнаруженном вскоре после смерти Арендт в ее пишущей машинке.

# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ТЕКСТЫ ХАННЫ АРЕНДТ

## ПОСЛЕСЛОВИЕ К «МЫШЛЕНИЮ»

*«Жизнь ума». Том I*

Во II томе этой работы [«Жизнь ума»] я рассмотрю две другие деятельности ума: воление и суждение. С точки зрения анализа темпоральных связей, они относятся к вещам, отсутствующим в настоящем времени, поскольку их либо еще, либо уже нет; однако в противоположность деятельности мышления, занятой тем, что невидимо ни в каком опыте, и всегда стремящейся обобщать, воля и суждение всегда интересуются частными случаями и поэтому гораздо ближе к миру явлений. Из страха перед собственным рассудком, глубоко уязвленным потребностью ума в бесцельных поисках смысла, нам хотелось бы найти оправдание в том, что мышление — это важный подготовительный этап в принятии решения о будущем и в оценке прошлого. А поскольку прошлое, перестав существовать, подвергается нашему суждению, то и способность суждения в свою очередь оказывается лишь подготовкой для воления. Такова бесспорная и, в заданных пределах, закономерная перспектива, открывающаяся человеку как действующему существу.

Однако эта финальная попытка защитить деятельность мышления от упреков в непрактичности и бесполезности обречена на провал. Принимаемое волей решение нельзя вывести из механики желания или предшествующих ему доводов рассудка. Воля — это или орган свободной спонтанности, разрывающей все каузальные цепочки мотивации, которая могла бы сковать ее, или всего лишь иллюзия. В сферу желания, с одной стороны, и разума — с другой, воля, по словам Бергсона, вторгается как *coup d'état*, государственный переворот, и отсюда, естественно, следует, что «свободные действия исключительны»: «хотя мы свободны всякий раз, когда проявляем волю вернуться к самим себе, такое воление случается очень редко».<sup>1</sup> Иными словами, нельзя исследовать деятельность воления, не затрагивая проблему свободы.

[Здесь опущены три абзаца оригинального текста, касающиеся рассуждений о волении во II томе «Жизни ума». — Р. Б.]

Я планирую завершить II том анализом способности суждения, и главная трудность здесь — это странная скудность источников, обеспечивающих авторитетные свидетельства. Лишь в кантовской «Критике способности суждения» одноименная способность впервые становится важной темой для выдающегося мыслителя.

Я покажу, что мое собственное основное допущение, на которое я опираюсь, выделяя суждение как особую умственную способность, состоит в том, что суждения не возникают посредством дедукции или

индукции; короче говоря, они не имеют ничего общего с логическими операциями — такими, например, как умозаключение: «Все люди смертны, Сократ — человек, следовательно Сократ смертен». Нам предстоит поиски «немного чувства», которое — если на него вообще обращают внимание — постоянно осмысливается (даже у Канта) через понятие «вкуса» и тем самым относится к области эстетики. В практических и моральных вопросах оно называлось «совесть», однако такая совесть не судит; словно священный голос божества или разума, она говорит вам, что делать, чего не делать и в чем раскаиваться. Чем бы ни был голос совести, его невозможно назвать «немым», а его действительность полностью зависит от власти, стоящей выше любых законов и правил простых смертных.

У Канта суждение проявляет себя как «особый талант, который требует упражнения, но которому научиться нельзя». Суждение имеет дело с частным, поэтому, когда занятое всеобщим мыслящее «я» возвращается из своего отшельничества и обращается к миру частных явлений, оказывается, что для работы с ними уму нужен новый «дар». «Тупой или ограниченный ум, — полагает Кант, — ...может обучением достигнуть даже учености. Но так как в таких случаях подобным людям обычно недостает способности суждения, то нет ничего необычного в том, что встречаются весьма ученые мужи, которые, пользуясь своей наукой, на каждом шагу явно демонстрируют этот непоправимый недостаток».<sup>2</sup> У Канта именно разум с его «регулятивными принципами» приходит на помощь сужде-

нию; однако, если эта способность отделена от других способностей ума, мы вынуждены приписать ей собственный *modus operandi*, собственный образ действий.

Все это представляет определенный интерес для решения целого ряда проблем, преследующих современную мысль, в особенности проблемы отношения теории и практики, а также для попыток создания сколько-нибудь убедительной теории этики. После Гегеля и Маркса подобные вопросы рассматривались в контексте Истории, в допущении, что существует такая вещь, как Прогресс человеческого рода. В итоге мы сталкиваемся с единственной здесь возможной альтернативой. Либо мы вместе с Гегелем говорим: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*,\* предоставив вынесение окончательного суждения Успеху, либо мы вместе с Кантом принимаем сторону автономии человеческого ума и возможной независимости людей от вещей, какие они есть или какими они стали.

Нам придется — не в первый раз<sup>3</sup> — заняться понятием истории, но, возможно, мы окажемся способны помыслить древнейший смысл этого слова, которое подобно многим другим терминам нашего политического и философского языка имеет греческое происхождение: оно образовано от *historein*, «исследовать, чтобы рассказать, как это было» — *legein ta eonta* у Ге-

---

\* «Мировая история — это суд над миром» (нем.) — строка из стихотворения Шиллера «Смирение» (1787), цитируемая Гегелем в своих сочинениях (см., например: *Философия права*. § 340). — *Примеч. пер. и ред.*

родота.\* Однако в свою очередь происхождение этого глагола следует искать в XVIII книге «Илиады» Гомера, где встречается существительное *histōr* («историк», если угодно), а историк у Гомера — это *судья*.\*\* Если суждение — наша способность, используемая для освоения прошлого, то историк — это исследователь, судящий прошлое, рассказывая о нем. Если так, мы можем требовать возвращения себе человеческого достоинства, отвоевания его, если угодно, у фальшивого божества по имени История современности, не подвергая при этом сомнению важность истории, но и не признавая за ней права выносить окончательный вердикт. Катон Старший, цитатой из которого я начала эти размышления, — «Никогда я не бываю менее одинок, чем будучи в одиночестве, никогда я не делаю больше, чем тогда, когда не делаю ничего»,\*\*\* —

---

\* Ближайшая цитата из Геродота: «Я буду описывать деяния Кира так, как передавали мне некоторые персы, желавшие не слишком восхвалять его, но рассказывать только правду (*top eonta legein logon*)» (История. I.95). — *Примеч. пер.*

\*\* В русском переводе: «Оба решились, представив свидетел[я], тяжбу их кончить» (*epi histori peigar helesthai*) (XVIII, 500). Второе место из «Илиады»: «Спора свидетелем (*histora*) мы изберем Агамемнона оба» (XXIII, 485). В обоих случаях Гнедич переводит *histōr* как «свидетель». — *Примеч. пер.*

\*\*\* У Цицерона (О государстве. I.17) приводятся слова Катона Старшего о Публии Африканском: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* (Он никогда не делает больше, чем тогда, когда не дсляет ничего, и никогда не бывает менее один, чем тогда, когда он один. — Пер. В. О. Горенштейна). — *Примеч. пер.*



оставил нам замечательное выражение, удачно схватывающее политический принцип, содержащийся в таком требовании: «*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*» («За победителя — бог, побежденный любезен Катону»).\*

---

\* Строка из поэмы Лукана (Фарсалия. 1, 128 / Пер. Л. Е. Остроумова), героем которой был Катон Младший (Утический), выступивший на стороне Помпея против Цезаря. — *Примеч. пер.*

# ЛЕКЦИИ ПО ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА

*Новая школа социальных исследований,  
осенний семестр 1970 года*

## ЛЕКЦИЯ ПЕРВАЯ

Обсуждение и изучение политической философии Канта сопряжено с определенными трудностями. В отличие от многих других философов — Платона, Аристотеля, Августина, Фомы Аквинского, Спинозы, Гегеля и прочих — Кант никогда не создавал сочинений по политической философии. Литература по Канту огромна, но существует лишь несколько книг, касающихся его политической философии, причем только одна из них заслуживает внимания — это книга Ханса Занера (Hans Saner) «Kants Weg vom Krieg zum Frieden».<sup>1</sup> Недавно во Франции вышел сборник статей, посвященных политической философии Канта, некоторые из них довольно интересны;<sup>2</sup> но даже здесь, когда речь заходит о самом Канте, политическая философия трактуется как маргинальная тема. Вообще из всех книг, посвященных философии Канта, лишь исследование Ясперса отводит данной проблеме по крайней мере четверть своего объема. (Ясперс — единственный ученик Канта; Занер — ~~единственный ученик Яс-~~

перса.) Работы, составляющие сборник «On history»<sup>3</sup> или недавно вышедший сборник под названием «Kant's Political Writings»,<sup>4</sup> по качеству и глубине не могут сравниться с другими сочинениями Канта. И уж точно они не являются никакой «четвертой критикой», как их именует один автор, поспешивший утвердить за ними столь высокий статус, коль скоро они стали предметом его исследования.<sup>5</sup> Сам Кант называл некоторые из этих произведений всего лишь «игрой с идеями» или «всего лишь увеселительной прогулкой».<sup>6</sup> Ироничный тон трактата «К вечному миру» — по своей важности намного превосходящего прочие из этих текстов — ясно демонстрирует, что Кант не воспринимал их слишком серьезно. В письме к Кизеветтеру (от 15 октября 1795 года) он называет этот трактат «мечтами» (видимо, имея в виду свою давнюю шутку со Сведенборгом, а именно сочинение «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» [1766]). Что касается «Учения о праве» (или законе), — которое вы найдете только в издании Рейса,\* а по прочтении, вероятно, сочтете довольно скучным и педантским, — то здесь сложно не согласиться с оценкой Шопенгауэра: «Перед нами словно не творение великого человека, а работа простого смертного [*gewöhnlicher Erdensohn*]». Понятие права играет важную роль в практиче-

---

\* Арендт имеет в виду следующие разделы «Метафизики нравов», приводимые в издании Рейса: «Введение в учение о праве» и «Учения о праве. Часть вторая. Публичное право», см.: Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 6 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. — *Примеч. пер.*

ской философии Канта, где человек понимается как правовое существо; однако, если мы захотим изучить общую философию права, нам определенно стоит обратиться не к Канту, а к Пуфендорфу, Гроцию или Монтескье.

Наконец, если вы посмотрите остальные работы — в издании Рейса либо в сборнике «On history», — то увидите, что многие из них касаются истории, поэтому, на первый взгляд, кажется, будто Кант, как и многие последующие мыслители, заменил политическую философию философией истории; но опять-таки концепция истории Канта, важная сама по себе, не занимает центрального места в его философии, поэтому если бы мы захотели изучать историю, то обратились бы скорее к Вико, Гегелю, или Марксу. У Канта история — часть природы, а субъект истории — человеческий род, понимаемый как часть творения, пусть даже человек, так сказать, и является конечной целью и венцом творения. В истории (Кант никогда не забывал о свойственной ей внезапной, непредсказуемой меланхолии) важны не рассказы о событиях и не исторические личности, не людские благодеяния и злодеяния, но тайный механизм природы, побуждающий род живых существ к прогрессу и развитию всех своих способностей в чередѣ поколений. Срок жизни отдельного человека слишком краток для развития всех его качеств и возможностей, поэтому история рода есть тот процесс, в котором «все зародыши, вложенные в него природой, смогут полностью развиться, и его предназначение здесь, на земле, может быть исполнено».<sup>7</sup> Это — «всемирная история», рассматриваемая по ана-

логии с органическим развитием индивида: детством, юностью, зрелостью. Кант никогда не интересовался прошлым человеческого рода — его занимает лишь будущее. Человек изгнан из Рая не за первородный грех, не вследствие кары Божьей, но по замыслу природы, которая отпускает его из своего лона и прогоняет из Сада — «невинного и надежного состояния детства».<sup>8</sup> Таково начало истории; исторический процесс есть прогресс, а результат этого процесса иногда называется у Канта культурой,<sup>9</sup> иногда — свободой («из-под опеки природы в состояние свободы»);<sup>10</sup> и лишь однажды, почти мимоходом, в скобках, Кант замечает, что дело заключается в приготвлении к «общительности [*Geselligkeit*] как величайшей цели, соответствующей человеческому предназначению».<sup>11</sup> (Позже мы увидим важность понятия «общительность»). Сам прогресс — доминирующая концепция XVIII столетия — оказывается для Канта понятием, навевающим скорее меланхолию; он настойчиво акцентирует внимание на тех явно печальных последствиях, которыми оборачивается прогресс всего рода для жизни отдельного человека.

Если взять самый лучший вариант морально-физического состояния человека, а именно его непрерывное развитие и постепенное приближение к величайшему благу (как к своей цели), человек ... все же не сможет удовлетвориться перспективой вечных перемен своего состояния ... Так как состояние, в котором он сейчас находится, всегда будет хуже того, в которое он готов вступить; и перспектива бесконечного прогресса к конечной цели предстанет перед ним как бесконечный ряд дурных состояний, которые ... не дают повода для успокоения.<sup>12</sup>

Есть еще один возможный аргумент против выбранной мною темы лекций: можно несколько бесцеремонно, хотя и не совсем безосновательно указать, что все обычно привлекаемые (в том числе и мною) к анализу работы датируются последними годами жизни Канта, то есть временем, когда дало о себе знать ухудшение умственных способностей философа, приведшее в итоге к старческому слабоумию. Чтобы выстроить возражение против этого аргумента, я попросила вас прочитать раннюю работу Канта «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного».<sup>13</sup> Предваряя высказывание своего собственного мнения по данному вопросу, которое я надеюсь объяснить вам в ходе семестра, замечу следующее: знаток трудов Канта, учитывающий их биографический контекст, скорее пожелает перевернуть этот аргумент и заявит, что к пониманию политического как неотъемлемой части положения человека в мире *в его отличии от социального* Кант пришел к концу жизни, когда у него уже не было ни сил, ни времени на разработку собственной философии, относящейся к этому специальному предмету. Я отнюдь не хочу сказать, что преждевременная смерть помешала Канту написать «Четвертую критику». Напротив, по моему мнению, третья критика, «Критика способности суждения», — написанная в отличие от «Критики чистого разума»\* спон-

---

\* В оригинале «Критика способности суждения» дважды сравнивается в парантезе с «Критикой практического разума»: «...the Critique of Judgment — which in distinction from the Critique of Practical Reason was written spontaneously and not, like the

танно и в отличие «Критики практического разума» не для ответа на критические замечания, вопросы и выпады, — должна была стать той книгой, которой нам недостает в великом творческом наследии философа.

С точки зрения Канта, после завершения критических исследований без ответа оставались еще два вопроса; они занимали его всю жизнь, однако философ на время оставил работу над ними для прояснения, по его выражению, «скандала разума», а именно «противоречия разума с самим собой»,<sup>14</sup> того, что *мышление* выходит за пределы возможного знания и путается в собственных антиномиях. Благодаря свидетельству самого Канта нам известно, что поворотной точкой в его судьбе стало совершенное им (в 1770 году) открытие познавательных способностей человеческого ума и их пределов; разработка этой проблемы и публикация «Критики чистого разума» заняли у философа более десяти лет. Из писем Канта мы также знаем, какое значение имел этот огромный, растянувшийся на многие годы труд для остальных его планов и замыслов. Он пишет, что «главный предмет» его интереса как «плотина» преграждал путь и препятствовал всем другим сочинениям, которые он рассчитывал завершить и опубликовать; продолжить движение вперед Кант смог, лишь устранив препятствие, лежавшее подобно «камню на его пути».<sup>15</sup> Но когда философ вернулся к

---

Critique of Practical Reason, in answer to critical observations, questions, and provocations...» Но в первом случае, вероятно, следует читать «Critique of Pure Reason», ведь работа над этим сочинением заняла у Канта многие годы. — *Примеч. пер. и ред.*

темам, волновавшим его в докритический период, они, разумеется, изменились в свете его нового знания; впрочем, они не преобразились до неузнаваемости, и было бы неверно утверждать, что они утратили для него свою актуальность.

Наиболее важное изменение может быть проиллюстрировано следующим образом. Еще до событий 1770 года Кант рассчитывал написать и сразу же опубликовать «Метафизику нравов» — произведение, в итоге написанное и опубликованное тридцать лет спустя. В тот ранний период книга была анонсирована под заглавием «Критика морального вкуса».<sup>16</sup> Когда в конце концов Кант вернулся к третьей «Критике», поначалу он по-прежнему называл ее критикой вкуса. Таким образом, произошли две вещи: помимо вкуса — излюбленной темы всего XVIII столетия — Кант открыл совершенно новую человеческую способность, а именно способность суждения; но в то же время он изъяснял моральные пропозиции из компетенции новой способности. Иными словами, скорее эта способность, нежели вкус, отныне определяет критерии прекрасного и безобразного; однако вопрос о правильном и неправильном решают не вкус и не суждение, но лишь разум.

## ЛЕКЦИЯ ВТОРАЯ

На первой лекции я сказала, что для Канта к концу его жизни оставались нерешенными два вопроса. Первый из них может быть сформулирован или скорее указан с помощью понятия «общительности», то есть



того факта, что никто из людей не способен жить в одиночку, что люди взаимозависимы не просто в своих нуждах и заботах, но в своей высшей способности, уме, не работающем за пределами человеческого общества. *«Мыслителю необходимо общество»*.<sup>17</sup> Это понятие — ключ к первой части «Критики способности суждения». То, что «Критика способности суждения» (или вкуса) была написана как ответ на вопрос, оставшийся из докритического периода, очевидно. Как и «Наблюдения», «Критика» подразделяется на части, посвященные прекрасному и возвышенному. В раннем произведении, которое читается как сочинение какого-то французского моралиста, вопрос «общительности», сообщества, уже становится, пусть и в меньшей степени, ключевым. Кант описывает реальный жизненный опыт, образующий фон «проблемы», причем этот опыт, находившийся вне действительной социальной жизни молодого Канта, был своего рода мысленным экспериментом. Суть эксперимента состоит в следующем:

[«Сновидение Каразана:»] Этот скупой богач по мере роста своих богатств все больше делал для себя недоступным чувство сострадания и любви к ближнему. Между тем, чем больше охладевала в нем любовь к человеку, тем более усердно он молился и соблюдал обряды. И вот после этого признания он продолжает следующим образом: «Однажды вечером, когда я при свете лампы производил свои расчеты и составлял смету своих торговых прибылей, мной овладел сон. В этом состоянии увидел я спускающегося ко мне подобно вихрю ангела смерти; он начал меня бить, прежде чем я успел отвратить молитвами страшный удар. Я оцепенел, поняв, что моя судьба решена на вечные времена и что

ко всему доброму, что я совершил, ничего уже не могло быть прибавлено, а от содеянного мной зла ничего уже не могло быть отнято. Я был подведен к престолу того, кто обитает на третьем небе. Из сияния, пылавшего предо мной, ко мне были обращены слова: „Каразан, твое служение Богу отвергнуто. Для тебя стала недоступна любовь к человеку, ты железной рукой держал свои сокровища. Ты жил только для себя, а потому и в будущем ты вечно должен жить в одиночестве, без всякого общения со всем сотворенным”. В это мгновение я какой-то невидимой силой был сорван с места и унесен дальше через величественное мироздание. Бесчисленные миры скоро остались позади меня. Когда я приблизился к самому краю мира, я заметил, что тени безграничной пустоты спускались предо мной в необъятную глубину. Страшное царство вечной тишины, одиночества и мрака! Невыразимый ужас объял меня при виде этого. Мало-помалу я потерял из виду последние звезды, и наконец в совершенной темноте потухло и последнее мерцающее сияние света. Смертельный ужас отчаяния усиливался с каждым мгновением, и в такой же мере я с каждым мигом удалялся от обитаемого мира. С нестерпимой тоской я думал о том, что если бы даже в течение десятков миллионов лет эта сила несла меня все дальше за пределы всего сотворенного, я и тогда все равно продолжал бы смотреть в бездонную пропасть тьмы без всякой помощи или надежды когда-либо вернуться назад. В этом состоянии оцепенения я с такой силой простер свои руки к предметам действительности, что в этот момент проснулся. И вот с тех пор я понял, что должно глубоко уважать людей; ведь даже самого ничтожного из тех, кого я, упоенный своим счастьем, гнал от дверей своего дома, я в той страшной пустоте, несомненно, предпочел бы всем сокровищам Голконды». <sup>18</sup>

Другой нерешенный вопрос стал центральной темой второй части «Критики», настолько отличающейся от первой, что подобная неоднородность книги по-

стоянно вызывала комментарии исследователей; Боймлер, например, недоумевал, есть ли здесь что-нибудь, кроме «старческого чудачества» (*Greisenschrulle*).<sup>19</sup> Этот второй вопрос, поставленный в § 67 «Критики способности суждения», гласит: «Почему вообще нужно, чтобы люди существовали?» Обеспокоенность, звучащая в этом вопросе, отчасти также унаследована из прошлого. Всем известны три знаменитых вопроса, ответы на которые, по Канту, составляют собственное дело философии: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться? В своих лекционных курсах к этим трем вопросам он обычно добавлял четвертый: *Что такое человек?* Кант давал следующее объяснение: «Все это можно было бы свести к „антропологии“, ибо три первых вопроса относятся к [равнозначны] последнему».<sup>20</sup> Этот вопрос имеет очевидное отношение к другому вопросу, который задавали Лейбниц, Шеллинг, Хайдеггер: Почему существует нечто, а не ничто? Лейбниц называет его «первым вопросом, который мы имеем право сделать», добавляя: «Ибо ничто более просто и более легко, чем нечто».<sup>21</sup> Очевидно, что как ни формулируй подобные «почему», любой ответ, начинающийся с «потому что», прозвучит глупо и окажется глупостью. Ведь такое «почему» на самом деле не спрашивает о *причине*, в отличие, например, от вопроса о том, как развивалась жизнь или как возникла Вселенная (в результате Большого взрыва или без него); скорее, вопрос заключается в том, ради какой *цели* все это имело место, но «цель существования самой природы следует искать за пределами природы»,<sup>22</sup> цель жизни — за пределами

жизни, цель вселенной — за пределами вселенной. Эта цель, как любая цель, должна превосходить природу, жизнь или вселенную, которые самым этим вопросом немедленно низводятся до уровня средств, предназначенных для чего-то высшего в сравнении с ними. (Когда Хайдеггер в своей поздней философии то и дело пытается поместить человека и бытие в некое взаимное соответствие, где одно предполагает и обуславливает другое — зов Бытия к Человеку; Человек, становящийся стражем и пастухом Бытия; Бытие, нуждающееся в Человеке для собственного явления; Человек не просто нуждающийся в Бытии для того, чтобы вообще существовать, но озабоченный своим Бытием, как никакое другое существо [*Seiendes*: сущее]), как никакое иное животное, и т. д.,<sup>23</sup> — это возникает скорее из стремления избежать подобных взаимных низведений, содержащихся в общих вопросах «почему», нежели из желания уклониться от парадоксов, свойственных любым мыслям о Ничто).

Собственный ответ Канта на эту путаницу, если исходить из второй части «Критики способности суждения», звучал бы так: мы задаем такие вопросы, как «Что есть цель природы?» только потому, что мы сами являемся целеполагающими существами, постоянно обдумываем намерения и цели и в качестве таких устремленных к цели существ принадлежим природе. В том же ключе можно объяснить, почему мы загоняем себя в тупик явно неразрешимыми вопросами из разряда «Имсет ли мир либо вселенная начало, или мир, подобно самому Богу, существует извечно и вовеки?» Здесь можно указать, что человеку по самой

его природе свойственно начинание чего-либо, и поэтому мы всю нашу жизнь пытаемся определить те или иные начала.<sup>24</sup>

Возвратимся к «Критике способности суждения»: две ее части слабо связаны между собой, однако даже будучи такими, какие они есть — то есть, какими они предположительно были задуманы самим Кантом, — эти тексты все-таки имеют большее отношение к политике, чем другие «Критики». Есть два важных связующих момента. Первый состоит в том, что ни в одной из двух частей Кант не ведет речь о человеке как о существе разумном или познающем. Слово «истина» не встречается (за одним-единственным исключением в специальном контексте). В первой части о людях говорится во множественном числе, то есть речь идет о том, как люди реально существуют и живут в обществе; во второй части речь идет о человеческом роде. (В только что процитированном пассаже Кант подчеркивает это, прибавляя следующее: на вопрос «почему вообще нужно, чтобы люди существовали... на такой вопрос, если иметь в виду жителей Новой Голландии или [иных примитивных племен], не так-то легко ответить»).<sup>25</sup> Самое решительное различие между «Критикой практического разума» и «Критикой способности суждения» состоит в том, что нравственные законы, изложенные в первой книге, имеют силу для любых разумных существ, тогда как действенность правил, рассматриваемых во второй, строго ограничивается их применимостью к людям, обитающим на земле. Второй связующий момент обнаруживается в том, что способность суждения имеет дело с частным, которое

«как таковое заключает в себе нечто случайное в отношении общего»,<sup>26</sup> составляющего традиционный предмет мысли. Частное в свою очередь разделяется на два вида: первая часть «Критики способности суждения» имеет дело с предметами суждения в собственном смысле, такими, например, как предмет, который мы, называя «красивым», не в состоянии подвести под общую категорию «прекрасного» как такового; то есть у нас нет правила, которое можно здесь применить. (Когда говорят: «Какая красивая роза!» — к этому суждению не приходят путем предварительных размышлений в духе: «Все розы красивые, этот цветок — роза, следовательно, эта роза — красивая». Либо в другую сторону: «Прекрасное — это розы, этот цветок — роза, следовательно, этот цветок прекрасен».) Другой вид частного, разбираемый во второй части «Критики способности суждения», связан с невозможностью выведения из общих оснований какого-либо конкретного творения природы: «Никакой человеческий разум (даже никакой конечный разум, который по качеству был бы подобен нашему, но превосходил бы его по степени) никоим образом не мог бы надеяться понять возникновение одной лишь травинки на основании только механических причин».<sup>27</sup> (В кантовской терминологии «механический» отсылает к естественным причинам; его противоположность — «технический», под которым Кант имеет в виду «искусственный», то есть сделанный с некоторой целью. Различие проводится между вещами, возникшими сами по себе, и вещами, созданными для какой-то особой цели или предназначения). Акцент здесь на слове

«пониманис»: как я могу понять (а не просто объяснить), что вообще есть трава, и далее, — что есть этот конкретный стебель травы? Решение Канта — ввести телеологический принцип, «принцип целей в продуктах природы» в качестве «эвристического принципа для исследования частных законов природы», который, однако, не делает «способ их возникновения более понятным». <sup>28</sup> Мы не затрагиваем здесь эту часть кантовской философии; строго говоря, она не имеет отношения к суждениям о частном, а ее темой является природа, хотя, как мы увидим, Кант понимает историю как часть природы: то есть как историю человеческого рода, поскольку тот принадлежит к общности живых существ на земле. Цель этой части — найти принцип познания, а не принцип суждения. Но следует заметить, что ровно так же, как можно задать вопрос: «Почему вообще нужно, чтобы люди существовали?» — можно пойти дальше и спросить, почему нужно, чтобы существовали деревья, стебли травы и т. д.

Иными словами в «Критике способности суждения» имеются следующие темы: частное как факт природы или как событие в истории; способность суждения как способность человеческого ума, занимающаяся частным; общительность человека как условие функционирования этой способности, то есть догадка о том, что люди зависимы от других людей не только потому, что у них есть тела и физические потребности, но как раз в силу своих умственных способностей; эти темы, каждая из которых имеет первостепенное политическое значение, то есть важные для политики темы, занимали Канта задолго до того, как он, завершив, на-

конец, дело критики (*das kritische Geschäft*), обратился к ним в старости. Именно ради них он отложил в сторону доктринальную часть, к которой намеревался перейти, «дабы, насколько возможно, отвоевать у своей надвигающейся старости хоть немного благоприятного для этого времени».<sup>29</sup> Доктринальная часть должна была содержать «метафизику природы и нравственности»; в ней не нашлось бы ни места, «ни специального раздела для способности суждения». Ведь суждению о частном — «*вот это красиво*», «*вот это уродливо*»; «*вот это правильно*», «*вот это неверно*» — нет места в кантовской философии морали. Суждение — не практический разум; практический разум «резонирует» и говорит мне, что делать, а что не делать; он устанавливает законы и тождествен с волей, а воля отдаст приказы; она выражает себя императивами. Суждение, напротив, возникает просто из «созерцательного, или бездеятельного, удовольствия [*untätiges Wohlgefallen*]».<sup>30</sup>

«Чувство созерцательного удовольствия называется вкусом», и «Критика способности суждения» первоначально называлась «Критикой вкуса». О созерцательном удовольствии «в практической философии идет речь не как об имманентном понятии, а разве лишь как о привходящем».<sup>31</sup> Разве это не убедительно? Какое отношение к практике может иметь «созерцательное, или бездеятельное, удовольствие»? Разве это не доказывает окончательно, что, приступив к созданию доктрины, Кант решил, что его размышления о частном и случайном остались в прошлом и оказались на поверку маргинальным делом? Тем не менее мы



увидим, что его итоговая позиция по Французской революции, — событию, имевшему решающее значение в последние годы его жизни, когда ежедневно он с нетерпением ждал газет, — определялась именно позицией обыкновенного зрителя, из круга «не вовлеченных в игру», но лишь внимающих ей с «равным сокровенному желанию откликом»; последнее не подразумевало, по крайней мере для Канта, что зрители пожелали бы сами устроить революцию; их симпатия возникала лишь от «созерцательного, или бездеятельного, удовольствия».

Всего один элемент в поздних сочинениях Канта на эти темы невозможно возвести к занятиям докритического периода. В ранний период у него нигде не обнаруживается интереса к специфическим конституциональным и институциональным вопросам. Зато в последние годы его жизни, когда были написаны почти все его политические работы, подобный интерес приобретает первостепенное значение. Эти работы были написаны после 1790 года, когда вышла «Критика способности суждения», и, что еще более важно, после 1789 года — года Французской революции, — когда Канту было шестьдесят пять лет. После этого его внимание уже не озабочено исключительно частным, историей, общительностью людей. Центральное место занимает то, что сегодня мы назвали бы конституционным правом: организация и конституция политической системы, понятие «республиканского», то есть конституционного правительства, вопрос о международных отношениях и т. д. Первый признак этой перемены обнаруживается в примечании к § 65 «Критики

способности суждения», посвященному Американской революции, на тот момент весьма интересовавшей Канта. Он пишет:

При недавно предпринятом полном преобразовании великого народа в государство часто очень удачно пользовались словом *организация* для обозначения устройства магистратов и т. д. и даже всего государственного организма.\* Ибо всдъ каждое звено в таком целом должно, конечно, быть не только средством, но в то же время и целью, и содействуя возможности целого, в свою очередь должно быть определено идеей целого в соответствии со своим местом и своей функцией.

Именно эта проблема — как организовать народ в государство, как конституировать государство, как *найти* общественное благо, а также все правовые проблемы, связанные с этими вопросами, — постоянно занимали Канта в последние годы жизни. Прежние размышления, посвященные механизму природы или общительности людей, при этом не исчезают полностью. Однако они претерпевают определенную перемену или, скорее, появляются в новых неожиданных формулировках. Так, в трактате «К вечному миру» мы находим любопытную «Статью», устанавливающую *Besuchrecht*, то есть право посещения зарубежных стран, право на радушный прием и право гостеприим-

---

\* У Канта — «Staatskörper»; в англ. переводе у Арендт — «body politic». В соответствии с этим слово «аппарат» в рус. переводе заменено на «организм». См.: *Кант И. Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 565. — Примеч. пер. и ред.*

ства.<sup>32</sup> И в том же трактате мы снова встречаем природу, великую искусницу, выступающую в роли окончательной «гарантии вечного мира».<sup>33</sup> Но без своего нового увлечения Кант вряд ли начал бы свою «Метафизику нравов» с «Учения о праве». Едва ли также он мог бы сказать в итоге (во втором разделе «Спора факультетов»); последний раздел этого сочинения свидетельствует о явном ухудшении его умственных способностей): «Очень заманчиво мыслить конституции государств [Es ist so süß sich Staatsverfassungen auszu-denken]» — это «сладкая мечта», осуществление которой «не только мыслимо, но и ... есть долг, [однако] не граждан, а главы государства».<sup>34</sup>

### ЛЕКЦИЯ ТРЕТЬЯ

Можно подумать, что проблема, стоявшая перед Кантом в последние годы его жизни, — когда Американская и в гораздо большей степени Французская революции, так сказать, пробудили его от политической спячки (как в юности Юм пробудил его от догматической спячки, а в зрелые годы Руссо вывел его из моральной спячки), — заключалась в том, как сочетать проблему организации государства с моральной философией, то есть с руководством практического разума. Удивительный факт — осознание Кантом того, что его моральная философия не способна здесь помочь. Поэтому он избегает любого морализаторства, понимая, что проблема состоит в том, как принудить человека «быть если не морально добрым человеком, то во вся-

ком случае хорошим гражданином», и в том, что «не от моральности надо ожидать хорошего государственного устройства, а, скорее, наоборот, от последнего — хорошего морального воспитания народа». <sup>35</sup> Это может напомнить вам мнение Аристотеля о том, что «хороший человек становится хорошим гражданином только в отменном государстве»,\* с оговоркой, что Кант делает следующий вывод (весьма неожиданный и оставляющий Аристотеля далеко позади в вопросе разделения нравственности и гражданской добродетели):

Проблема создания государства разрешима, как бы шокирующе это ни звучало, даже для народа, который состоял бы из дьяволов (если только они обладают рассудком). Она состоит в следующем: «Так расположить некое число разумных существ, которые в совокупности нуждаются для поддержания жизни в общих законах, но каждое из которых втайне хочет уклониться от них; так организовать их устройство, чтобы, несмотря на столкновение их частных устремлений, последние настолько парализовали друг друга, чтобы в публичном поведении людей результат был таким, как если бы они не имели подобных злых устремлений». <sup>36</sup>

Это ключевой пассаж. Если переформулировать высказывание Аристотеля, Кант говорит, что плохой человек может быть хорошим гражданином в хорошем государстве. Его определение «плохого» согласуется при этом с его моральной философией. Категори-

---

\* Ср.: *Аристотель*. Политика. III. 2, 1276b15—1277b30 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1976—1983. С. 449—453. — *Примеч. пер.*

ческий императив говорит вам: поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла стать всеобщим законом, то есть: «я не должен никогда поступать иначе, как только по такой максиме, относительно которой я мог бы также желать, чтобы она стала всеобщим законом».<sup>37</sup> Смысл здесь очень простой. Пользуясь словами самого Канта: я могу пожелать какой-то конкретной лжи, однако я «никак не могу желать всеобщего закона лгать; ведь при наличии такого закона ... не могло бы быть никакого обещания».<sup>38</sup> Другой пример: я могу захотеть украсть, однако нельзя желать, чтобы воровство стало универсальной нормой; потому что при такой норме не останется собственности. Плохой человек для Канта тот, кто делает исключение для себя, а не тот, кто желает зла, поскольку, согласно Канту, это невозможно. Поэтому «народ дьяволов» здесь не дьяволы в обычном смысле, но те, кто «втайне склонен к тому, чтобы делать для себя исключение». Главное здесь — *втайне*: они не могут делать это публично, поскольку в этом случае они явно выступают против общего интереса — становятся врагами людей, даже если эти люди относятся к народу дьяволов. А в политике, в отличие от морали, все зависит от «*публичного поведения*».

Отсюда впечатление, что этот пассаж мог быть написан только после «Критики практического разума». Но это ошибка. Ведь то, о чем здесь говорится, унаследовано еще из докритического периода; просто теперь это сформулировано в терминах моральной философии Канта. В «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного» мы читаем:

Людей, поступающих согласно *принципам*, совсем немного, что, впрочем, очень хорошо, так как легко может случиться, что в этих принципах окажется ошибка... Людей, действующих из *добрых побуждений*, гораздо больше [чем действующих согласно принципам]... [Однако] все другие инстинкты, с такой правильностью движущие животный мир, ... так же осуществляют великую цель природы ... [И] всего больше тех, кто неизменно имеет перед глазами свое любимое Я как единственную точку приложения своих усилий и добивается того, чтобы все вращалось вокруг *своекорыстия* как великой оси. Нет ничего более полезного, чем данное обстоятельство; ведь эти люди наиболее усердны, наиболее аккуратны и осмотрительны. Всему они, сами того не желая, придают прочность и постоянство; тем самым они служат общей пользе.<sup>39</sup>

Эта цитата звучит так, будто «народ дьяволов» даже необходим для «вызова к жизни необходимых потребностей и создания той основы, на которой более благородные души способствуют распространению красоты и гармонии».<sup>40</sup> Здесь мы имеем дело с кантовской версией теории просвещенного личного интереса. У этой теории есть существенные недостатки. Однако в том, что касается политической философии, главные моменты позиции Канта состоят в следующем. Во-первых, эта схема работает только при допущении, что за поступками людей стоит осуществление «великой цели природы». В противном случае народ дьяволов уничтожает себя (зло у Канта вообще саморазрушительно). Природа хочет сохранить этот вид, поэтому все, что она требует от своих отпрысков, — беречь себя и сохранять здравомыслие. Во-вторых, уверенность в том, что не нужно, не требуется или не-

возможно ждать никакого нравственного перевоспитания человека, никаких революций в его мышлении, определяющих политические перемены к лучшему. В-третьих, с одной стороны, упор делается на конституцию, а с другой — на *публичность*. «Публичность» — ключевое понятие в размышлениях Канта о политике; в данном контексте оно обнаруживает его уверенность в том, что злые мысли по определению тайные. Поэтому мы читаем в его позднем сочинении «Спор факультетов»:

Почему еще ни один властитель не осмелился открыто заявить, что он не признает никакого права народа по отношению к себе...? Причина в следующем: подобное публичное заявление вызвало бы возмущение всех подданных; несмотря на то что они, как послушные овцы, ведомые добрым и разумным господином, благодетельствованные и надежно защищенные им, ни на какое ущемление своего благополучия не жаловались.<sup>41</sup>

Есть одно возражение, которое мы никогда не сможем опровергнуть, против всех приведенных мной оправданий выбора для обсуждения такой кантианской темы, которая, строго говоря, не существует, а именно ненаписанной Кантом политической философии. Кант неоднократно формулировал то, что он считал тремя центральными вопросами, заставляющими людей философствовать, на которые его философия была призвана дать ответ, однако ни один из этих вопросов не касается *zōon politikon*, человека как существа политического. Из этих вопросов — Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться? — два имеют дело с традиционными темами мета-

физики: Богом и бессмертием. Было бы серьезной ошибкой полагать, что второй вопрос — Что я должен делать? — и его корреляты, идея свободы, послужат отправной точкой и помогут нашему исследованию. (Напротив, мы увидим, что кантовские формулировки этого вопроса и ответа на него станут для нас препятствием — но, вероятно, они были препятствием для самого Канта, когда он пытался согласовать свои политические идеи со своей моральной философией, — когда мы пытаемся делать предположения о том, какой могла бы стать политическая философия Канта, если бы он нашел время и силы, чтобы выразить ее адекватно.) Второй вопрос вообще не относится к действию, и Кант нигде не учитывает действие. Он подробно разбирает исходную человеческую «общительность» и перечисляет в качестве ее элементов: сообщаемость, потребность людей в сообщении, и публичность, *публичную* свободу не только мысли, но и публикации, — «свободу пера»; однако ему неведома ни способность действия, ни потребность в действии. Поэтому вопрос «Что я должен делать?» касается у Канта того, как вести себя в своей независимости от других людей, — то есть относится к тому же «я», которое хочет знать, что доступно познанию людей и о чем нельзя знать, но возможно думать, и к «я», желающему знать, на что разумно надеяться в вопросе бессмертия. Эти три вопроса связаны, по сути, очень простым, почти примитивным образом. Ответ на первый вопрос, данный в «Критике чистого разума», говорит мне, что я могу и — в конечном счете, что более важно, — чего я не могу знать. Метафизические вопросы относятся у



Канта именно к разряду того, чего я не могу знать. Однако я не в силах не думать о том, чего я не знаю, поскольку это касается наиболее важного для меня: существования Бога; свободы, без которой жизнь человека была бы недостойной, «животной»; и бессмертия души. В терминологии Канта все это практические вопросы, поэтому именно практический разум говорит мне, как следует о них думать. Даже религия для людей как рациональных существ имеется «в пределах только разума». Мой главный интерес, на что я могу надеяться, — это счастье в будущей жизни; и на это я могу надеяться, если я достоин этого, — то есть если я поступаю правильно. В одном из своих лекционных курсов, а также в своих размышлениях к этим трем вопросам Кант добавляет четвертый, который по идее должен их подытожить. Вопрос звучит так: «Что есть человек?» Однако этот последний вопрос не встречается в «Критиках».

Кроме того, вопрос третьей «Критики» — Как я сужу? — также отсутствует, поэтому получается, что ни один из основных философских вопросов совершенно не предполагает множественности людей — за исключением, конечно, неявной предпосылки второго вопроса: ведь в отсутствие других людей заботиться о своем поведении не имеет большого смысла. Кант настаивает на обязанностях по отношению к себе самому, на том, что нравственные обязательства должны быть свободны от любой ангажированности и что моральный закон должен иметь силу не только для людей на этой планете, но для всех разумных существ во вселенной, — все это накладывает минимальные огра-

ничения на условие множественности людей. В основе всех трех вопросов лежит понятие личного интереса, а не интереса к миру; поэтому, несмотря на то что Кант искренне соглашался со старой латинской пословицей — *Omnes homines beati esse volunt* (Все люди стремятся к счастью), — он чувствовал, что не сможет испытывать счастье без уверенности в том, что достоин его. Иными словами, — которые часто повторяются Кантом, пусть обычно в качестве реплик в сторону, — величайшее несчастье, могущее обрушиться на человека, — презрение к самому себе. «Потеря уважения к самому себе [*Selbstbilligung*]», — пишет он в письме к Мендельсону от 8 апреля 1766 г.,\* — «было бы самым большим несчастьем, которое могло бы меня постигнуть», а вовсе не потеря уважения со стороны других людей. (Вспомните слова Сократа: «Для меня было бы лучше разойтись во мнении с толпой, чем, будучи в одиночестве, пребывать в разладе с самим собой».) Поэтому высочайшая цель человеческой жизни состоит в том, чтобы оказаться достойным счастья, недостижимого на земле. В сравнении с этой главной задачей все прочие цели и намерения, которые люди стремятся осуществить в жизни — включая, конечно, сомнительный во всех отношениях прогресс человеческого рода, над которым природа трудится за нашей спиной, — представляют маргинальный интерес.

Тут мы, однако, вынуждены упомянуть любопытную и непростую проблему отношений политики и

---

\* См.: Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 8 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 474. Письмо 4 (39).

философии или скорее даже позицию, обычно занимаемую философами по отношению ко всей политической сфере. Конечно, другие философы сделали то, что не сделал Кант: они создали свои политические философии; однако это не значит, что по этой причине они были о ней лучшего мнения или что размышления о политике занимали в их философии более важное место. Примеры столь многочисленны, что сложно начать цитировать. Платон, очевидно, написал «Государство» в оправдание того, что царствовать должны философы, причем не потому, что политика доставляет им удовольствие, но поскольку, во-первых, в этом случае им не придется терпеть власть людей худших, чем они сами, а во-вторых, это внесет в общество полнейшее спокойствие, абсолютный мир, определенно создающий благоприятнейшие условия для жизни философа. Аристотель не следует за Платоном, однако и он считает, что *bios politikos* в конечном счете служит на благо *bios theōrētikos*; кроме того, ведя речь о самом философе, Аристотель даже в «Политике» ясно говорит, что лишь философия позволяет людям *di' hautōn chairein*, то есть испытывать радость в самих себе, без содействия или присутствия других,<sup>42</sup> причем по умолчанию подразумевалось, что подобная независимость, или скорее самодостаточность, относится к величайшим благам. (Конечно, согласно Аристотелю, лишь деятельная жизнь доставляет счастье; но такая «деятельность» «не обязательно направлена на других» при условии, что она состоит в «теориях и размышлениях», которые независимы и совершенны сами по себе).<sup>43</sup> Спиноза уже в заглавии одного из

своих политических трактатов говорит, что конечной целью для него является не политика, а *libertas philosophandi*;<sup>\*</sup> и даже Гоббс, определенно ближе иных авторов политических философий стоявший к политическим проблемам (Макиавелли, Боден и Монтескье не интересовались философией), сочинил «Левиафан» для того, чтобы сдерживать угрозу политики и обеспечить столько мира и спокойствия, сколько дано людям. Возможно, за исключением Гоббса, все они согласились бы с Платоном: не стоит слишком серьезно воспринимать эту область человеческой деятельности. Слова Паскаля по этому поводу, высказанные в духе французских моралистов, а потому циничные, оригинальные и полные сарказма, возможно, слегка утрируют проблему, однако передают главное:

Мы можем представить себе Платона и Аристотеля не иначе как важными учеными в широких мантиях. А они были люди обходительные и простые; они смеялись с друзьями. А когда они развлекались мыслями о законах и политике, то делали это играя. То была наименее серьезная и наименее философская часть их жизни: самая же философская была — жить спокойно и просто. О политике они писали так, словно устанавливали правила для сумасшедшего дома. А если они делали вид, будто говорят об этом как о важном деле, так это потому, что знали: сумасшедшие, к которым они обращались, воображали себя царями и императорами. Они принимали их понятия, чтобы умерить их безумие и насколько возможно свести его к наименьшему злу.<sup>44</sup>

---

<sup>\*</sup> Свобода философствования (лат.). — Примеч. пер.

## ЛЕКЦИЯ ЧЕТВЕРТАЯ

Я прочла вам эту «мысль» Паскаля, чтобы привлечь внимание к *отношению* между философией и политикой или, скорее, к позиции, которую занимали почти все философы, когда речь заходила о сфере людских занятий (*ta tōn anthrōpōn pragmata*). Роберт Камминг недавно заметил: «Предмет исследования современной политической философии ... — не полис и не политика, а отношение между философией и политикой».<sup>45</sup> Это замечание на самом деле относится к любой политической философии, и в особенности к ее афинскому истоку.

Если мы теперь рассмотрим отношение Канта к политике из этой общей перспективы, — если не станем приписывать ему одному то, что характерно для всех философов, то есть некоторую *déformation professionnelle*,\* — мы обнаружим как определенные сходства, так и очень важные отличия. Главное и наиболее поразительное отличие кантовской позиции — отношение к жизни и смерти. Как вы помните, Платон говорил, что лишь его тело обитает в Городе, а в «Федоне» он объясняет, почему правы простые люди, утверждавшие, будто жизнь философа похожа на умирание.<sup>46</sup> Смерть, то есть разделение души и тела, желанна для него; в каком-то смысле он влюблен в смерть, ведь тело со всеми своими потребностями постоянно чинит препятствия его духовным исканиям.<sup>47</sup> Иными словами, настоящий философ не при-

---

\* Профессиональное искажение (*фр.*). — *Примеч. пер.*

емлет условий, на которых человеку дается жизнь. Это не просто прихоть Платона, не только его враждебное отношение к телу. То же самое неявно подразумевается у Парменида в его небесном путешествии, позволившем избежать «мнений смертных», и в его опровержении чувственного опыта, в уходе Гераклита от своих сограждан, а также в жесте тех мыслителей, которые в ответ на вопрос об их истинном доме указали на небо; то есть это заложено уже в ионийском истоке философии. Когда вместе с римлянами мы понимаем, что «быть живым» значит *inter homines esse* (а «быть мертвым» значит *sinere inter homines esse*),\* мы находим первый важный ключ к разгадке сектантских тенденций в философии, возникших со времен Пифагора: уход в секту есть наилучшая из оставшихся возможностей, чтобы жить и при этом жить среди людей. Самое удивительное, что мы обнаруживаем сходную позицию у Сократа, который все-таки низвел философию с небес на землю; в «Апологии» он сравнивает смерть со сном, лишенным сновидений, и утверждает, что даже великий царь Персии вряд ли вспомнит много дней и ночей, которые провел с большим наслаждением, чем ту единственную ночь, в течение которой он спал, не тревожимый сновидениями.<sup>48</sup>

Оценка свидетельств греческих философов сопряжена с трудностью. Они должны рассматриваться на фоне общего греческого пессимизма, дошедшего до

---

\* Быть среди людей ... перестать быть среди людей (лат.). — Примеч. пер.

нас в знаменитых строках Софокла: «Высший дар — нерожденным быть; / Если ж свет ты увидел дня — / О, обратной стезей скорей / В лоно вернись небытья родное» (*Mē phunai ton haranta nika logon; to d', epei phanē, bēnai keis' hopothen per hēkei polu deuteron hōs tachista* [«Эдип в Колоне», 1224—1226]). Такое отношение к жизни исчезло вместе с греками; при этом не исчез, но, напротив, оказал сильнейшее влияние на последующую традицию, — взгляд на главное дело философии — неважно, высказывается ли автор на основании специфического греческого опыта или на основании личного опыта философа. Вряд ли найдется другая книга, имевшая столь же большое влияние, как платоновский «Федон». Распространенное среди римлян и в поздней Античности мнение о том, что философия в первую очередь учит умиранию, представляет собой вульгарный вариант учения этого диалога. (Это не греческое: в Риме завезенная из Греции философия была занятием стариков; в Греции, напротив, она была занятием молодежи.) Нам важно здесь то, что после Платона выбор в пользу смерти становится для философов обычной темой. Когда (в III веке до н. э.) основатель стоицизма Зенон спросил дельфийского оракула, как ему жить наилучшим образом, то услышал в ответ: «Взять пример с покойников». Как полагается, ответ содержал двусмысленность. Он мог значить: «Живи так, как если бы ты был мертв», — либо, как, по слухам, растолковал его сам Зенон: «читать древних авторов». (Поскольку анекдот дошел до нас через Диогена Лаэртского [«О жизни, учениях и изречениях знаменитых филосо-

фов», 7.2.6\*], жившего в III веке н. э., подлинность слов дельфийского оракула и приписываемого Зенону толкования вызывает сомнение.)

В христианскую эпоху столь откровенное недоверие к жизни не могло сохраняться во всем своем безрассудстве по причинам, которых мы здесь не касаемся; в Новое время происходит характерная трансформация в теодицеях, то есть в оправданиях Бога, за возникновением которых, конечно, скрывается подозрение, что жизнь, какой мы ее знаем, нуждается в серьезном оправдании. Очевидно, что такое недоверие к жизни предполагает обесценивание всей сферы людских занятий, «ее меланхолическую беспорядочность» (Кант). Суть здесь не в том, что жизнь на земле лишена бессмертия, а в том, что она, как сказали бы греки, не «легка» подобно жизни богов, но трудна, полна страхов, забот, горестей и печалей, что боль и страдания всегда перевешивают удовольствия и удовлетворение.

Важно понимать, что на фоне этого общего пессимизма философы не выражают негодования из-за смертности жизни или ее непродолжительности. Кант даже явно высказывается по этому поводу: более долгая жизнь «была бы только продолжением игры, сопряженной с очевидными тяготами». <sup>49</sup> Человеческий род в целом также не выиграет, «если бы люди смогли предположить, что будут жить 800 и более лет»; ведь пороки из-за долголетия «должны были бы возрасти

---

\* Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986. С. 248. — Примеч. пер.



настолько, что этот род не заслужил бы лучшей участи, нежели исчезнуть с лица земли в пучине всемирного потопа». Это, конечно, противоречит надежде на прогресс внутри рода, постоянно прерывающийся, поскольку умирают старые представители рода и рождаются новые, которым приходится тратить много времени на изучение того, что старшие знали и могли развить дальше, будь им отпущено больше лет.

Итак, ставка здесь — сама жизнь, и вряд ли найдется другой постклассический философ, соглашавшийся с греками в такой мере, как с ними согласен Кант (даже не сознавая этого).

Нетрудно догадаться, какую ценность имела бы для нас жизнь, если бы она ценилась только по тому, *чем наслаждаются* [то есть по счастью] ... Эта ценность опускается и ниже нуля, ибо кто захотел бы снова начать жизнь, хотя бы и по новому, даже составленному (и соразмеренному с ходом вещей) плану, если бы этот план был рассчитан только на наслаждение?<sup>50</sup>

**Или в связи с теодицеями:**

[Если оправдание Господней благости состоит в указании на то, что нет] перевеса бедствий в судьбе человеческой над радостями и сладостями жизни ... ибо каждый, как ни худо ему приходится, все же охотнее предполагает жить, нежели умереть... — Ответить на эту софистику предоставим лучше любому человеку в здравом рассудке, который достаточно много прожил и поразмыслил над ценою жизни, чтобы вынести достойное решение, когда его спросят: есть ли у него желание — я не говорю, на тех же самых условиях, нет, на любых других по его вкусу (разве только что не в волшебном, а в нашем, земном мире) — спектакль этой жизни проиграть еще раз.<sup>51</sup>

В той же работе Кант называет жизнь «временем испытаний», когда даже лучший человек «не радуется жизни» (*seines Lebens nicht froh wird*), а в «Антропологии» он говорит о «тяжести, которая с самого начала заключена вообще в жизни». <sup>52</sup> Можно подумать, — поскольку акцент делается на наслаждении, удовольствии, боли и счастье, — все это имеет для Канта небольшое значение как для человека, так и для философа, но в одной из многих оставшихся в его наследии черновых заметок (опубликованных лишь в этом столетии) он указывает, что только удовольствие и неудовольствие (*Lust* и *Unlust*) «образуют абсолют, потому что они сама жизнь». <sup>53</sup> Но вы можете также прочитать в «Критике чистого разума», что разум «вынужден допустить» будущую жизнь, в которой «моральность и блаженство» сочетаются нужным образом; в противном случае ему пришлось бы «рассматривать моральные законы как пустые химеры [*leere Hirngespinnste*]». <sup>54</sup> Если ответ на вопрос — На что я смею надеяться? — жизнь в будущем мире, то бессмертие менее важно, чем лучший образ жизни.

Для начала мы посмотрим собственную философию Канта, чтобы понять, посредством каких мыслей он мог бы преодолеть этот весьма меланхолический взгляд на вещи. Склонность Канта к меланхолии не вызывает сомнений; он сам прекрасно об этом знал. Нижеследующее описание «человека меланхолического склада души» — очевидный автопортрет. Такой человек

мало заботится о том, каково суждение других, что они считают хорошим или истинным [*Selbstdenken*]... Правдивость возвышенна — и он ненавидит ложь или притворство. У него глубокое чувство человеческого достоинства.

Он знает себе цену и считает человека существом, заслуживающим уважения. Никакой подлой покорности он не терпит, и его благородство дышит свободой. Все цепи — от позолоченных, которые носят при дворе, до тяжелых железных цепей рабов на галерах — внушают ему отвращение. Он строгий судья себе и другим, и нередко он недоволен как самим собой, так и миром... Ему грозит опасность превратиться в фантазера или стать чудаком.<sup>55</sup>

В нашем исследовании нам, однако, не следует забывать о том, что в общей оценке жизни Кант соглашался с философами, с которыми у него не было ничего общего ни в учении, ни в этой особенной меланхолии.

Две типично кантианские мысли приходят на ум. Первая относится к тому, что век Просвещения он называл прогрессом, о котором мы уже говорили. Прогресс есть прогресс рода, а поэтому вряд ли доступен для отдельного человека. Но мысль о прогрессе в истории как о целом и о прогрессе человечества как целого подразумевает презрение к частному и сосредоточенность на «универсальном» (пример тому — само заглавие «Идея универсальной [всеобщей] истории»), в контексте которого частное приобретает смысл, — на целом, для существования которого необходимо частное. Бегство, если можно так выразиться, от частного, бессмысленного в себе, к универсальному, от которого частное получает свое значение, не является, конечно, характерной чертой одного Канта. Величайший мыслитель такого рода — Спиноза с его высшим принятием всего существующего, — его *amor fati*. Однако у Канта также повторяется мысль о том, что производство «культуры» невозможно без войн, катастроф, явно-

го зла и боли. Без всего этого люди погружаются обратно в дикое состояние простого животного удовлетворения.

Вторая мысль — кантовское понимание нравственного достоинства человека-индивида. Выше я упомянула вопрос Канта: «Почему вообще существуют люди?» Этот вопрос по Канту можно ставить, только рассматривая человеческий род на одном уровне (и в определенном смысле он *действительно* стоит на одном уровне) с родами других животных. «О человеке (а также и о каждом разумном существе в мире [во всей вселенной, а не только на земле]) как *моральном существе* уже нельзя спрашивать, для чего (*quod in finem*) [для какой цели] он существует»,<sup>56</sup> поскольку он цель в себе.

У нас есть теперь три очень разные концепции или позиции, исходя из которых можно рассматривать человеческие дела: есть род человеческий и его прогресс; есть человек как моральное существо и цель в себе; и есть люди во множественном числе, которые на самом деле занимают центральное место в наших размышлениях и истинной «целью» которых является, как я говорила, *общительность*. Различение этих трех позиций — необходимое предварительное условие для верного понимания Канта. Всякий раз, когда он говорит о человеке, нужно знать, говорит ли он о человеческом роде, либо о моральном, разумном существе, возможно, живущем даже в иной части вселенной, либо о людях, реально обитающих на земле.

Подведем итог: Человеческий род = Человечество = часть природы = подчинение «истории», меха-

низму природы = нужно рассматривать в согласии с идеей «цели», телеологическое суждение: вторая часть «Критики способности суждения».

Человек = разумное существо, подчиняется законам практического разума, которые сам предписывает себе, он автономен, цель в себе, принадлежит к *Geisterreich*, царству интеллигибельных существ = «Критика практического разума» и «Критика чистого разума».

Люди = земные существа, живущие в сообществах, обладающие здравым смыслом, *sensus communis*, чувством общности; они не автономны, нуждаются в участии других людей даже для того, чтобы мыслить («свобода слова») = первая часть «Критики способности суждения»: эстетическое суждение.

## ЛЕКЦИЯ ПЯТАЯ

Я сказала, что укажу, где позиция Канта как философа совпадает и где отличается от позиций других философов, в особенности Платона, когда речь заходит о сфере людских занятий. Ограничимся пока главным пунктом: отношением философов к жизни, данной людям на земле. Если вы мысленно вернетесь к «Федону» и к приведенному там обоснованию того, что философ в каком-то смысле влюблен в смерть, вы вспомните, что Платон, презирая телесные удовольствия, не жалуется, что неудовольствия перевешивают удовольствия. Важнее, что и те и другие отвлекают ум, отклоняют его в сторону, что тело — обуза для челове-

ка, стремящегося к истине; истина же, нематериальная и не доступная чувственному восприятию, созерцается лишь очами души, тоже нематериальной и не доступной чувственному восприятию. Иными словами, истинное познание доступно лишь для ума, не смущаемого чувствами.

Разумсется, это не кантовская позиция, ведь его теоретическая философия утверждает, что любое познание зависит от взаимодействия и объединения чувственности и разума, а его «Критика чистого разума» была по праву названа оправданием, если не прославлением чувственности. Даже в молодости — когда под воздействием традиции он проявлял платоническую враждебность к телу (например, сетовал на то, что оно мешает быстроте мысли [*Hurtigkeit des Gedankens*], ограничивает и тормозит ум),<sup>57</sup> — Кант не утверждал, что тело и чувства суть главные причины зла и заблуждения.

На практике из этого следуют два важных вывода. Во-первых, по Канту философ проясняет опыт, общий для нас всех; Кант не утверждает, что философ может покинуть Платоновскую пещеру или присоединиться к небесному путешествию Парменида, Кант не думает и о том, что философ должен стать членом секты. Для Канта философ остается таким же человеком, как мы с вами, живущим среди людей, а не среди философов. Во-вторых, Кант утверждает, что от любого здравомыслящего человека, хоть раз задумывавшегося о жизни в целом, можно ожидать попытки оценить жизнь в отношении удовольствия и неудовольствия (по мнению Платона и других мыслителей, такая попытка — зада-

ча только философа, а большинство людей якобы вполне довольны имеющейся у них жизнью).

В свою очередь эти два следствия — две стороны одной медали, имя которой — Равенство. Рассмотрим три знаменитых отрывка из сочинений Канта. Первые два — из «Критики чистого разума», они представляют собой ответы на возражения:

Но неужели вы требуете, чтобы познание, касающееся всех людей, превосходило силы обыденного рассудка и открывалось вам только философами?... [В] вопросе, касающемся всех людей без различия, природу нельзя обвинять в пристрастном распределении своих даров, и в отношении существенных целей человеческой природы высшая философия может вести не иначе как путем, предначертанным природой также самому обыденному рассудку.<sup>58</sup>

Наряду с этим посмотрите самый последний параграф «Критики»:

Если читатель благосклонно и терпеливо прошел этот путь в моем обществе, то он может теперь судить, нельзя ли, если ему угодно будет оказать также свое содействие, превратить *эту тропинку в столбовую дорогу* и еще до конца настоящего столетия достигнуть того, чего не могли осуществить многие века, а именно доставить полное удовлетворение человеческому разуму в вопросах, всегда возбуждавших жажду знания, но до сих пор занимавших его безуспешно.<sup>59</sup>

Третий, часто цитируемый, пассаж автобиографичен:

Сам я по своей склонности исследователь. Я испытываю огромную жажду познания, неутолимое беспокойное стремление двигаться вперед или удовлетворение от каждого достигнутого успеха. Было время, когда я думал, что

все это может сделать честь человечеству, я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня [*hat mich zurecht gebracht*]. Указанное ослепляющее превосходство исчезает; я учусь уважать людей и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение может придать ценность всем остальным, устанавливая права человека.<sup>60</sup>

Философствование, или мышление разума, который превосходит границы того, что может быть познано, выходит за пределы человеческого понимания, является для Канта общечеловеческой «потребностью», потребностью разума как человеческой способности. Оно не противопоставляет немногих большинству. (Если у Канта и имеется разделительная линия между немногими и большинством, то скорее она касается вопроса моральности: ложь есть «темное пятно» на человеческом роде, при этом ложь понимается как вид самообмана. «Немногие» — те, кто честны с собой.) Однако вместе с исчезновением этого векового различия происходит любопытная вещь: исчезает озабоченность философа политикой, уходит пристальное внимание к политике; отсутствует собственный интерес, поэтому с его стороны нет ни требования власти, ни требования государственного устройства, которое защитило бы философа от большинства. Кант соглашается с Аристотелем в споре с Платоном, что не философы должны править, но правители должны добровольно прислушиваться к философам.<sup>61</sup> Однако Кант возражает Аристотелю в том, что философский образ жизни является наивысшим, а политический — в конечном счете существует ради *bios theōrētikos*. Вместе



с отказом от иерархии, одновременно являющимся отказом от всех иерархических структур, исчезает и древнее напряжение между политикой и философией. В результате политика, как и необходимость сочинения политической философии с целью установления правил для «сумасшедшего дома», перестает быть неотложным делом философа. По словам Эрика Вейля, политика уже не «une préoccupation pour les philosophes; elle deviant, ensamble avec l'histoire, un problème philosophique» [она уже не просто «источник беспокойства для философов; она становится, наряду с историей, подлинной философской проблемой»].<sup>62</sup>

Более того, когда Кант говорит о тяжести, лежащей на самой жизни, он указывает на странную природу удовольствия, о которой также упоминает Платон, правда, в ином контексте; а именно, что всякое удовольствие возникает на месте некоторого неудовольствия, что жизнь, состоящая из одних удовольствий, на самом деле была бы лишена всякого удовольствия — поскольку невозможно было бы ощутить его или насладиться им — из чего следует, что не существует совершенно чистого наслаждения, свободного от воспоминаний о нужде, ему предшествовавшей, или от опасения потери, которая за ним последует. Счастье, как прочное, стабильное состояние души и тела, немыслимо для людей на земле. Чем сильнее нужда и неудовольствие, тем более интенсивным будет удовольствие. Единственное исключение из этого правила — это удовольствие, испытываемое при встрече с прекрасным. Кант, намеренно выбирая другое понятие, называет подобное удовольствие «незаинтересованным

[*uninteressiertes Wohlgefallen*]». Мы позже увидим, какую важную роль играет это понятие в политической философии, так и не написанной Кантом. Он сам указывает на это, когда пишет в одном из своих посмертно опубликованных размышлений: «Тот факт, что чистая красота природы воздействует на человека, доказывает, что человек создан для этого мира и подходит ему [*Die schönen Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme*]». <sup>63</sup>

Предположим на миг, что Кант сочинил теодицею, то есть оправдание Творца перед Судом Разума. Как известно, Кант ее не сочинял; более того, он даже написал работу о «О неудаче всех философских попыток теодицеи», а в «Критике чистого разума» доказал невозможность доказательства существования Бога (Кант занял позицию Иова: пути Господни неисповедимы). Впрочем, если бы он написал теодицею, факт красоты вещей в этом мире сыграл бы в ней важную роль — не менее важную, чем знаменитый «моральный закон во мне», то есть факт человеческого достоинства. (Теодицеи опираются на аргумент, состоящий в том, что если вы посмотрите *на целое*, то вы увидите, что частное, по поводу которого вы жалуетесь, является его неотъемлемой частью и, как таковое, оправдано в своем существовании. В ранней [1759] работе об оптимизме <sup>64</sup> Кант занял сходную позицию: «целое есть наилучшее и ... все хорошо ради целого». Я сомневаюсь, что позже он мог повторить сказанное здесь: «Я взываю ко всякому творению...: слава нам, мы существуем! [*Heil uns, wir sind!*]». Но эта хвала — хвала «целого», то

есть мира; в молодости Кант был еще готов платить цену жизни просто за то, чтобы быть в этом мире.) Вот почему он с необычайной горячностью нападал на «мудрецов-обскурантистов», которые «с целью опорочить наш земной мир, пристанище рода людского» изображают его в «порой отвратительных сравнениях», как

*ночлежный дом... где человек, останавливаясь на своем жизненном пути, вынужден вскоре уступить свое место другому; исправительный дом... для исправления и очищения падших, исторгнутых с небес духов...; сумасшедший дом...; клоака, куда спускались нечистоты из других миров... [своего рода] отхожее место для всей Вселенной.*<sup>65</sup>

Итак, давайте кратко остановимся на следующих мыслях. Мир прекрасен, поэтому он является подходящим местом для обитания людей, однако каждый человек в отдельности никогда не согласился бы прожить жизнь заново. Человек как моральное существо есть цель в себе, однако род человеческий подчинен прогрессу, который, конечно, каким-то образом, вопреки человеку как моральному и разумному существу, есть цель в себе.

Если я права, что у Канта имеется политическая философия, которую он в отличие от других философов так и не написал, то представляется очевидным, что ее следы должны находить во всем его творчестве, а не просто в нескольких работах, традиционно представленных в этой рубрике. Если, с одной стороны, его главные труды не содержали бы никаких политических выводов, а, с другой — его менее важные сочине-

ния, посвященные политическим темам, содержали бы лишь незначительные мысли, не связанные с его чисто философскими трудами, то наше исследование, пожалуй, потеряло бы смысл и в лучшем случае являло бы собой антикварный интерес. Заниматься этим противоречило бы духу самого Канта, ведь страсть к эрудиции была ему чуждой. Он не собирался, как отмечал в своих размышлениях, «превратить свою голову в кусок пергамента, чтобы вычерчивать на нем старые полустершиеся фрагменты архивных сведений [Ich werde ja meinen Kopf nicht zu einem Pergament machen, um alte halb-erloschene Nachrichten aus Archiven darauf nachzukritzeln]». <sup>66</sup>

Давайте начнем с того, чем сегодня вряд ли кого удивишь, но что все же заслуживает внимания. Никто до Канта или после него, за исключением Сартра, не сочинял значительной философской книги, озаглавленной «Критика». Нам известно слишком мало и слишком много о том, почему Кант избрал такое удивительное и отчасти оскорбительное заглавие, словно его целью была только критика всех предшественников. Конечно, он вкладывал в это слово гораздо больший смысл, однако негативная коннотация никогда полностью не исчезала из его мысли: «Вся философия истинного разума направлена исключительно на эту негативную пользу», <sup>67</sup> — то есть на то, чтобы сделать разум «чистым», гарантировать, что ни опыт, ни чувственность не проникнут в мышление разума. Как он сам пишет, это заглавие могло быть ему подсказано «веком критики», то есть веком Просвещения, и он отмечает «чисто негативный элемент, в чем, собственно,

и состоит просвещение». <sup>68</sup> Просвещение означает в этом контексте освобождение от предрассудков, от авторитетов, событие очищения.

Наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. Религия... и законодательство... хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием. <sup>69</sup>

Результатом подобной критики является *Selbstdenken*, «применение своего разума». Применяя свой разум, Кант обнаружил «скандал разума», а именно то, что не только традиция и авторитет заводят нас в сторону, но сама способность мышления. Поэтому «критика» означает попытку обнаружить «источники и границы» разума. Кант, таким образом, верил, что его критика была просто «пропедевтикой к системе», то есть «критика» здесь противоположна «доктрине». Видимо, Кант верил, что проблемой традиционной метафизики была не сама по себе «доктрина». Поэтому критика предполагает «набросать архитектурически ... полный план с ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания». <sup>70</sup> Как таковое, это сделает возможным оценку всех прочих философских систем. Это, опять, связано с духом XVIII столетия, с его невероятным интересом к эстетике, к искусству и критике искусства, целью которой было установление норм вкуса, заложение стандартов в искусстве.

Наконец, понятие «критика», и это самое главное, находится в двойной оппозиции: с одной стороны, к

догматической метафизике, а с другой — к скептицизму. Критическое мышление — ответ на то и другое. Нельзя ни тому, ни другому поддаваться. Будучи критическим, мышление оказывается новым способом мысли, а не просто приготовлением нового учения. Поэтому неверно думать, что за псевдоотрицательным делом критики следует псевдоположительное дело системного строительства. Пусть даже так и случилось, но, с точки зрения Канта, это стало лишь новым догматизмом. (Кант не высказывался ясно и недвусмысленно об этом; но если бы он знал, на какие экзерсисы в чистой спекуляции его «Критика» вдохновит Фихте, Шеллинга и Гегеля, он, вероятно, занял бы более четкую позицию.) Сама философия по Канту делается критической в век критики и Просвещения — в эпоху, когда род человеческий достиг своего совершеннолетия.

Грубой ошибкой было бы считать, что критическое мышление располагается где-то между догматизмом и скептицизмом. На самом деле оно — способ отказа от этой альтернативы. (В биографических терминах: это кантовский путь преодоления двух старых метафизических школ — Вольфа и Лейбница — и нового скептицизма Юма, пробудившего Канта от догматической спячки.) Все мы так или иначе начинаем как догматики; мы либо догматичны в философии, либо разрешаем все вопросы с помощью веры в догматы некоторой церкви, в Откровение. Скептицизм (первая реакция, провоцируемая неизбежным знакомством со *многими* догмами, каждая из которых претендует на обладание *самой* истиной) — это вывод о том, что такой вещи, как истина, не существует, что в итоге

мне можно произвольно предпочесть некоторую догматическую доктрину («произвольно» лишь по отношению к истине, ведь мой выбор может определяться какими-то интересами и быть вполне прагматичным), либо просто отстраниться от столь бесполезного занятия. Подлинный скептик, утверждающий, что «истины нет», немедленно слышит ответ догматика: «Своим утверждением ты доказываешь, что *веришь* в истину; ведь ты требуешь признания законности своего утверждения, что истины нет». Аргумент догматика, кажется, побеждает. Но только как аргумент. Скептик может возразить: «Чистая софистика: ты прекрасно знаешь, о чем речь, пусть даже я не способен высказать это, не впадая в противоречие». Догматик ответит: «Видишь? Даже язык против тебя». А поскольку догматики достаточно агрессивные собеседники, он на этом не остановится и продолжит: «Раз уж ты достаточно умен, чтобы понять это противоречие, приходится заключать, что твой *интерес* состоит в разрушении истины; ты — нигилист». Критическая позиция противостоит обоим. Она заявляет о себе своей скромностью. Она говорит: «Хотя для регулирования мыслительных процессов у людей есть понятие или идея истины, однако будучи конечными существами люди, возможно, не в состоянии обладать *самой* истиной». (Слова Сократа: «Никто не мудр».) При этом люди вполне способны изучать свои способности, поскольку эти способности нам даны, — мы не знаем кем и как, однако в любом случае нам приходится жить, обладая ими. Так давайте исследуем, что мы можем знать *и* чего не можем». Вот почему книга Канта называется «*Критика чистого разума*».

## ЛЕКЦИЯ ШЕСТАЯ

Предметом нашего обсуждения было понятие «критика», которое Кант, по его собственному пониманию, заимствовал у века Просвещения; и если мы выходим за рамки того, как сам Кант толкует себя, мы все-таки сохраняем верность кантианскому духу. Он и сам говорил, что потомки нередко «понимают автора лучше, чем он сам себя». <sup>71</sup> Мы сказали, что негативный дух критики никогда не покидал Канта, однако под критикой он имел в виду не критику «книг и систем, но способности разума вообще»; <sup>72</sup> мы также сказали, что, по мнению Канта, он нашел выход из бесплодного спора догматизма и скептицизма, приводящего обычно к «полному *индифферентизму* — матери Хаоса и Ночи во всех науках». <sup>73</sup> Приведя диалог между скептиком и догматиком, я рассказала вам о скептике, столкнувшемся со множественностью истин (а скорее с людьми, поголовно претендующими на обладание истиной, и с ожесточенным спором среди них), который восклицает: «Истины нет!» — произнося тем самым магическую формулу, объединяющую всех догматиков. В спор вмешивается критик и прерывает крикунов: «У всех вас, догматики и скептики, кажется, одинаковая концепция истины: истина для вас то, что по определению исключает какие-либо иные истины, поэтому все истины в итоге взаимно исключают друг друга. Похоже, — продолжает он, — с вашей концепцией истины не все в порядке. Похоже, — добавляет он, — люди, будучи конечными существами, имеют понятие истины, но не способны обладать или владеть



истиной. Так давайте сначала исследуем саму способность, говорящую нам, что истина существует». Несомненно, «критика ограничивает спекулятивный разум, она действительно *негативна*»; но отрицать на этом основании «*положительную* пользу критики все равно что утверждать, будто полиция не приносит никакой положительной пользы, так как главная ее задача заключается в том, чтобы предписывать правила, не позволяющие одним гражданам осуществлять насилие над другими, — с тем чтобы каждый мог спокойно и безбоязненно заниматься своими делами». <sup>74</sup> Когда Кант завершил свою критику, исследование наших познавательных способностей, Мендельсон назвал его *Alles-Zermalmer*, «всесокрушитель», то есть сокрушитель любого убеждения в том, что человек способен *знать* так называемые метафизические предметы и что возможна метафизика как «наука», обладающая той же степенью достоверности, что и другие науки.

Сам Кант не видел, однако, очевидно деструктивную сторону своего начинания. Он не понимал, что в действительности *демонтировал* целый механизм, функционировавший многие столетия даже под нападками критики и проникший в сердцевину современности. Он полагал совершенно в духе своей эпохи, что «потеря затрагивает только монополию школ, а никоим образом не интересы людей», которые желают избавиться, наконец, от «утонченных, но бесплодных различений», в любом случае «так и не дошедших до широкой публики [*das Publikum*] и не оказавших никакого влияния на ее убеждения». <sup>75</sup> (Я цитирую вам текст из двух предисловий к «Критике чистого разу-

ма», адресованных тем, кого Кант в других сочинениях называет «читающей публикой».)

Острые полемики направлены вновь против «дерзких притязаний школ», объявляющих себя единственными «хранителями истин», истин, не просто «касающихся общечеловеческих интересов», но таких, к которым так же «легко может прийти громадное (по нашему мнению, наиболее достойное уважения) большинство людей». <sup>76</sup> Так говорится об университетах. О правительствах Кант замечает, что если те сочтут оправданным вмешаться, то намного мудрее было бы «содействовать такой критике..., а не поддерживать смехотворный деспотизм школ, которые поднимают громкий крик об опасности для общества, когда кто-то разрывает их хитросплетения, между тем как публика их никогда не замечала и потому не может ощущать их утрату». <sup>77</sup>

Я процитировала вам больше, чем хотела первоначально, отчасти чтобы дать вам отдаленное представление об атмосфере, в которой создавались эти книги, а отчасти потому, что последствия этого — пусть не приведшие к вооруженному восстанию — оказались в итоге серьезнее, что предвидел Кант. Что касается атмосферы: умонастроение Просвещения на его пике продолжалось недолго, и лучше всего это видно при сопоставлении с позицией младшего поколения, ярко представленной молодым Гегелем:

По своей природе философия есть нечто эзотерическое, не для толпы сотворенное и к приготовлению для вкусов толпы не приспособленное; она потому и философия, что прямо противоположна рассудку, а тем более здравому

человеческому смыслу, под которым понимается пространственная и временная ограниченность извечного рода, поколения людей; относительно здравого смысла мир философии в себе и для себя есть мир перевернутый.<sup>78</sup>

## Ведь

начало философии должно заключаться в приподнимании себя над тем видом истины, который поставляется общественным сознанием, — в предчувствии более высокой истины.<sup>79</sup>

Если судить в терминах прогресса, это очевидный «рецидив» философии, какой она была с момента рождения, и Гегель повторяет историю, рассказанную Платоном о Фалесе, проявляя сильное негодование в отношении насмешливой фракийской крестьянки. Кант не свободен от ответственности за то, что его критическая философия почти сразу была понята в качестве новой «системы» и в качестве таковой подверглась атаке со стороны следующего поколения, когда вдохновлявший критику дух Просвещения рассеялся.

Тем не менее, когда этот «рецидив» подошел к логическому концу вместе с системами немецкого идеализма, поколение наследников Канта, поколение тех, кто мог бы быть его внуками или правнуками — от Маркса до Ницше, — решило, вероятно, не без воздействия Гегеля, вообще расстаться с философией. Если судить в терминах истории идей, можно сказать, что результатом *критики разума* могло стать либо прочное укоренение критического образа мысли, либо «прозрение», что разум и философское мышление бесплодны, а «критика» значит интеллектуальное разру-

шение всего, к чему она прикасается, — что прямо противоположно кантианскому пониманию «критики» как ограничения и очищения.

Существует еще одна книга, использующая в своем заглавии слово «критика», о которой я забыла упомянуть. «Капитал» Маркса первоначально назывался «Критикой политической экономии», а в предисловии Маркса ко второму изданию про диалектический метод говорится, что он является «критическим и революционным». Маркс знал, что делал. Он называет Канта, как впоследствии его называли многие и как раньше его называл Гегель, «философом Французской революции». Согласно Марксу, но не Канту, критика соединяла теорию и практику; она соотносила их и, как говорится, служила между ними посредником. Пример Французской революции — события, которому предшествовал век критики и Просвещения, — как раз и предполагает, что за *теоретическим* демонтажом *ancien régime*\* следует его *практическое* уничтожение. Этот пример словно говорит: именно так «идея овладевает массами». Важно не то, насколько это верно и так ли распространяются революции; — важно, скорее, что Маркс рассуждал в подобных категориях, поскольку видел в исполинском начинании Канта величайшее достижение эпохи Просвещения и верил вместе с Кантом, что просвещение и революция неотъемлемы друг от друга. (Для Канта «посредствующее звено», связывающее вместе и обеспечивающее переход от теории к практике, была способность суждения;

---

\* Старый режим (фр.). — Примеч. пер.

Кант представлял себе практического деятеля, например врача или правоведа, сначала изучающего теорию, а затем применяющего на практике медицину или юриспруденцию; его практика состоит в применении заученных правил к конкретным случаям.<sup>80)</sup>

Мыслить критически, прокладывая путь мысли через предрассудки, через непроверенные мнения и верования, — древняя забота философии, которую в ее сознательной форме можно возвести к «майевтической» деятельности Сократа в Афинах. Канту известно об этой связи. Он открыто говорит, что хотел бы двигаться вперед «с помощью сократического метода» и заставить замолчать своих противников, «ясно доказывая [их] невежество».<sup>81</sup> В отличие от Сократа Кант верил в «будущую систему метафизики»,<sup>82</sup> однако в итоге оставил своим потомкам не систему, но критики. Сократический метод состоял в очищении собеседников от всех необоснованных мнений и «ложных призраков» — фантазий, наполняющих их умы.<sup>83</sup> Согласно Платону, Сократ делал это с помощью умения *krinein*, искусства вычленения, отделения и различения (*technē diakritikē* — искусство дискриминации).<sup>84</sup> Согласно Платону (но не Сократу), результат представлял собой «очищение души от самообмана, стоящего на пути знания»; согласно Сократу, испытание не приносит никакого знания, никто из его собеседников так и не породил плод, не оказавшись на поверку ложным призраком. Сократ ничему не учил; он никогда не знал ответов на вопросы, которые задавал. Он проводил испытание ради самого испытания, а не ради знания. Если бы он знал, что такое храбрость, справедли-

вость, благочестие и т. д., он не имел бы нужды в том, чтобы испытывать эти понятия, то есть мыслить о них. Исключительность Сократа состоит в концентрации на самом мышлении, независимо от его итогов. Нет ни высшего мотива, ни высшей цели для этой деятельности. Жизнь, не подвергшаяся исследованию, недостойна, чтобы ее прожить.\* Вот и все. Собственно, Сократ занимался тем, что с помощью рассуждения делал процесс мышления *публичным*, — то есть диалог, беззвучно происходящий у нас внутри, диалог с самим собой; Сократ *выступал* на рыночной площади, как флейтист выступает на пире. Это чистый перформанс, чистая активность. Флейтист обязан следовать правилам, чтобы выступление удалось, Сократ тоже открыл правило, одно-единственное, управляющее мышлением, — закон последовательного образа мыслей (как называет его Кант в «Критике способности суждения»)<sup>85</sup> или, как скажут позже, аксиому непротиворечивости. Для Сократа эта аксиома была как «логической» (не говори и не думай глупостей), так и «этической» (лучше не соглашаться с большинством, чем, *будучи в одиночестве*, вступить в разногласие с собою самим, то есть противоречить самому себе);<sup>86</sup> у Аристотеля она превратилась в первое основание мышления, но только мышления. У Канта, чье этическое учение по сути полностью опирается на эту аксиому, она вновь становится неотъемлемой частью этики; ведь у Канта этика также основывается на процессе мышления: поступай так, чтобы максима твоей воли во вся-

---

\* Ср.: Платон. Апология Сократа. 38а. — Примеч. пер.

кое время могла стать всеобщим законом, то есть законом, которому ты сам подчинишься. Это вновь пример общего правила — не противоречь себе (не просто себе, но своему мыслящему «я»), — которое определяет как мышление, так и действие.

Сократический метод был важен Канту еще по одной причине. Сократ не был ни членом секты, ни основателем школы. Он превратился в образцовую фигуру философа, поскольку принимал вызов любого посетителя рыночной площади, был совершенно беззащитен, открыт для любых вопросов, для любых требований отчета в своих словах и жизни в согласии с ними. Школы и секты остаются непросвещенными (в терминах Канта), поскольку опираются на учения своих основателей. Начиная с платоновской Академии, школы постоянно были в оппозиции к «общественному мнению», к обществу в целом, к «ним»; но это не значит, что они сами не опирались на чей-то авторитет. Вечный пример — Пифагорейская школа, где внутренние конфликты решались обращением к авторитету ее основателя: *autos epha, ipse dixit*, «сам сказал». Иначе говоря, бездумный догматизм толпы компенсируется изысканным, но не менее бездумным догматизмом избранных.

Если сейчас вновь проанализировать отношение философии и политики, станет ясно, что искусство критического мышления всегда имеет политические последствия. Причем в случае Сократа последствия были самыми серьезными. В отличие от догматического мышления, способного в реальности распространять новые «опасные» мнения, но лишь под на-

дежной защитой стен школы, пекущейся об *arcana*, секретности, эзотерической доктрине, и в отличие от спекулятивного мышления, редко внушающего подозрения, критическая мысль принципиально антиавторитарна. Наихудшим в ней, с точки зрения властей, является то, что ее нельзя поймать, нельзя схватить. Звучавшее на суде над Сократом обвинение, что он, якобы, ввел в городе почитание новых богов, было сфабриковано; Сократ не учил ничему, и меньше всего почитанию новых богов. Но другое обвинение, в развращении юношества, не было лишено оснований. Проблема с людьми, исповедующими критическое мышление, состоит в том, что «всюду, куда они направляют свое внимание, шатаются основания самых известных истин» (Лессинг). Разумеется, это случай Канта. Кант стал всесокрушителем, даже не выходя на рыночную площадь и даже с учетом того, что «Критика чистого разума», труднейшая для чтения, но доступная для понимания философская книга, вряд ли могла снискать популярность хотя бы среди любимой Кантом «читающей публики». Важно, однако, что в отличие от других философов Кант весьма сожалел об этом и никогда не расставался с надеждой на популяризацию своей мысли, чтобы «превратить эту тропинку [для избранных] в столбовую дорогу [для всех]». <sup>87</sup> 16 августа 1783 г., через два года после публикации «Критики чистого разума», он пишет Мендельсону в странном апологетическом тоне:

[«Критику», то есть] результаты почти двенадцатилетних размышлений, я обработал в течение каких-нибудь 4—5 месяцев, как бы на ходу ... менее заботясь об изложе-



нии, которое облегчило бы читателю его усвоение ... поскольку без всего этого и при более длительной отсрочке, с целью придать сочинению популярность, оно, вероятно, вообще не было бы создано, тогда как последняя *ошибка* со временем может быть устранена, если только существует само произведение, пусть еще в недостаточно обработанном виде.<sup>88</sup>

Критическое мышление, согласно Канту и согласно Сократу, подвергает себя «свободному и открытому испытанию», а это значит, чем больше людей участвуют в нем, тем лучше. Поэтому в 1781 г., сразу же после публикации «Критики чистого разума», Кант «разработал план ее популяризации». «Действительно», пишет он в 1783 г., «каждое философское сочинение должно быть изложено доступно, иначе под покровом мнимого глубокомыслия может таиться бессмыслица».<sup>89</sup> В своей надежде на общественное мнение — столь странной для философа, представителя племени, известного своими сектантскими настроениями, — Кант стремился к тому, чтобы круг его испытателей постепенно ширился. Век Просвещения — эпоха «публичного применения разума»; поэтому наиболее важной политической свободой для Канта, в отличие от Спинозы, была не *libertas philosophandi*, но свобода слова и публикации.

Слово «свобода», как мы увидим, имеет множество значений у Канта; но политическая свобода определяется в его сочинениях недвусмысленно и последовательно, как возможность «во всех случаях публично пользоваться своим разумом».<sup>90</sup> «Под публичным применением своего собственного разума я понимаю такое,

которое осуществляет кто-то, например ученый, обращаясь ко всей читающей публике». На это использование наложено ограничение, выраженное в словах «например ученый»; ученый — не то же, что гражданин; ученый — представитель особого объединения людей, а именно «общности граждан мира», именно в этом статусе он и обращается к публике. (Красноречивый пример Канта: офицер на службе не имеет права отказаться от повиновения. «Однако по справедливости ему, как ученому [то есть как гражданину мира], нельзя запретить делать свои замечания об ошибках в военной службе и предлагать их для обсуждения своей публике».<sup>91</sup>)

Свобода слова и мысли, как мы ее понимаем, — это право всякого человека на самовыражение и высказывание своего мнения для того, чтобы иметь возможность убеждать других в своей правоте. Она предполагает, что человек может совершенно самостоятельно определить свое мнение, а требование к правительству заключается в том, чтобы позволить человеку публично выражать все, что он уже решил в своем уме. Кант придерживается совершенно иной точки зрения. Он считает, что сама способность мышления зависима от своего публичного применения; без «свободного и открытого испытания» никакое мышление, никакое составление мнения невозможны. Разум создан не для того, «чтобы изолировать себя, но для того, чтобы вступать в общение с другими людьми».<sup>92</sup>

Позиция Канта по этому вопросу весьма примечательна — это позиция не политика, а философа и мыс-

лителя. Мышление — соглашается Кант с Платоном — это безмолвный диалог с самим собой (*das Reden mit sich selbst*); уверенность, что мышление (по замечанию Гегеля) «делается в одиночку», — один из немногих случаев единодушия всех мыслителей. Конечно, абсурдно полагать, будто вы нуждаетесь в компании других людей или хотя бы готовы ее терпеть в момент интенсивной мыслительной работы; но если вы не способны письменно или устно сообщить другим все, что вы открыли в одиночестве, эта работающая в одиночестве способность мышления исчезает. По словам Ясперса, истина — это то, что я могу сообщить другим. Научная истина основана на эксперименте, который могут повторить другие; она должна обладать всеобщей значимостью. У философской истины нет подобной всеобщей значимости. Однако она должна иметь, согласно требованию, предъявляемому Кантом суждениям вкуса в «Критике способности суждения», — «всеобщую сообщаемость». «В самом деле, сообщать друг другу прежде всего то, что касается самого человека, — это естественное человеческое призвание».<sup>93</sup>

## ЛЕКЦИЯ СЕДЬМАЯ

Мы говорили о политических следствиях критического мышления и об идее того, что из критического мышления выводится сообщаемость. Но сообщаемость, очевидно, подразумевает сообщество людей, к которым можно обратиться, которые слушают и могут

быть выслушаны. На вопрос, почему нужны люди, а не Человек, Кант ответил бы так: чтобы можно было разговаривать друг с другом. Для людей во множественном числе, то есть для человечества, — если угодно, для человеческого рода, к которому мы принадлежим, — «сообщать и высказывать свое мнение — это естественное призвание», согласно процитированному мной ранее замечанию. Кант понимает, что, утверждая зависимость самой возможности мышления, являющегося делом одиночки, от других людей, он расходится с большинством философов:

Правда, утверждают, что свобода мыслить, в отличие от свободы говорить или писать, не может быть отнята высшей властью. Однако, спрашивается, сколь интенсивно и правильно мы мыслили бы, если это делалось бы не в сообществе с другими, кому мы сообщаем наши и кто сообщает нам свои мысли! Вполне можно, следовательно, сказать, что та самая внешняя власть, которая лишает людей свободы сообщать свои мысли *публично*, отнимает у них также и свободу *мыслить* — единственное сокровище, которое еще остается у нас при всех гражданских тяготах и исключительно благодаря которому вопреки всем бедам этого состояния только и можно еще найти из них выход.<sup>94</sup>

На фактор публичности, необходимой для критического мышления, можно взглянуть и с иной точки зрения. Когда Сократ низвел философию с небес на землю и стал испытывать мнения о том, что происходит между людьми, по сути, его достижением стало извлечение из любого мнения скрытых или невидимых последствий; его «майевтика» в итоге сводилась именно к этому. Повитуха помогает ребенку родиться,

чтобы представить его на общий суд, Сократ тоже выявляет последствия мнений, чтобы представить их на общий суд. (Именно так поступает Кант, когда приходит к печальным выводам по поводу прогресса: Кант извлекает следствия из этого понятия; именно так поступили мы, когда протестовали против аналогии с органическим развитием.) Критическое мышление в огромной степени состоит из такого рода «анализа». Такое испытание в свою очередь предполагает, что все хотят и способны дать отчет о том, что думают и говорят. Платон, пройдя майевтическую школу Сократа, стал первым, кто изложил философию таким способом, который мы до сих пор признаем философским; позже у Аристотеля философия приобрела форму трактата. Платон видел разницу между собой и «мудрецами» древности, досократиками: действительно, какими бы мудрыми они ни были, они никогда не давали отчета о своих мыслях. Они с готовностью делились своими великими озарениями; но молчали, когда их спрашивали. *Logon didonai*, «давать отчет», — не доказывать, но быть в состоянии объяснить, как у человека возникло некоторое мнение, по какой причине оно сложилось, — вот что отделяет Платона от всех предшественников. Это понятие приходит из сферы политики: афиняне требовали от своих политиков отчета не только в финансовых вопросах, но и в политических. Политиков могли признать ответственными. Именно это — считать самого себя и всех остальных ответственными и отвечающими за свое мышление и учение — сделало философией возникшие в Ионии поиски знания и истины. Начало этому превращению

положили софисты, справедливо называемые представителями греческого Просвещения; кульминация наступает у Сократа в майевтическом методе вопросов и ответов. В этом исток критического мышления, величайшим представителем которого в Новое время, а возможно, за всю постклассическую эпоху, был Кант, полностью осознававший происходящие отсюда следствия. В одной из его важнейших черновых заметок говорится:

*Quaestio facti*, фактический вопрос, состоит в том, как впервые приобретают некоторое понятие; *quaestio juris*, юридический вопрос, состоит в том, по какому праву обладают этим понятием и пользуются им.<sup>95</sup>

Критическое мышление применяется не только к получаемым от других доктринам и концепциям, не только к унаследованным предрассудкам и традициям; искусством критического мышления овладевают, используя критические стандарты в собственном мышлении.

Такому применению невозможно научиться вне публичной сферы, без проверки того, что возникает из контакта с мыслями других людей. Чтобы показать, как это работает, я прочитаю вам два автобиографических пассажа из писем Канта 1770-х годов, адресованных Марку Герцу:

Вам ведь хорошо известно, что, знакомясь с разумными возражениями, я совсем не стремлюсь прежде всего опровергнуть их; напротив, я присоединяю их к своим суждениям и допускаю возможность того, что эти новые доводы заставят меня отказаться от всех прежних излюбленных

мною мыслей. Я всегда надеюсь на то, что, беспристрастно рассматривая свои суждения с позиций других мыслителей, я найду некое третье, лучшее, чем мое первоначальное, решение вопроса.<sup>96</sup>

Вы видите, что *беспристрастность* достигается при учете позиции других людей; *беспристрастность* не исходит из некой высшей точки зрения, которая разрешает спор, пребывая над схваткой. Во втором письме Кант делает это даже более ясным:

[Ум нуждается в достаточном количестве передышек и развлечений для поддержания своей подвижности], что позволяет рассматривать предмет со все новых сторон и расширять свой кругозор от наблюдения через микроскоп до общей перспективы, чтобы таким образом можно было воспринимать все возможные точки зрения, причем каждая поочередно проверяла бы очевидное суждение другой.<sup>97</sup>

Здесь слово «беспристрастность» не упоминается. Вместо него мы находим мысль о возможности «расширить» свое мышление для понимания мысли других. «Широта мышления» играет ключевую роль в «Критике способности суждения». Оно достигается тем, что «мы в своем суждении считаемся не столько с действительными, сколько лишь с возможными суждениями других и ставим себя на место каждого другого».<sup>98</sup> Способность, позволяющая сделать это, называется воображением. Если вы прочитаете соответствующие разделы «Критики способности суждения» и сравните их с процитированными выше письмами, вы увидите, что в первом случае происходит лишь концептуализация этих весьма личных заметок. Критиче-

ское мышление возможно только там, где точки зрения других людей открыты для обозрения. Поэтому критическое мышление, оставаясь по-прежнему делом одиночки, не обособляет себя от «всех остальных». Конечно, оно проходит в изоляции, однако силой воображения оно восполняет присутствие остальных и таким образом перемещается в потенциально публичное пространство, всесторонне открытое; иными словами, оно занимает позицию кантовского гражданина мира. Широко мыслить — значит приучать воображение путешествовать. (Сравните с правом посещения из трактата «К вечному миру».)

Здесь я должна предупредить вас о весьма распространенном недопонимании. Тонкость критического мышления состоит не в безмерно расширенной эмпатии, благодаря которой можно узнать, что на уме у всех остальных. Мышление, согласно кантовскому пониманию просвещения, значит *Selbstdenken*, то есть собственное мышление, — это «максима разума, который никогда не бывает пассивным. Склонность к пассивности называется предрассудком»,<sup>99</sup> а просвещение есть в первую очередь освобождение от предрассудков. Принятие того, что думают люди, чья «позиция» (то есть занимаемое положение и жизненные обстоятельства; они у всех разные, зависящие от принадлежности к классу или группе) не совпадает с моей, равносильно пассивному усвоению чужих мыслей, то есть обмену своих предрассудков, характерных для моего положения, на чужие. «Широкий образ мыслей» есть результат «выхода за рамки ограничений, случайным образом влияющих на наши суждения», пренебреже-



ния к «субъективным частным условиям..., в которых зажато так много других людей», то есть пренебрежения к тому, что мы обычно называем своим интересом, являющимся, по Канту, непросвещенным или не способным к просвещению, но фактически ограниченным. Чем больше размах — чем шире тот мир, в котором просвещенный человек способен переходить от одной позиции к другой, — тем более «всеобщим» будет его мышление. Эта всеобщность, однако, не есть всеобщность идеи, например идеи «дома», под которую подводятся различные типы конкретных зданий. Напротив, она тесно связана с частностями, с частными обстоятельствами тех позиций, через которые необходимо пройти для достижения своей собственной «всеобщей точки зрения». Об этой всеобщей точке зрения мы упоминали выше как о беспристрастности; с этой позиции следует смотреть на вещи, наблюдать, составлять суждение или, как говорит сам Кант, рефлексировать о людских делах. Она не объясняет, как *поступать*. Она не объясняет даже, как применять мудрость, обретенную благодаря «всеобщей точке зрения», к частным обстоятельствам политической жизни. (У Канта не было опыта подобных поступков, его и не могло быть в Пруссии эпохи Фридриха II.) Кант не объясняет, как принять во внимание остальных; он не объясняет, как объединяться с ними ради действия.

Это ставит нас перед вопросом: не является ли всеобщая точка зрения просто позицией зрителя? (Насколько серьезно Кант относился к расширению своего мышления, показывает тот факт, что в университете

он ввел в учебную программу курс физической географии, который сам и читал. Кроме того, он был страстным любителем всевозможных историй о путешествиях, он, никогда не покидавший Кенигсберга, хорошо ориентировался и в Лондоне, и в Италии; он говорил, что ему некогда совершать реальное путешествие, поскольку его интересует слишком многое о слишком многих странах.) Для Канта, безусловно, — это позиция гражданина мира. Но имеет ли смысл беспечное выражение идеалистов — «гражданин мира»? Гражданство среди прочего предполагает ответственность, обязанности и права, но все это имеет смысл только для ограниченной территории. Кантовский гражданин мира, по сути, был *Weltbetrachter*, зритель мира. Кант прекрасно осознавал, что мировое правительство станет наихудшей мыслимой тиранией.

В последние годы жизни Канта эта дилемма проявляется у него в видимом противоречии между почти безоговорочным восхищением Французской революцией и не менее безоговорочной оппозицией к любой революционной деятельности на стороне французских граждан. Цитаты, которые я вам зачитаю, относятся примерно к одному времени. Однако прежде чем мы продолжим, позвольте напомнить, что Маркс называл Канта философом Французской революции, а до него это говорил Гейне. Важнее, пожалуй, то, что эта оценка имела прочное основание в самопознании Французской революции. Сийес, прославленный автор «Третьего сословия», один из основателей якобинского клуба, ставший впоследствии влиятельнейшим членом Конституционного собрания, призванного со-

здать Французскую конституцию, вероятно, знал Канта и до некоторой степени находился под влиянием его философии. Во всяком случае, Термен, его друг, обратился к Канту с письмом, в котором говорилось, что Сийес намребуется распространять философию Канта во Франции, поскольку «l'étude de cette philosophie par les Français serait un complément de la Révolution [изучение этой философии французами стало бы завершением революции]». <sup>100</sup> Ответ Канта не сохранился.

Реакция Канта на Французскую революцию, на первый и даже на второй взгляд, далека от однозначности. В качестве предвосхищения: он всегда признавал величие того, что он называл «событием нашего времени», но без колебания осуждал всех, кто его подготовил. Я начну с самого известного высказывания Канта по этому поводу; кроме того, оно в определенном смысле содержит ключ к видимому противоречию в его позиции.

Это событие [революция] состоит не в важных совершенных людьми деяниях или злодеяниях, посредством которых великое становится для людей ничтожным, а ничтожное — великим, не в том, что как по мановению волшебства великолепные древние государства исчезают и на их месте возникают словно из-под земли другие. Нет, дело совсем не в этом. В этой игре великих преобразований открыто проявляет себя лишь образ мышления зрителей и заявляет во всеуслышание о таком всеобщем и вместе с тем бескорыстном их сочувствии играющим на одной стороне против играющих на другой, что такая партийность может оказаться опасной и очень повредить им; это доказывает (своей всеобщностью), что человеческий род в целом обла-

дает характером, и — (своим бескорыстием), что этот характер, по крайней мере в задатках, морален; и он не только позволяет надеяться на продвижение к лучшему, но уже сам по себе есть таковое, насколько это возможно для него в данный момент.

Революция духовно богатого народа, происходящая в эти дни на наших глазах, победит ли она или потерпит поражение, будет ли она полна горем и зверствами до такой степени, что благоразумный человек, даже если бы он мог надеяться на ее счастливый исход во второй раз, все же никогда бы не решился на повторение подобного эксперимента такой ценой, — эта революция, говорю я, находит в сердцах всех зрителей (не вовлеченных в эту игру) равный их сокровенному желанию отклик, граничащий с энтузиазмом, уже одно выражение которого связано с опасностью и который не может иметь никакой другой причины, кроме морального начала в человечестве.

...Деньгами нельзя было вызвать у противников революции рвение и душевное величие, которое пробуждало у ее сторонников [революционеров] чистое правовое понятие, и даже понятие чести, присущее древней воинственной знати (аналог энтузиазма), отступало перед оружием тех, кто боролся за право народа, к которому они сами принадлежали и защитниками которого себя считали; эта экзальтация вызывала живейшую симпатию сторонней наблюдающей за событиями публики, не имевшей ни малейшего желания в них участвовать...

И вот я утверждаю, что по симптомам и предзнаменованиям наших дней могу и без особого дара предвидения предсказать человечеству достижение этой цели, а вместе с тем и его с того самого момента не обратимое более вспять шествие к лучшему. Ибо подобное событие в истории человечества *не будет забыто*...

Но даже если цель, предполагаемая данным событием, и теперь не будет достигнута, если революция и реформа конституции народа все же в конце концов потерпят неудачу или же, по истечении некоторого времени, все опять

вернется на свою прежнюю колею (как предсказывают уже теперь политики), указанное философское предсказание не утратит своей силы. Ибо данное событие слишком огромно, слишком переплетено с интересами человечества и по своему влиянию слишком распространилось на весь мир, чтобы народы не вспомнили о нем при благоприятной возможности и попытки подобного рода не были возобновлены... Это положение, если иметь в виду не только происходящее в том или ином народе, но и его распространение на все народы Земли, которые постепенно будут принимать в этом участие, открывает перспективу необозримого будущего.<sup>101</sup>

## ЛЕКЦИЯ ВОСЬМАЯ

В процитированном отрывке из «Спора факультетов» (Второй раздел, главы 6 и 7) Кант с уверенностью говорит о том, что не обеспокоен поступками и преступлениями людей, создающими и сокрушающими империи, делающими великое малым и малое великим. Важность происходящего (*Begebenheit*) для него сосредоточена исключительно на точке зрения наблюдателя, на мнении людей, смотрящих со стороны и публично заявляющих о своем отношении. Их реакция на событие доказывает «моральный характер» человечества. Без их сочувственного участия «значение» того, что произошло, было бы совсем иным либо вовсе отсутствовало. Ведь именно их сочувствие вселяет надежду:

надежду на то, что после нескольких преобразовательных революций наступит когда-нибудь, наконец, такое состояние, которое природа наметила в качестве своего высшего

замысла, а именно всеобщее *всемирно-гражданское состояние* как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода.<sup>102</sup>

Отсюда, однако, не следует делать вывод, что Кант не принимает позицию людей, которые в будущем совершат революции. В примечании к процитированному отрывку из «Спора факультетов» он говорит вполне открыто: есть «право народа», и ни один властитель не осмелится открыто оспаривать его из опасения, что народ восстанет; народ восстанет ради самой свободы, даже если все благодетельствованы, надежно защищены и «ни на какое ущемление своего благополучия не жаловались». Права людей, подразумевающие право народа «участвовать в законодательстве», священны. И все же:

Это право — всего лишь идея, воплощенне которой ограничено условиями соответствия *средств* этого воплощения моральности, переступить которую народ не смеет. Оно не должно быть завоевано революционным путем, всегда несправедливым.<sup>103</sup>

Если бы у нас было только это примечание, мы могли бы предположить, что Кант добавил его из осторожности; но то же самое предупреждение повторяется в ряде других пассажей. Мы обратимся к «Вечному миру», где его позиция изложена лучше всего:

Если бы даже бурей революции, вызванной дурным устройством, было бы противоправным способом достигнуто более законосообразное устройство, то и тогда нельзя считать дозволенным вернуть народ к прежнему устройству, хотя при этом устройстве каждый, кто прибе-

гал к насилию или коварству, по праву мог бы быть наказан как мятежник.<sup>104</sup>

Поскольку, как он пишет в том же духе в «Метафизике нравов»,

если революция удалась и установлен новый строй, то неправомерность этого начинания не может освободить подданных от обязательности подчиниться в качестве добрых граждан новому порядку вещей.<sup>105</sup>

Поэтому, каким бы ни был статус-кво, хорошим или плохим, восстание нелегитимно. Конечно, если

права народа попораны, то низложение тирана будет справедливым, — в этом нет сомнения. Тем не менее со стороны подданных в высшей степени несправедливо таким способом добиваться своего права, и они не могут жаловаться на несправедливость, если потерпят поражение в этой борьбе и вследствие этого подвергнутся самому жестокому наказанию.<sup>106</sup>

Здесь явно обнаруживается столкновение принципа действия с принципом суждения. Кант порицает то самое действие, плоды которого впоследствии примет с удовлетворением, близким к энтузиазму. Это столкновение не просто вопрос теории; в 1798 году Кант видит еще одно восстание: одно из многочисленных восстаний Ирландии против «законной» власти Англии. Согласно изложенному в дневнике Абега рассказу одного из знакомых Канта, тот считал это восстание законным и даже выражал надежду на возникновение в будущем Английской республики.<sup>107</sup> Вновь это был вопрос мнения, суждения зрителя. Подобным же образом он пишет:

Признаюсь, что мне решительно не по вкусу употребляемые порой даже и очень умными людьми выражения: известный народ (в смысле введения узаконенной свободы) не созрел для свободы; крепостные помещика еще не созрели; и далее: для свободы веры люди вообще не созрели. Но, если исходить из подобных предположений, свобода никогда и не наступит, ибо для нее нельзя *созреть*, если предварительно не ввести людей в условие свободы (надо быть свободным, чтобы иметь возможность целесообразно пользоваться своими силами на свободе) ... [и] для пользования своим разумом созревают не иначе, как в результате *собственных* усилий (ио чтобы предпринять их, иужно быть свободными) ... [Утверждение, что для подчиненных властям людей] свобода вообще не годится ... — это уже вторжение в сферу власти самого божества, которое создало человека для свободы.<sup>108</sup>

Причина, из-за которой вам не следует участвовать в том, что в случае успеха вы могли бы одобрить, — «трансцендентальный принцип публичного права», управляющий любым политическим действием. Кант развивает этот принцип в трактате «К вечному миру» (Приложение II), где конфликт между активным участником и судящим зрителем называется «спором политики с моралью». Решающий принцип гласит:

«Несправедливы все относящиеся к праву других людей поступки, максимы которых несовместимы с публичностью»... [в самом деле,] максима, которую я не могу огласить, не повредив этим в то же время моему собственному замыслу, которую непременно надо скрыть, чтобы она имела успех, и в которой я не могу публично признаться, не вызвав этим неизбежно сопротивления всех моему намерению, ... может иметь источником... *a priori* усматри-



ваемого противодействия... только несправедливость, которой она угрожает каждому.<sup>109</sup>

Если неправомерность деспотизма доказывается тем, что «ни один властитель не осмелился открыто заявить, что он не признает никакого права народа по отношению к себе», то и несправедливость восстания «явствуется из того, что *публичным признанием* мятежа максима его сделала бы невозможным сам умысел его совершить. Следовательно, его нужно было бы обязательно скрывать».<sup>110</sup> Максима «политической целесообразности», к примеру, «с необходимостью погубила бы собственную цель, если бы стала общеизвестной»; с другой стороны, народ, участвующий в установлении нового правительства, не может «публично провозгласить намерение восстать», поскольку на этом условии «установление государства невозможно», а установить государство «было целью народа».

Два главных возражения против этого рассуждения упоминаются самим Кантом. Во-первых, принцип «чисто негативный, то есть служит лишь для того, чтобы распознать с его помощью несправедливость», «[и] нельзя сделать обратный вывод, что те максимы, которые совместимы с публичностью, тем самым справедливы».<sup>111</sup> Иными словами, мнение также может быть ошибочным, особенно если это не бескорыстный взгляд наблюдателя, а предвзятое, некритическое мнение заинтересованных граждан. Во-вторых, аналогия между правителем и подданными неправомерна: «тому, кто обладает твердой верховной властью, нет необходимости скрывать свои максимы». Поэтому

Кант предлагает «трансцендентальный и положительный принцип»:

Все максимы, которые *нуждаются* в публичности (чтобы достигнуть своей цели), согласуются и с правом, и с политикой.<sup>112</sup>

Это решение «спора политики с моралью» выводится из кантовской моральной философии, где человек — отдельный индивид, полагающийся лишь на собственный разум, — обнаруживает непротиворечивую максиму, из которой затем выводится Императив. Публичность становится критерием правильности уже в его моральной философии. Так, например, «каждый считает нравственный закон чем-то, что можно признать публично, а он — свои максимы чем-то, что необходимо скрывать» («Jeder sieht das moralische Gesetz als ein solches an, welches er *offentlich* deklarieren kann, aber jeder sieht seine Maximen als solche an, die verborgen werden müssen»).<sup>113</sup> Личные максимы должны подвергаться испытанию, благодаря которому выясняется, способен ли я признать их публично. Мораль здесь — совпадение частного и публичного. Наставлять на частности максимы — зло. Зло соответственно характеризуется бегством из публичной сферы. Моральность означает готовность к тому, чтобы быть *видимым*, причем не только перед людьми, но в конечном счете перед Богом, всезнающим сердцеведом (*der Herzenskundige*).

Человек, что бы он ни делал, устанавливает законы; он — законодатель. Однако он способен законодательствовать, только когда свободен; вопрос о том,

верна ли для раба та же максима, что и для свободного человека, остается открытым. И даже если вы принимаете изложенное здесь решение Канта, предварительным условием, очевидно, является «свобода слова», то есть существование публичного пространства, если не для действия, то по крайней мере для мнения. Для Канта поводом к восстанию служит момент, когда исчезает свобода мнения. Отказ от восстания означает в этом случае неспособность ответить на старое возражение Макиавелли против моральности: если не противиться злу, злодеи действуют так, как им заблагорассудится. Несмотря на то что, сопротивляясь злу, вы скорее всего будете ввергнуты во зло, забота о мире имеет в политике преимущество перед заботой о себе — неважно, о теле или душе. (Слова Макиавелли: «Родной город я люблю больше, чем душу», — лишь вариация на тему: я люблю мир и его будущее больше, чем себя и свою жизнь.\*)

На самом деле у Канта есть два допущения, позволяющих ему легко избежать этого конфликта. Одно из них он приводит в полемике с Моисеем Мендельсоном, отрицавшим тезис Лессинга о «прогрессе человечества в целом». Кант цитирует следующие слова Мендельсона:

«Человек идет вперед; но человечество как бы постоянно колеблется, двигаясь то вверх, то вниз в установлен-

---

\* Ср.: «Ибо граждане в то время более заботились о спасении отечества, чем своей души». — *Макиавелли Н. История Флоренции*. Кн. III, гл. 7 / Пер. Н. Рыковой // Соч. СПб.: «Кристалл», 1998. С. 322. — *Примеч. пер.*

ных пределах; однако рассматриваемое в целом, оно во все периоды сохраняет приблизительно одну и ту же ступень нравственности, одну и ту же меру религиозности и безрелигиозности, добродетели и порока, счастья и несчастья». <sup>114</sup>

На это Кант отвечает, что без допущения прогресса все обесмысливается; прогресс может прерываться, но никогда не прекратится. Кант апеллирует к «прирожденному долгу» — аргумент, аналогичный тому, что он использует в «Критике практического разума»: врожденный голос говорит: «ты должен», — и было бы нелепо предполагать, что это невозможно, если мой собственный разум говорит мне, что я должен (*ultra posse nemo obligatur*: никто не обязан подчиняться тому, что выходит за пределы возможного). <sup>115</sup> Долг, к которому апеллируют в этом случае, обязывает «воздействовать на потомство, чтобы оно становилось все лучше и лучше» (поэтому прогресс должен быть возможным), и Кант утверждает, что без допущения «надежды на лучшие времена» никакое действие не было бы возможным в принципе; ведь только эта надежда вдохновляла «благомыслящих людей» «чем-то содействовать общему благу». <sup>116</sup> Конечно, сегодня мы знаем, что идею прогресса можно датировать, и нам известно также, что люди действовали всегда, то есть задолго до возникновения этой идеи.

Второе и даже более важное допущение, сделанное Кантом, касается природы зла. Макиавелли считает, что зло чудовищно распространится, если люди не сопротивляются ему, пусть даже ценой риска самим совершать зло. Кант, напротив, отчасти в согласии с

традицией полагает, что зло саморазрушительно по своей природе. Поэтому:

благодаря провидению [иногда Кант говорит «природе»] будет достигнута цель всего *человеческого рода* ... — это будет такой исход, которому прямо противодействуют цели *людей*, рассматриваемых отдельно друг от друга. В самом деле, именно противодействие наклонностей друг другу, из которых возникает злое, предоставляет разуму свободную игру, при которой он все эти наклонности подчиняет себе и вместо злого, само себя разрушающего, делает господствующим доброе, которое, если уж оно есть, в дальнейшем поддерживается само собой.<sup>117</sup>

Здесь вновь решающее значение играет позиция стороннего наблюдателя. Взгляните на историю в целом. Что она являла бы собой в отсутствие прогресса? По Канту, альтернативы прогрессу — это либо приводящий в отчаяние регресс, либо убивающее скукой вечное единообразие. Я приведу цитату, чтобы еще раз подчеркнуть важность стороннего наблюдателя:

Если достойно божественного взора лицезрение добродетельного человека, который борется с невзгодами и с искушениями злого и все же может устоять перед ними, то в высшей степени недостойно взора ... даже самого обыкновенного, но благомыслящего человека лицезрение рода человеческого, в каждый следующий период совершающего шаг к добродетели и тотчас же после этого вновь опускающегося к порокам и жалкому состоянию. Некоторое время понаблюдать за этой трагедией, быть может, трогательно и поучительно, но занавес должен в конце концов упасть. Ведь если трагедия затягивается, она превращается в фарс; и хотя актеры и не устали, потому что они шуты [все ли актеры шуты?], но устает зритель, которому до-

волью одного-двух актов, чтобы с полным основанием заключить, что эта никогда не оканчивающаяся пьеса есть вечное повторение одного и того же [*Einerlei*].<sup>118</sup>

## ЛЕКЦИЯ ДЕВЯТАЯ

Как вы знаете из трактата «К вечному миру», окончательной гарантией того, что все будет хорошо, по крайней мере для зрителя, служит сама природа, также называемая провидением или судьбой. Ее «целесообразность состоит в том, чтобы через разногласие между людьми осуществить даже против их воли согласие между ними».<sup>119</sup> Действительно, разногласие — настолько важный фактор в замысле природы, что без него нельзя представить себе прогресс, а без прогресса нельзя установить окончательной гармонии.

Зритель, поскольку он не участвует в событиях, способен уловить замысел провидения или природы, скрытый от действующего лица. Итак, с одной стороны, у нас зрелище и зритель, а с другой — актеры и все отдельные события и случайные, беспорядочные происшествия. В контексте Французской революции Канту казалось, что именно позиция зрителя, пусть и не дающая максимы для действия, определяет окончательный смысл свершившегося. А сейчас мы проанализируем ситуацию, когда истиной Канту представляется нечто противоположное: ситуацию, когда отдельные события составляют «возвышенное» зрелище, игра актеров соответствует поводу и, кроме того, возвышенность, вероятно, совпадает с тайным замыслом природы; но, несмотря на это, разум, дающий нам максимы

для поступков, категорически запрещает участвовать в этом «возвышенном» занятии. Мы говорим о позиции Канта в вопросе войны; и если в деле революции его симпатии явно были на стороне революции, то в деле войны его симпатии явно и абсолютно — на стороне мира.

В трактате «К вечному миру» мы читаем, что «разум с высоты морально законодательствующей власти, безусловно, осуждает войну как правовую процедуру и, напротив, непосредственно вменяет в обязанность мирное состояние, которое, однако, не может быть ни установлено, ни обеспечено без договора народов между собой».<sup>120</sup> Нет ни малейшего сомнения в том, какова наша максима для действия в этом вопросе. Однако чистый (бездеятельный и целиком полагающийся на свое зрение) наблюдатель пришел бы к совершенно иному выводу, и ироничное название памфлета прозрачно намекает на возможное противоречие. Ведь исходное название, «Zum ewigen Frieden», — сатирическая надпись на вывеске одного голландского трактирщика, — относится, конечно, к кладбищу. Именно оно — место Вечного Мира, а трактирщик всего лишь предлагает напитки, приводящие вас в долгожданное состояние еще при жизни. Так что же с миром? Не является ли мир стагнацией, которую также можно называть смертью? Кант неоднократно выражал свое *мнение* о войне, возникшее как итог его *размышлений* об истории и развитии человечества, но самым категоричным образом он делает это в «Критике способности суждения», где он обсуждает эту тему (что характерно) в разделе о «Возвышенном»:

[Ч]то даже для дикаря служит предметом величайшего восхищения? Человек, который не пугается, ничего не боится, следовательно, не отступает перед опасностью... Даже в самом высоконравственном общественном состоянии остается это исключительное уважение к воину ... потому, что все это показывает, что несгибаемость его души перед лицом опасности. Поэтому... [при необходимости выбора] — государственный деятель или полководец — эстетическое суждение решает вопрос в пользу последнего. Даже война ... содержит в себе нечто возвышенное... Напротив, продолжительный мир обычно делает господствующим один лишь торгашеский дух, а вместе с ним низменное своекорыстие, трусость и изнеженность и снижает образ мыслей народа.<sup>121</sup>

Таково суждение зрителя (эстетическое). То, что остается вне поля зрения стороннего наблюдателя, видящего только возвышенную сторону войны (мужество людей), Кант упоминает в ином — ироничном — контексте: воюющие нации напоминают драку пьяных парней в посудной лавке.<sup>122</sup> Мир (посудная лавка) остается вне поля зрения. Но это соображение косвенно принимается во внимание, когда Кант ставит следующий вопрос: какую пользу приносят войны для «прогресса» и цивилизации? И вновь ответ Канта не совсем однозначен. Разумеется, «конечная цель» природы есть *«всемирно-гражданское целое, то есть система всех государств, которые иначе будут оказывать вредное действие друг на друга»*. И все же война — «не преднамеренное действие... вызванное необузданными страстями людей», — именно по причине своей бессмысленности не только служит подготовкой к окончательному всемирно-гражданскому миру (по-



скольку полное истощение сил принудит в конце концов к тому, чего не способны будут достичь ни разум, ни добрая воля), но

несмотря на ужасающие бедствия, которым война подвергает человеческий род, несмотря на, быть может, еще большие бедствия, которые вызывает в мирное время постоянная подготовка к войне, все же война есть еще одна побудительная причина к тому, чтобы до высшей степени развивать все таланты, которые служат культуре.<sup>123</sup>

Короче говоря, война «не столь неисцелимое зло, как могила всеобщего единодержавия».<sup>124</sup> А многообразие наций, несмотря на все порождаемые этим конфликты, — двигатель прогресса.

Прозрения эстетического и рефлектирующего суждения не имеют никаких практических последствий для действия. Когда речь заходит о действии, нет сомнения, что

морально-практический разум произносит в нас свое неотменимое *вето*: *никакой войны не должно быть ...* Следовательно, вопрос уже не в том, реален ли вечный мир или не реален и не обманываемся ли мы в нашем теоретическом суждении, когда допускаем первое; вопрос в том, что мы должны поступать так, как если бы было реально то, чего, быть может, нет ... если бы даже полное осуществление этой цели оставалось всегда лишь благим пожеланием ... эта максима — наш долг.<sup>125</sup>

Однако максимы для действия не аннулируют эстетическое и рефлектирующее суждение. Иными словами: пусть Кант всегда действовал на благо мира, он все равно знал и хранил в уме свое суждение. Если бы

он действовал, основываясь на знании зрителя, то в своем собственном разуме он стал бы преступником. Если бы под влиянием «морального долга» он забыл прозрения зрителя, то, подобно многим достойным людям, активно участвующим в общественной деятельности, он стал бы идеалистическим глупцом.

Подведем итог: в текстах, которые я цитировала, постоянно встречались два весьма разнородных фактора, — два фактора, тесно взаимосвязанных прежде всего в уме самого Канта, а не иначе. Во-первых, позиция стороннего наблюдателя. То, что он видел, ценилось выше всего; в ходе событий он мог обнаружить смысл, который не замечали сами действующие лица; экзистенциальным основанием для его прозрений была его беспристрастность, непричастность, невовлеченность. На беспристрастный взгляд постороннего наблюдателя Французская революция — великое событие. Во-вторых, идея прогресса, надежда на будущее, с учетом которой событие судят по тому, что оно обещает последующим поколениям. Эти две точки зрения соединяются в кантовской оценке Французской революции, однако это не имеет никакого значения, как только речь заходит о принципах действия. Но эти две точки зрения также отчасти соединяются в кантовской оценке войны. Война создает прогресс — это утверждение не сможет опровергнуть никто из тех, кто знает, насколько тесно история техники связана с историей войн. Более того, война создает прогресс, направленный к миру: война ужасна, и чем она ужаснее, тем вероятнее, наконец, что люди образумятся и разработают международные соглашения, которые в ито-

ге приведут к миру. (Судьба желающих ведет, нежелающих тащит: *fata ducunt volentem, trahunt nolentem*.<sup>126</sup>) Но, по Канту, ведет и тащит не судьба, а прогресс, замысел, скрытый за действиями людей, механизм природы или, позднее, механизм истории.

Первая из этих концепций — только зритель, а не актер, знает, что происходит, — стара как мир; фактически это одна из древнейших и влиятельнейших концепций в философии. Вся идея о превосходстве созерцательного образа жизни происходит из ранней догадки о том, что смысл (или истина) открывается лишь тем, кто отстраняется от действия. Я приведу ее вам в простейшей, наименее изобретательной форме, в форме приписываемого Пифагору сравнения:

Жизнь... подобна игрищам: иные приходят на них состязаться, иные — торговать, а самые лучшие приходят как зрители [*theatai*]; так и в жизни иные, подобные рабам, рождаются жадными до славы [*doxa*] и наживы, между тем как философы — до единственной только истины.<sup>127</sup>

В основе этой оценки, во-первых, то, что лишь зритель занимает позицию, позволяющую видеть целое; актер, будучи частью пьесы, должен играть свою роль,\* — он участник по определению. Зритель же по своей сути безучастен, поскольку никакая роль ему не назначена. Поэтому отказ от прямой вовлеченности в пользу позиции вне игры — условие *sine qua non* любого суждения. Во-вторых, важно, что актер заботится о *doxa*, славе, то есть о мнении окружающих (слово *do-*

---

\* Англ. part значит и «часть», и «роль». — Примеч. пер.

ха значит как «слава», так и «мнение»). Слава возникает благодаря мнению окружающих. Поэтому главный вопрос для актера — как он выглядит в глазах других (*dokei tois allois*); актер зависим от мнения зрителя; он не автономен (на языке Канта); он действует не в согласии с внутренним голосом разума, но в согласии с тем, что от него ждут зрители. Ориентиром является зритель. И этот ориентир автономен.

В терминологии философов это означает превосходство созерцательного образа жизни, *bios theōrētikos* (от *theōrein*, «смотреть на»). Здесь совершается уход из пещеры мнений и начинается охота за истиной — уже не истиной праздничных зрелищ, но истиной вечных вещей, которые не могут отличаться от своей сути (все людские дела могут отличаться от того, чем они являются) и тем самым непреложны. По мере осуществления этого ухода человек достигает того, что Аристотель называет *athanatizein*,\* «возвышения до бессмертия» (понимаемого как деятельность), причем эта деятельность осуществляется божественной частью души. Взгляд Канта иной: уход к «теоретической», сторонней позиции зрителя также имеет место, но эта позиция — позиция Судьи. Вся терминология кантовской философии пронизана юридическими метафорами: ведь события мира предстают перед Трибуналом Разума. В любом случае даже увлеченный спектаклем, — я вне его, я отказался от точки зрения, определяющей мое фактическое существова-

---

\* Аристотель. Никомахова этика. X, 1177b33 / Собр. соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1976—1983. С. 283. — Примеч. пер.

ние с присущими ему частными, случайными обстоятельствами. Как сказал бы Кант, я занял всеобщую позицию; беспристрастность Судьи должна проявляться при вынесении приговора. Как сказали бы греки, мы отказались от *dokei moi*, от «мне кажется», и от желания казаться другим; мы отказались от *doxa*, одновременно — мнения и славы.

К этой древней концепции у Канта присоединяется новая — идея прогресса, указывающая ориентир, с учетом которого выносится суждение. Зритель-грек, будь то на празднике жизни или при созерцании вечных вещей, смотрит и судит (испытывает на истину) космос частного, обладающего собственными правами события, не соотнося его с более общим процессом, в ходе которого оно могло бы сыграть либо не сыграть свою роль. Такой зритель был действительно озабочен индивидуальным событием, частным действием. (Вспомните вид греческой колонны, отсутствие лестниц и т. д.) Смысл события не зависит ни от причин, ни от следствий. История, завершившись, содержит в себе весь смысл. Это верно также для греческой историографии, кроме того, это объясняет, почему Гомер, Геродот и Фукидид воздают должное поверженному врагу. История может содержать в себе нормы, важные для будущих поколений, но она остается отдельной историей. Последняя книга, сочиненная в этом духе, — флорентийские *истории* Макиавелли, — она известна вам под вводящим в заблуждение заглавием «История Флоренции». Но смысл в том, что для Макиавелли История — всего лишь огромная книга, в которой собраны все людские истории.

Прогресс как ориентир, с помощью которого выносится суждение об истории, некоторым образом переворачивает древний принцип, гласящий, что смысл истории проясняется лишь в ее конце (*Nemo ante mortem beatus esse dici potest* [До смерти никого нельзя называть счастливым]). У Канта важность истории или события проявляется не в завершении, но в том, что благодаря этому открываются новые горизонты для будущего. Именно *надежда*, которую Французская революция дает будущим поколениям, делает ее столь важным событием. Это было распространенное ощущение. Гегель, для которого Французская революция также стала важнейшей вехой, постоянно описывает ее посредством таких метафор, как «сияющий восход солнца», «рассвет» и т. д. Это «всемирно-историческое» событие, поскольку оно содержит в себе зачатки будущего. Вопрос в том, кто в этом случае субъект истории? Это не деятели революции: они точно не заботились о мировой истории. Мировая история имеет смысл, только если

благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения. Как на подходящий пример можно указать на действия человека, который из мести ... поджигает дом другого человека ... Это действие как таковое состоит, может быть, в поднесении огонька к небольшой части бревна... [Но результат оказывается незаплани-

рованными:] возникает большой пожар... Это не заключалось в общем действии и не входило в намерения того, кто начал его... В этом примере следует обратить внимание именно только на то, что в непосредственном действии может заключаться нечто, выходящее за пределы того, что содержалось в воле и сознании виновника.<sup>128</sup>

Эти слова принадлежат Гегелю, но их мог бы написать Кант. Однако между двумя мыслителями есть отличие, двойственное и весьма значительное. У Гегеля в историческом процессе открывает себя Абсолютный Дух, именно его философ способен познать в финале этого откровения. У Канта субъект мировой истории — сам человеческий род. Кроме того, у Гегеля манифестация Абсолютного Духа происходит в конце (история, по Гегелю, имеет конец: этот процесс не бесконечен, поэтому у истории есть конец, однако для своего наступления конец истории требует смены многих поколений и столетий); в итоге открывается не судьба человека, но Абсолютный Дух, а величие человека достигается, лишь поскольку он в конечном счете оказывается способен на понимание. Но у Канта прогресс непрерывен; у него нет предела. Поэтому не существует конца истории. (У Гегеля, как и у Маркса, идея конца истории играет ключевую роль; поскольку возникает неизбежный вопрос: что происходит после наступления этого конца? — не говоря уже об очевидном желании каждого поколения верить, что эсхатологический предел наступит при его жизни. Кожев, радикализуя тот элемент гегелевского учения, который повлиял на Маркса, справедливо отмечает: «После конца истории не остается другого дела, кроме как постоян-

но обдумывать исторический процесс, который уже завершен». <sup>129</sup> С другой стороны, у самого Маркса бесклассовое общество и царство свободы, основанное на изобилии, приводят к тому, что каждый находит свое удовольствие в чем-то вроде хобби.)

Возвратимся к Канту: субъект, соответствующий мировой истории — это человеческий род. Замысел природы состоит в том, чтобы развить все способности человечества — при этом человечество понимается как один из природных видов живых существ, правда, с одним решающим отличием: род у животных «означает не что иное, как признак, который присущ всем индивидуумам». <sup>130</sup> Человеческий род определяется иначе:

он означает целое продолжающегося в бесконечность ряда зачатий ... этот ряд потомков приближается к линии своего предназначения, проходящей рядом с ним ... он во всех своих частях асимптотичен последней и все же в целом сходится с ней. Другими словами: ни одно звено всех зачатий человечества, но только род достигает полностью своего предназначения ... Философ сказал бы: назначение человеческого рода в целом есть непрерывный прогресс. <sup>131</sup>

Сделаем отсюда несколько выводов. Можно сказать, что история — нечто встроенное в человеческий род; сущность человека не может быть определена; ответ на собственный вопрос Канта («почему люди вообще существуют?») гласит: этот вопрос не имеет ответа, поскольку «ценность [их] существования» обнаруживается «только в целом», то есть она всегда скрыта для отдельного человека или поколения людей, поскольку сам по себе исторический процесс бесконечен.



Итак, в центре кантовской моральной философии находится отдельный человек; в центре его философии истории (или скорее — философии природы) находится вечный прогресс человеческого рода, то есть человечества. (Поэтому: История с всеобщей точки зрения.) Всеобщей точкой зрения или позицией обладает прежде всего зритель, являющийся «гражданином мира» или даже «зрителем мира». Именно он, обладая идеей целого, выносит решение о том, совершается ли прогресс в каждом отдельном частном событии.

### ЛЕКЦИЯ ДЕСЯТАЯ

Мы говорили о столкновении зрителя и актера. Спектакль, представленный зрителю, — исполненный словно ради того, чтобы он вынес свое суждение, — это история в целом, а подлинный герой спектакля — человечество в «ряде зачатий, продолжающемся» до некоторой «бесконечности». Этот процесс не имеет конца; «назначение человеческого рода в целом есть непрерывный прогресс». В этом процессе реализуются способности человеческого рода, развиваются до «высшей точки», — хотя высшая точка в абсолютном смысле не существует. Высшего предназначения, в эсхатологическом смысле, нет, но две главные цели, направляющие прогресс, пусть даже втайне от актеров, суть *свобода* — в том простом и элементарном смысле, что ни один человек не властвует над другими людьми, — и *мир* между нациями, как условие единства че-

ловеческого рода. Вечное прогрессивное движение к свободе и к миру (прогрессивное движение к миру гарантирует свободное общение между нациями на земле) — таковы идеи разума, без учета которых простой пересказ истории не имеет смысла. Это целое, придающее значение частностям, наблюдаемым и судимым людьми, обладающими разумом. Люди, несмотря на то что они природные существа и часть природы, превосходят природу силой разума, спрашивающего: какова цель природы? Породив существ, способных задавать такие вопросы, природа сама создала себе господина. Человеческий род отличается от всех прочих видов живых существ не только речью и разумом, но и тем, что его способности могут быть развиты беспредельно.

До сих пор мы, как нередко и сам Кант, вели речь о зрителе в единственном числе, и для этого были веские основания. Во-первых, простой факт, что один наблюдатель способен видеть множество действующих лиц, исполняющих перед ним спектакль. Во-вторых, немалый авторитет традиции, согласно которой созерцательный образ жизни предполагает уход от толпы; уход, если угодно, обособляет одиночку, ведь созерцание совершается в одиночестве, или по крайней мере оно так реализуется. Как вы помните, в Символе пещеры<sup>132</sup> Платон говорит, что у обитателей пещеры, толпы, наблюдающей игру теней на стене перед собой, «на ногах, и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков»; поэтому они также не могут сооб-

щать друг другу о том, что видят. В полной изоляции оказывается не только философ, возвращающийся в пещеру от сияющего небосвода Идей. Зрители в пещере также изолированы друг от друга. С другой стороны, никакое действие невозможно в одиночестве или изоляции; чтобы выполнить задуманное, одиночка нуждается по меньшей мере в помощи других людей. Если различие между двумя образами жизни, политической (деятельной) и философской (созерцательной), выстраивается так, что они взаимно исключают друг друга, — как, например, в политической философии Платона, — возникает абсолютное различие между одиночкой, *знающим*, что лучше всего делать, и остальными, выполняющими замысел, следуя его руководству или его приказам. В этом суть платоновского «Политика»: идеальный правитель (*archōn*) вообще не действует; он — мудрец, задающий начало и знающий положенный конец всякого действия, именно поэтому он — правитель. Ему, следовательно, совершенно не нужно и даже вредно делать свои намерения общеизвестными. Как мы знаем, для Канта, напротив, публичность — это «трансцендентальный принцип», который должен управлять любым действием. Всякое действие, «нуждающееся в публичности», чтобы достигнуть своей цели, как вы помните, соединяет политику и право. Кант не может согласиться с Платоном во взглядах на действие и просто суждение или созерцание, или знание.

Если вы зададитесь вопросом, где находится и что представляет собой публика, создающая публичность, необходимую для начала задуманного действия, со-

вершено очевидно, что в случае Канта публика не может состоять из действующих лиц или людей, участвующих в правлении. Публика, которую Кант имеет в виду, конечно, читающая публика, и он апеллирует к весу ее мнения, а не избирательных голосов. В такой стране, как Пруссия последних десятилетий XVIII века, — под властью абсолютного монарха, внимающего советам просвещенной чиновничьей бюрократии, не менее самого монарха изолированной от «подданных», — не могло быть иной реальной публичной сферы, кроме читающей и пишущей публики. Тайной и недостижимой была как раз сфера правительства и администрации. Поэтому, когда вы читаете работы, которые я цитировала, вам должно быть ясно, что Кант понимает под действием исключительно активность власть предержащих (какой бы она ни была), то есть правительственные акты; всякий реальный поступок со стороны подданных мог относиться лишь к заговорщицкой деятельности, к делам и замыслам тайных обществ. Иными словами, альтернатива существующему правительству для Канта — это не революция, но государственный переворот. Государственный переворот, в противоположность революции, действительно должен готовиться втайне, тогда как революционные группы и партии всегда страстно желали сделать свои цели общеизвестными и привлечь на свою сторону значительную часть населения. Другой вопрос, приводила ли такая стратегия к успеху революции. Но важно понять, что кантовское осуждение революционной деятельности основано на недоразумении, поскольку он трактовал ее в терминах государственного переворота.

Мы привыкли думать о различии между созерцанием и действием в терминах отношения между теорией и практикой. На эту тему Кант написал работу («О поговорке: Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики»), однако именно это сочинение лучше всего доказывает то, что он понимал этот вопрос не так, как мы его понимаем. У Канта практика определяется Практическим Разумом; поэтому «Критика практического разума», не затрагивающая ни суждение, ни действие, рассказывает об этом все, что нужно знать. Суждению, возникающему из «созерцательного удовольствия» и «бездеятельного восхищения», здесь не место.<sup>133</sup> В практических делах решающую роль играет не суждение, а воля, которая просто следует максиме Разума. Даже в «Критике чистого разума» Кант начинает рассмотрение «Чистого употребления разума» с *практического* следствия, хотя затем он временно «оставляет в стороне практические [то есть моральные] идеи с тем, чтобы рассмотреть разум в одном его спекулятивном ... применении».<sup>134</sup> Эта спекуляция касается конечного предназначения индивидуального, заключительного из «самых возвышенных проблем».<sup>135</sup> Практическое у Канта значит моральное и касается индивидуального как индивидуального. Подлинной противоположностью практики является не теория, а спекуляция, то есть спекулятивное употребление разума. Настоящая кантовская теория в области политики — это теория вечного прогресса и федерального союза наций, наделяющая политической реальностью *идею* человечества. Любые усилия в этом направлении приветствовались. Но эти идеи, с

помощью которых Кант размышлял о человеческих делах в целом, весьма далеки от «отклика, граничащего с энтузиазмом», охватившего свидетелей Французской революции, и «экзальтации сторонней наблюдающей публики», следящей за событиями с симпатией, «не имея ни малейшего желания в них участвовать». По мнению Канта, именно эта симпатия сделала революцию «событием, ... [которое] не будет забыто», — иными словами, превратила ее в общественное событие всемирно-исторического значения. Следовательно, надлежащей публичной сферой этого частного события были не участвующие в нем актеры, но приветствовавшие его зрители.

Поскольку Кант не написал своей политической философии, наилучший способ узнать, что он думал об этом предмете, состоит в том, чтобы обратиться к его «Критике эстетической способности суждения», где он сталкивается с аналогичной проблемой, анализируя создание предметов искусства, с позиции вкуса, который выносит о них суждение и решение. Мы склонны полагать — по причинам, здесь несущественным, — что вынесению суждения о спектакле должен предшествовать сам спектакль, — что зритель вторичен по отношению к актеру; мы легко забываем о том, что никто, будучи в здравом уме, никогда не ставит спектакль без уверенности в том, что найдутся зрители, которые его будут смотреть. Кант убежден, что мир без людей — пустыня, а «без людей» — значит для него «без зрителей». При рассмотрении эстетического суждения Кант проводит различие между гением и вкусом. Гений необходим для создания произведений

искусства, но для того чтобы судить о них, для того чтобы решить, прекрасны они или нет, требуется «лишь» (сказали бы мы, но не Кант) вкус. «Для суждения о прекрасных предметах требуется вкус..., для их создания требуется *гений*». <sup>136</sup> Гений, по Канту, — вопрос творческого воображения и оригинальности, вкус же — просто вопрос суждения. Кант задает вопрос, какая из этих двух способностей «более благородная» и является условием *sine qua non*, «на что надо обращать внимание при вынесении суждения об искусстве как искусстве изящном?» <sup>137</sup> — конечно, в предположении, что ценители прекрасного в большинстве лишены способности творческого воображения, называемой гениальностью, однако те немногие, что одарены гением, не лишены вкуса. Ответ гласит:

Для красоты необходимы не столько богатство идеями и их оригинальность, сколько соответствие способности воображения, взятой в ее свободе, с закономерностью рассудка [называемое вкусом]. В самом деле, все богатство способности воображения в ее не основанной на законах свободе не порождает ничего, кроме нелепости; способность же суждения состоит в приспособлении способности воображения к рассудку.

Вкус, как и способность суждения вообще, есть дисциплина (или воспитание) гения, которая очень подрезает ему крылья..., руководит им..., вносит ясность и порядок [в мысли гения], делает идеи устойчивыми, способными вызывать длительное и всеобщее одобрение, быть преемницами других идей и постоянно развивать культуру. Если, следовательно, при столкновении этих двух свойств в каком-либо произведении надо чем-нибудь пожертвовать, то жертва, скорее, должна быть принесена со стороны гения. <sup>138</sup>

Кант считает возможным подчинить гений вкусу даже несмотря на то, что без гения у способности суждения не было бы предмета для вынесения суждения. Но Кант говорит прямо, что «для изящного искусства ... требуются способность воображения, рассудок, дух и вкус», а в примечании добавляет, что «три первые способности может объединить только четвертая», то есть вкус — то есть суждение.<sup>139</sup> Более того, дух — эта отдельная способность наряду с разумом, рассудком и воображением — позволяет гению подбирать для идей выражение, «посредством которого вызванное этим субъективно расположение души ... может быть сообщено другим».<sup>140</sup> Другими словами, дух — а именно вдохновляющий одного только гения дух, «которому не может научить никакая наука и которому не может обучить никакое прилежание», — способен выразить «неизреченное в душевном состоянии [*Gemütszustand*]», которое вызывают у всех нас определенные представления, но для которого мы не находим слов и которую соответственно без помощи гения мы были бы не в силах сообщить друг другу; задача гения, собственно, заключается в том, чтобы придать этому душевному расположению «всеобщую сообщаемость».<sup>141</sup> Способность, которая руководит этой сообщаемостью, — вкус, а вкус или способность суждения не является привилегией гения. Сообщаемость — условие *sine qua non* существования прекрасных предметов; суждение зрителя создает пространство, без которого подобные объекты вообще не могли возникнуть. Публичная сфера создается критиками и зрителями, а не актерами и творцами. Такой критик и



зритель сидит в каждом актере и создателе; без критической, выносящей суждение способности делатель или творец был бы настолько изолирован от зрителя, что его даже не поняли. Или, говоря иначе, но все же используя кантовскую терминологию: сама оригинальность художника (новизна игры актера) зависит от его умения сделать себя понятным для нехудожников (неактеров). И если о гении по причине его оригинальности можно говорить в единственном числе, то нельзя вслед за Пифагором говорить об *одном* зрителе. Зрители существуют только во множественном числе. Зритель не является частью действия, но всегда — частью других зрителей. У него нет способности гения, оригинальности творца или новаторства актера; зато у всех зрителей есть одна общая способность — способность суждения.

Что касается творчества, такой взгляд известен по крайней мере со времен римской (не путать с греческой) Античности. Впервые мы встречаем его в сочинении Цицерона «Об ораторе»:

Ведь все, как один, по какому-то безотчетному чутью, без всякого искусства или науки отличают [*dijudicare*] верное от неверного и в искусствах, и в науках. И раз люди разбираются так и в картинах, и в статуях, и в других художественных произведениях, для понимания которых у них меньше природных данных, то тем более они способны судить о словах, ритме и произношении потому, что для этого во всех заложено [*infixa*] внутреннее ощущение, и по воле природы никто этого чутья полностью не лишен.<sup>142</sup>

И далее Цицерон замечает, что по-настоящему удивительно и замечательно то,

какая между мастером и неучем огромная разница в исполнении дела, и какая малая — в суждении о деле.<sup>143</sup>

Совершенно в этом духе Кант пишет в «Антропологии», что безумие состоит в потере общего чувства, позволяющего нам выносить суждение в качестве зрителей; его противоположность — *sensus privatus*, частное чувство, которое Кант называет также «логическим своемыслием [*Eigensinn*]»,<sup>144\*</sup> имея в виду, что наша логическая способность, позволяющая выводить следствия из предпосылок, на самом деле функционирует и без коммуникации — с той оговоркой, что, если причиной потери общего чувства стало безумие, эта способность приводит к безумным результатам как раз в силу того, что она отделила себя от опыта, который может быть истинным и проверяемым на истинность только в присутствии других.

Самое удивительное, что это общее чувство, способность суждения и различения между правильным и неправильным, должно быть основано на чувстве вкуса. Три из наших пяти чувств сообщают нам об объектах внешнего мира, и поэтому не создают трудностей для коммуникации. По отношению к объектам зрение, слух и осязание действуют прямо, так сказать, объективно; с помощью этих чувств объекты идентифицируются, об объектах сообщают другим людям, то есть выражают в словах, делают темой разговора и т. д. Обоняние и вкус поставляют внутренние ощущения, абсолютно личные и некоммуникабельные; мои ощу-

---

\* Упрямыство (нем.), букв.: собственное чувство. — Примеч. пер.

щения вкуса и запаха невозможно выразить словами. Это, видимо, по определению частные чувства. Кроме того, у трех объективных чувств есть следующее сходство: они способны репрезентировать, делать присутствующим нечто отсутствующее. Я могу, например, вспомнить здание, мелодию, прикосновение к бархату. Этой способностью, — которая у Канта называется воображением, — ни вкус, ни обоняние не обладают. С другой стороны, вкус и обоняние, очевидно, являются дискриминационными чувствами: можно воздержаться от суждения о том, что видишь, и, пусть с большими усилиями, можно воздержаться от суждения о том, что слышишь или чего касаешься. Однако в вопросах вкуса и обоняния суждение об удовольствии или неудовольствии непосредственно и неодолимо. А ощущения удовольствия и неудовольствия опять-таки совершенно индивидуальны. Так почему же — начиная даже не с Канта, а с Грациана — требуется возвышать вкус и превращать его в двигатель ментальной способности суждения? В свою очередь, почему суждение — причем не просто когнитивное, свойственное чувствам суждение, поставляющее нам объекты, общие для нас со всеми животными, обладающими сходным чувственным инструментарием, но суждение о правильном и неправильном — почему оно должно основываться на таком частном чувстве? Не правда ли, когда речь касается вопросов вкуса, мы настолько беспомощны в коммуникации ощущений, что невозможна никакая дискуссия? *De gustibus non disputandum est.*

Решение этой загадки — воображение. Воображение, то есть способность делать отсутствующее

присутствующим, превращает объекты объективных чувств в «ощущаемые» объекты, как если бы они были объектами некоторого внутреннего чувства. Это происходит при рефлексии не об объекте, но о его репрезентации. Именно такой репрезентированный объект, а не его непосредственное восприятие, вызывает удовольствие или неудовольствие. Кант называет это «действием рефлексии».<sup>145</sup>

## ЛЕКЦИЯ ОДИННАДЦАТАЯ

Позвольте мне напомнить, о чем мы говорили до каникул: мы обнаружили, что у Канта традиционное различие или антагонизм между теорией и практикой в вопросах политики — это различие между зрителем и актером, и к нашему удивлению мы увидели, что зритель имеет преимущество: ведь самое важное во Французской революции, то, что сделало ее всемирно-историческим событием, явлением, не подлежащим забвению, — это не подвиги и преступления ее деятелей, но мнение, энтузиазм и одобрение зрителей, то есть людей, которые сами не были участниками. Мы увидели также, что не вовлеченные в события и не участвующие в них зрители, — в каком-то смысле обеспечившие этому событию место в истории человечества, сделав его образцом для будущего, — общались друг с другом (в противоположность пифагоровому зрителю на Олимпийских играх или зрителям в платоновском Символе пещеры, которые не могли общаться). Все это мы прочитали в политических сочи-

нениях Канта; но, чтобы понять эту позицию, мы обратились к «Критике способности суждения», где, как выяснилось, Кант сталкивается с подобной или аналогичной ситуацией: с отношением между художником, творцом, гением и его публикой. И вновь для Канта встает вопрос: что более благородно, какое качество более благородно: знать, как делать, или знать, как судить? Мы увидели, что это древний вопрос, поставленный уже Цицероном; суть его в том, что в делах искусства, похоже, любой способен различать между правильным и неправильным, но при этом весьма немногие способны создавать художественные произведения; Цицерон говорил, что такое суждение выносится «немым чувством» — вероятно, имея в виду чувство, которое никак иначе не выражает себя.

Начиная с Грациана такие суждения именовались «вкусом», и мы вспомнили, что именно феномен вкуса привел Канта к созданию «Критики способности суждения»; действительно, вплоть до 1787 года Кант называл свое сочинение «Критика вкуса». Это привело нас затем к вопросу о том, почему интеллектуальный феномен Суждения выводится из чувства вкуса, а не из каких-то более объективных чувств и в первую очередь из наиболее объективного чувства — зрения. Мы говорили, что вкус и обоняние — самые частные из всех чувств; то есть они ощущают не объект, но некоторое ощущение, которое не связано с самим объектом, и его нельзя воспроизвести по памяти. (Вы можете узнать запах розы или вкус определенного блюда, если почувствуете их снова, но в отсутствие розы или данного блюда невозможно их представить, зато мож-

но, например, воспроизвести любой некогда виденный образ или любую некогда слышанную мелодию даже в их отсутствие; иными словами, вкус и обоняние не могут быть репрезентированы.) Однако мы увидели, почему чувство вкуса прежде любого другого стало двигателем суждения; потому, что лишь вкус и обоняние по своей природе — чувства дискриминационные, потому, что лишь они затрагивают частное как частное, тогда как любые объекты, данные в ощущении объективным чувствам, делят свойства с другими объектами, то есть они не уникальны. Более того, во вкусе и обонянии доминирует суждение об удовольствии и неудовольствии. Оно непосредственно, лишено посредничества какой-либо мысли или рефлексии. Эти чувства субъективные, потому что в них аннигилируется или по крайней мере не присутствует сама объективность объектов видения, слуха и осязания; эти чувства внутренние, потому что пища, которую мы пробуем на вкус, внутри нас, и так же, в некотором смысле, запах розы. То, что мне нравится или не нравится, почти идентично тому, что со мной согласуется или не согласуется. Главное — то, что я напрямую затронут. Именно по этой причине здесь невозможна дискуссия о правильном и неправильном. *De gustibus non disputandum est* — о вкусах не спорят. Никакой аргумент не способен заставить меня полюбить устрицы, если они мне не нравятся. Иными словами, в делах вкуса смущает то, что о них нельзя сообщить другому.

Решению загадки помогает указание на две другие способности: *воображение и общее чувство*.

Воображение, то есть способность делать присутствующим отсутствующее,<sup>146</sup> превращает объект в нечто, с чем мне не нужно сталкиваться напрямую, но что в некотором смысле стало для меня внутренним, поэтому оно может теперь затронуть меня, как если бы оно было явлено мне необъективным чувством. Кант говорит: «Прекрасно то, что нравится уже просто при вынесении суждения».<sup>147</sup> То есть неважно, нравится ли это и в восприятии; то, что нравится лишь в восприятии, — приятно, но не красиво. Оно нравится в репрезентации, ведь воображение подготовило его таким образом, что я могу о нем рефлексировать. Это — «действие рефлексии». Суждение о правильности/неправильности, значительности/незначительности, красоте/уродстве или какой-то промежуточной степени может быть вынесено только по поводу того, что затрагивает, аффектирует в репрезентации, когда человек уже не находится под влиянием непосредственно присутствующего — когда он безучастен, подобно зрителю, который не был вовлечен в актуальные события Французской революции. В этом случае говорят о суждении, а не о вкусе, пусть даже аффект по-прежнему аналогичен вкусу; ведь теперь благодаря репрезентации создана дистанция, отдаленность или непричастность, или незаинтересованность, необходимая для одобрения/неодобрения, для подлинной оценки. Когда объект был устранен, возникли условия для беспристрастности.

Об общем чувстве: Кант достаточно рано осознал элемент несубъективности в том, что кажется самым частным и субъективным чувством. Это осознание вы-

ражено в следующих пассажах: фактически в вопросах вкуса «прекрасное вызывает интерес [у нас,] только [когда мы] в обществе... Человек, покинутый на пустынном острове, не стал бы для самого себя убирать свою хижину, наряжаться... [Человека] не удовлетворяет объект, если благорасположение к этому объекту он не может испытать в обществе вместе с другими». <sup>148</sup> Или: «Мы чувствуем смущение, если наши вкусы не совпадают со вкусами остальных», причем мы презираем себя, если лицемерим, но стыдимся, только если нас уличают в этом. Или: «В вопросах вкуса нам приходится отречься от себя ради других» или для того, чтобы угодить другим (*Wir müssen uns gleichsam anderen zu gefallen entsagen*). <sup>149</sup> Наконец, и наиболее радикально: «Во вкусе эгоизм преодолен»; то есть мы «заботливы» (*considerate*) в исходном смысле этого слова. Мы должны преодолеть наши особые субъективные обстоятельства ради других. Иными словами, несубъективный элемент в необъективных чувствах — это интересубъективность. (Вам нужно быть в одиночестве, чтобы думать; но вам требуется компания, чтобы получать удовольствие от еды.)

Суждение, и в особенности суждение вкуса, всегда рефлектирует по поводу других людей, их вкусов, принимает во внимание их возможные суждения. Это необходимо, поскольку я — человек и не могу жить вне сообщества людей. Я сужу как член сообщества, а не как представитель какого-то сверхчувственного мира, возможно, и населенного существами, обладающими разумом, однако не имеющими чувственного инструментария, аналогичного моему; будучи собой,



я подчиняюсь закону, который я установил себе независимо от того, что думают другие. Этот закон самоочевиден и обязателен для себя и вследствие себя. Фундаментальная направленность суждения и вкуса на других, по-видимому, находится в крайнем противоречии с самой природой, с абсолютно идиосинкразической природой самого чувственного восприятия. Поэтому можно поддаться искушению и предположить, что способность суждения была выведена из чувства вкуса по ошибке. Кант, прекрасно осознавая все импликации этого вывода, не сомневается в его правильности. Наиболее убедительным доводом в его пользу является совершенно точное наблюдение Канта, что подлинная противоположность прекрасному не уродливое, но то, что «вызывает *отвращение*». <sup>150</sup> Не следует забывать и о том, что первоначально Кант планировал написать «Критику морального вкуса», поэтому феномен прекрасного — это, так сказать, то, что осталось от его ранних наблюдений за феноменами суждения.

## ЛЕКЦИЯ ДВЕНАДЦАТАЯ

В суждении есть две ментальные операции. Есть действие воображения, когда суждение выносится об объектах уже отсутствующих, устраненных из непосредственного чувственного восприятия, уже не воздействующих непосредственно, но тем не менее, хотя объект устранен из внешних чувств, он становится объектом для внутренних чувств. Когда представляется нечто отсутствующее, чувства, посредством кото-

рых объекты даются в своей объективности, как бы выключаются. Чувство вкуса — это чувство, испытывая которое человек как бы чувствует себя; оно — внутреннее чувство. Поэтому «Критика способности суждения» вырастает из «Критики вкуса». Действие воображения подготавливает объект для «действия рефлексии». Именно эта вторая операция — действие рефлексии — и есть собственная деятельность суждения о чем-либо.

Это двусоставное оперирование образует самое важное условие всех суждений, а именно условие беспристрастности, «незаинтересованного восхищения». Закрывая глаза, человек становится безучастным, не подверженным прямому воздействию, зрителем видимых вещей. Слепой поэт. Также: превращая то, что воспринимают внешние ощущения, в объект своего внутреннего чувства, человек сжимает и конденсирует многообразие чувственно-данного; он оказывается в состоянии «видеть» очами ума, то есть видеть то целое, которое придает смысл частному. Преимущество зрителя в том, что он видит пьесу как целое, тогда как актер знает лишь свою роль или, если ему приходится судить с точки зрения своего исполнения, — только ту часть целого, которая касается его. Актер — участник по определению.

Вопрос, встающий перед нами: каковы ориентиры операции рефлексии? Операция воображения сделала отсутствующее непосредственно присутствующим для внутреннего чувства, а это внутреннее чувство по определению дискриминационно, оно говорит: мне это нравится или мне это не нравится. Оно называется

вкусом, поскольку, как вкус, оно *выбирает*. Но этот выбор в свою очередь подвержен другому выбору: можно одобрить или не одобрить сам факт *приятности*, он также подлежит «одобрению или неодобрению». Кант приводит примеры: «радость бедного, но благомыслящего человека при получении наследства от любящего, но скупого отца»; или, напротив, «глубокая скорбь все же может нравиться тому, кто ее испытывает (например, печаль вдовы по поводу смерти ее заслуженного мужа); или... удовольствие может вдобавок еще нравиться (например, удовольствие от наук, которыми мы занимаемся); или ... боль (например, ненависть, зависть или жажда мести) может нам к тому же еще и не нравиться».<sup>151</sup> Все эти одобрения и неодобрения возникают задним числом; проводя научное исследование, вы, возможно, неявно осознаете, что, занимаясь этим, вы счастливы, однако лишь позже, рефлектируя над этим фактом, когда вы давно уже не заняты тем, чем занимались, вы способны обрести дополнительное «наслаждение»: от *одобрения* этого. В этом дополнительном наслаждении приятен уже не объект, но наше *суждение* о том, что он приятен. Если соотнести это со всей природой или миром, можно сказать: мы наслаждаемся тем, что мир или природа нам приятны. Сам факт одобрения приятен, сам факт неодобрения неприятен. Отсюда вопрос: как можно сделать выбор между одобрением и неодобрением? Об одном из критериев несложно догадаться, если проанализировать приведенные выше примеры, — это критерий сообщаемости или публичности. Никто не торопится показать свою радость от смерти отца или

чувства ненависти и зависти; с другой стороны, никто не испытывает угрызений совести из-за признания, что научное исследование доставляет ему удовольствие, и ни одна женщина не будет скрывать свое горе после смерти прекрасного мужа.

Критерий, таким образом, — сообщаемость, а ориентир для решения в этом случае — общее чувство.

«Критика способности суждения», § 39:

«О сообщаемости ощущения»

Верно, что воспринимаемое чувствами — «сообщаемое всем, если только допустить, что каждый имеет такое же внешнее чувство, как и мы; но для чувственного ощущения этого нельзя предполагать безусловно». Эти ощущения — частные; кроме того, суждение в них не участвует: мы пассивны, просто реагируем, не спонтанны в отличие от случая, когда мы что-либо произвольно воображаем или рефлектируем об этом.

На противоположном полюсе находятся моральные суждения. По Канту они — необходимые; их диктует практический разум. О них можно сообщать другим, но сообщение вторично; эти суждения сохраняют силу, даже если о них не сообщать.

В-третьих, мы имеем суждения о прекрасном или удовольствии от него: «это удовольствие сопутствует обычному схватыванию [*Auffassung*, а не „перцепция“] предмета способностью воображения... посредством такого действия способности суждения, которое она должна осуществлять даже для самого обы-

денного опыта». В какой-то мере подобное суждение есть в каждом опыте нашего контакта с миром. Это суждение основывается на «обыденном здравом рассудке [*gemeiner und gesunder Verstand*], какой позвоительно предполагать у каждого». Как это «общее чувство» отличается от прочих чувств, которыми мы все также обладаем, но которые, однако, не гарантируют согласие ощущений?

«Критика способности суждения», § 40:  
«О вкусе как некотором виде *sensus communis*»

Термин изменился. Термин «общее чувство» предполагал чувство, похожее на другие наши чувства, — одинаковое для каждого человека в самом его частном. Используя латинский термин, Кант указывает, что здесь он имеет в виду нечто иное: дополнительное чувство — нечто вроде дополнительной ментальной способности (по-немецки — *Menschenverstand*), встраивающей нас в сообщество. «Обыденный человеческий рассудок — совершенно минимальное, что всегда можно ожидать от существа, притязающего на имя человека». Это способность, наличием которой люди отличаются от животных и богов. В этом чувстве проявляется сама человечность человека.

*Sensus communis* — особое человеческое чувство, поскольку от него зависит коммуникация, то есть речь. Нам не требуется речь для того, чтобы заявить о своих нуждах, для *выражения* страха, радости и т. д. Здесь хватает жестов, а при больших расстояниях достаточной заменой жестам являются звуки. Коммуни-

кация — это не выражение. Поэтому: «Единственный общий признак помешательства — это потеря здравого смысла (*sensus communis*) и появление вместо него [у нездорового человека] логического своемыслия (*sensus privatus*)» [«Das einzige allgemeine Merkmal der Verücktheit ist der Verlust des Gemeinnes (*sensus communis*) und der dagegen eintretende logische Eigensinn (*sensus privatus*)»].<sup>152</sup> Безумец не теряет способности выражения, он может заявить о своих потребностях другим людям.

[П]од *sensus communis* надо понимать идею *общего* для *всех* чувства, то есть способности выносить суждения, которая в своей рефлексии мысленно (*a priori*) принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение *словно бы* считалось с совокупным человеческим разумом... Это происходит потому, что мы в своем суждении считаемся не столько с действительными, сколько лишь с возможными суждениями других и ставим себя на место каждого другого, отвлекаясь только от ограничений, которые случайно примешиваются к нашему собственному суждению ... Может быть, это действие рефлексии покажется слишком искусственным, чтобы приписать его той способности, которую называют *общим* чувством; но ведь оно имеет такой вид лишь тогда, когда его выражают в отвлеченных формулах; на самом деле нет ничего естественнее, чем отвлечься от того, что возбуждает и трогает нас, когда хотят найти суждение, долженствующее служить всеобщим правилом.<sup>153</sup>

Затем следуют максимы *sensus communis*: мыслить самостоятельно (максима просвещения); мыслить, ставя себя на место каждого другого (максима широкого образа мысли); и максима последовательности:

всегда мыслить в согласии с собой («*mit sich selbst Einstimmung denken*»).<sup>154</sup>

Они не относятся к познанию; когда истина довлеет, никому не нужны «максимы». Максимы применимы и востребованы, только если речь идет о мнении и суждении. И если максима поведения свидетельствует о свойствах воли в вопросах морали, то максимы суждения свидетельствуют об «образе мысли» (*Denkensart*) в мирских делах, решаемых чувством сообщества:

Как бы ни были малы сфера и степень того, чего достигает природный дар человека, все же человек обнаруживает *широкий образ мыслей*, если он выходит за рамки субъективных частных условий суждения, в которых как бы зажат так много других людей, и рефлектирует о своем собственном суждении со *всеобщей точки зрения* (которую он может определить, только становясь на точку зрения других).<sup>155</sup>

После этого мы находим ясное различие между тем, что обычно называется общим чувством и *sensus communis*. Вкус — это «чувство сообщества»\* (*gemeinschaftlicher Sinn*), а чувство здесь значит «воздействие рефлексии на душу».\*\* Эта рефлексия воздей-

---

\* В рус. переводе Канта — «общее для всех чувство», у Арендт — *community sense*; таким образом, важно выделить не универсальность «всех», обладающих общим чувством, а то, что на основе чувства возникает некоторая общность людей и в конечном счете — сообщество. — *Примеч. пер.*

\*\* В англ. переводах Канта, которыми пользуется Арендт, нем. *Gemüt* регулярно передается как *mind*, «ум», а не «душа», как в рус. переводах. — *Примеч. пер.*

ствует на меня так, как если бы она была чувством, причем именно чувством вкуса, — как дискриминационное, разборчивое чувство. «Вкус можно было бы даже определить как способность суждения о том, чему наше чувство [как воспринимаемое] в данном представлении [не перцепции] придает всеобщую сообщаемость без посредства понятия». <sup>156</sup>

Вкус, следовательно, есть способность *a priori* судить о сообщаемости чувств, которые связаны с данным представлением... Если можно было бы предположить, что всеобщая сообщаемость нашего чувства уже сама по себе должна представлять для нас интерес..., то можно было бы объяснить, почему чувство в суждении вкуса предполагается у каждого, притом как нечто должное. <sup>157</sup>

## ЛЕКЦИЯ ТРИНАДЦАТАЯ

Мы завершаем обсуждение общего чувства, рассматриваемого в особом кантовском значении, согласно которому общее чувство — это чувство сообщества, *sensus communis* в отличие от *sensus privatus*. Это чувство *sensus communis* есть то, к чему апеллирует способность суждения, и именно возможность такой апелляции придает суждениям их специфическую значимость. Это «нравится / не нравится», которое кажется в высшей степени частным и непередаваемым ощущением, на самом деле укоренено в этом чувстве сообщества и поэтому преобразованное рефлексией, принимающей во внимание всех других людей и их



чувства, открыто для коммуникации. Значимость этих суждений никогда не сравнится со значимостью утверждений из области знания или науки, которые, собственно, и не являются суждениями. (Когда говорят «небо синее» или «дважды два четыре», то не выносят «суждение»; это лишь высказывания о том, что есть, вызванные чувственной либо умственной очевидностью.) Аналогичным образом никто никогда не сможет заставить другого согласиться со своими суждениями — «это красиво» или «это неправильно» (Кант не думал, что моральные суждения — результат рефлексии или воображения, поэтому они, строго говоря, не суждения); можно лишь «добиваться» или «искать» согласия остальных. Но, стараясь убедить других, человек, по сути, апеллирует к «чувству сообщества». Иными словами, когда человек выносит суждение, он действует как член некоторого сообщества. «Природа способности суждения, правильное употребление которой требуется столь необходимым и столь всеобщим образом, такова, что под здравым смыслом [общем чувством в обычном значении] разумеют не что иное, как эту способность». <sup>158</sup>

«Критика способности суждения», § 41:  
«Об эмпирическом интересе к прекрасному»

Теперь мы кратко обратимся к § 41 «Критики способности суждения». Мы видели, что «широкий образ мысли» есть условие *sine qua non* правильного суждения; чувство сообщества дает возможность расширить свое мышление. С негативной точки зрения это озна-

чает, что можно выйти за рамки частных условий и обстоятельств, которые, поскольку это касается суждения, ограничивают его и препятствуют его осуществлению. Частные условия определяют нас; воображение и рефлексия позволяют нам *освободиться* от них и достичь относительной беспристрастности — характерной добродетели суждения. Чем меньше особенностей у вкуса, тем легче поддается он сообщению; сообщаемость — снова краеугольный камень. Беспристрастность у Канта называется «незаинтересованностью», например: незаинтересованное восхищение Прекрасным. Незаинтересованность подразумевается самими понятиями «прекрасное» и «безобразное», но при этом ее нет в понятиях «правильное» и «неправильное». Поэтому, если в § 41 говорится об «интересе к прекрасному», то, по сути, речь идет об «интересе» в незаинтересованности. Интерес здесь указывает на полезность. В природе найдется много естественных объектов, к которым у нас возникает немедленный интерес, поскольку они необходимы для жизни. Проблема, как ее видит Кант, заключена в сверхизбыточности природы; существует множество вещей, совершенно ни на что не годных, но при этом прекрасных, например кристаллы. Поскольку мы называем нечто прекрасным, мы получаем «удовольствие от его существования», и это то, «в чем и состоит всякий интерес». (В своих «Дневниках», в одной из «черновых заметок», Кант пишет, что Прекрасное учит нас «любви без личного интереса [*ohne Eigen-nutz*]).) Особенная черта такого интереса — то, что он возникает «только в обществе»:

Если признать, что тяготение к обществу естественно для человека, а его способность и влечение к нему, то есть *общительность*, считать потребностью человека как существа, предназначенного для общества, и, следовательно, признать свойством, прямо относящимся к *бытию в качестве человека и человечности* [*Humanität*], — то вкус нельзя не рассматривать как способность судить обо всем том, посредством чего можно сообщать каждому другому даже свое *чувство*, стало быть, как средство, способствующее тому, чего требует природная склонность каждого.<sup>159</sup>

В сочинении «Предполагаемое начало человеческой истории» Кант утверждает, что «общительность — величайшая цель, соответствующая человеческому предназначению»,<sup>160</sup> что звучит так, будто общительность и есть конечная цель развития цивилизации. Но приведенные цитаты, напротив, свидетельствуют о том, что общительность — начало, а не цель человечности человека; то есть мы видим, что общительность — само существо людей в той мере, в какой они принадлежат лишь к этому миру. Это радикальный разрыв со всеми теориями, толкующими человеческую взаимозависимость как зависимость от других людей ради удовлетворения наших *нужд и потребностей*. Кант подчеркивает, что по крайней мере одна из наших *умственных способностей*, способность суждения, предполагает присутствие других людей. А эта умственная способность не ограничивается тем, что мы называем термином суждение; с ней связана идея о том, что «чувства и эмоции [*Empfindungen*] расцениваются как имеющие значение лишь в том случае, когда они могут быть сообщены другим людям»; то есть суждение оказывается связанным со всем нашим, так сказать, душевным ап-

паратом. Сообщаемость, очевидно, зависит от широты мышления; человек может сообщить что-либо, только если способен думать с позиции другого; иначе он никогда не вступит в контакт, никогда не сможет говорить так, чтобы другой его понял. Сообщая о своих ощущениях, о своих удовольствиях и незаинтересованном восхищении, человек заявляет о своем выборе и находит себе компанию: «Лучше я ошибусь с Платоном, чем буду прав с Пифагорейцами». <sup>161</sup> Наконец, чем шире круг тех, кому адресовано сообщение, тем ценнее его предмет:

[Х]отя удовольствие, испытываемое каждым от такого предмета, лишь незначительно [пока о нем не сообщили] и само по себе не представляет большого интереса, однако идея о его всеобщей сообщаемости почти беспредельно увеличивает ценность этого удовольствия. <sup>162</sup>

В этом пункте «Критика способности суждения» легко вписывается в кантовские размышления об объединенном человечестве, живущем в вечном мире. В вопросе об отмене войны Канта интересует, превращая его в странного пацифиста, не устранение конфликта и даже не устранение зверств, кровопролития и жестоких приемов ведения боя. Кант иногда заключает почти с неохотой (с неохотой — поскольку люди могут превратиться в овец; есть нечто возвышенное в том, чтобы пожертвовать своей жизнью; и т. д.), что это необходимое условие для величайшего возможного расширения широкого образа мысли:

[Если] каждый ждет и требует также внимания от всех к такого рода сообщению [удовольствия, незаинтересованного восхищения, то возникает ситуация, как если бы су-

ществовал] первоначальный договор, продиктованный самим человечеством.<sup>163</sup>

Этот договор по Канту — идея, не просто регулирующая нашу рефлексию в этих вопросах, но в действительности вдохновляющая наши поступки. Именно в силу такой идеи человечества, присутствующей в каждом человеке, люди человечны, их в той мере можно называть цивилизованными и человечными, в которой эта идея становится не только принципом их суждений, но и принципом их действий. Именно в этой точке актер и зритель объединяются; максима действующего лица и максима, «ориентир», по которому зритель судит спектакль мира, становятся одним. Так сказать, категорический императив для действия мог бы звучать следующим образом: поступай только по такой максиме, благодаря которой этот первоначальный договор мог бы стать всеобщим законом. Именно с этой позиции, а не просто из любви к миру, создавался трактат «К вечному миру», толковались «Предварительные статьи» первого раздела и «Окончательные статьи» второго. Среди статей первой группы самая важная, а также самая оригинальная — шестая:

Ни одно государство во время войны с другим не должно позволять себе такую враждебность, которая сделала бы невозможным взаимное доверие в будущем состоянии мира.<sup>164</sup>

Среди статей второй группы третья прямо следует из понятий общительности и сообщаемости:

Право всемирного гражданства должно быть ограничено условиями всеобщего гостеприимства.<sup>165</sup>

Если подобный первоначальный договор человечества существует, то «право временного пребывания, право присоединения» — одно из неотъемлемых прав человека. Люди имеют его в силу

общего владения земной поверхностью, на которой, как на поверхности шара, люди не могут рассеяться до бесконечности и потому должны терпеть соседство друг друга... [Ведь] общее право на земную поверхность принадлежит всему человечеству... [Все это получает свое негативное подтверждение в том факте,] что нарушение права в одном месте чувствуется по всему миру, [откуда Кант заключает, что] идея всемирного гражданства не является фантастическим или нелепым представлением о праве.<sup>166</sup>

Вернемся к тому, о чем мы говорили выше: человек всегда судит как участник сообщества, ведомый своим чувством сообщества, своим *sensus communis*. Но в конечном счете человек — участник всемирного сообщества просто в силу своего бытия в качестве человека; это его «всемирно-гражданское существование». При вынесении суждения и при осуществлении действия в политике необходимо ориентироваться на идею (а не действительность) бытия в качестве гражданина мира и тем самым также в качестве *Weltbetrachter*, зрителя мира.

В заключение я постараюсь разъяснить некоторые трудности. Главная сложность суждения — это «способность мыслить частное»;<sup>167</sup> однако *думать* — значит обобщать, поэтому суждение — способность таинственного соединения частного и общего. Это достаточно просто, если общее дано — в качестве правила, принципа, закона, — тогда способность суждения просто подводит частное под общее. Сложность

увеличивается, «если дано только частное, для которого надо найти всеобщее». <sup>168</sup> Ведь принцип не может быть заимствован из опыта и не может быть введен со стороны. Я не могу судить одно частное посредством другого частного; для определения их значимости мне нужен *tertium quid* или *tertium comparationis* — нечто, имеющее отношение к обоим частным, но в то же время отличное от них. У Канта обнаруживаются сразу два различных решения этой сложности.

В качестве реального *tertium comparationis* у Канта есть две идеи, над которыми следует рефлексировать, чтобы прийти к суждению. Первая идея встречается в политических сочинениях и местами в «Критике способности суждения», — это идея первоначального договора человечества как целого, из которой выводится понятие человечности, то есть того, что в действительности образует человеческое в людях, живущих и умирающих в этом мире, на этой земле, земном шаре, который они совместно населяют, которым совместно владеют в последовательности поколений. В «Критике способности суждения», кроме того, встречается идея целесообразности. Каждый объект, говорит Кант, как частное, нуждающееся в основании своей действительности и содержащее его в себе, имеет цель. Единственные объекты, кажущиеся бесцельными, — это, с одной стороны, эстетические объекты, и с другой — люди. Вы не можете спросить о них — *quid ad finem?* для какой цели? — поскольку они ни для чего не нужны. Однако мы видели, что бесцельные произведения искусства, как и явно бесцельное разнообразие природы, все-таки имеют «цель» в том, чтобы нравиться людям,

внушая им, что они дома в этом мире. Это невозможно проверить; но целесообразность — это идея, с помощью которой следует регулировать свою рефлексию при вынесении рефлектирующих суждений.

Второе решение Канта, на мой взгляд, намного более ценное, — это значимость *образца*.\* («Примеры суть подпорки для способности суждения».)<sup>169</sup> Давайте посмотрим, о чем идет речь. Каждый частный объект, например стол, имеет соответствующее понятие, посредством которого мы опознаем стол в качестве стола. Это понятие можно рассматривать как «платоновскую» идею или кантовскую схему; то есть человек представляет в уме схематический или просто *формальный* образ стола, под который должен как-то подходить любой стол. Либо, наоборот, человек исходит из множества столов, которые когда-либо видел в жизни, вычитает из него все вторичные качества и в остатке получает стол вообще, содержащий минимум свойств, общих для всех столов: *абстрактный стол*. Остается еще одна возможность, причем она касается суждений, а не распознаваний: человек может увидеть или помыслить такой стол, который, согласно его суждению, является лучшим из всех возможных столов, и указать такой стол в качестве образца того, каким должен быть настоящий стол: *образцовый стол* (слово «экземпляр» происходит от *eximere*, «отбирать нечто частное, особенное»). Этот образец есть и остается частным, которое в своей особенности открывает общ-

---

\* Термины «образец», «пример» и «экземпляр» используются здесь как синонимы. — *Примеч. пер.*



ность, иначе не определимую. *Образец* храбрости — Ахилл. И т. д.

Мы говорили о причастности актера, который в силу своей вовлеченности в действие никогда не видит смысл целого. Это верно для всех сюжетов; Гегель совершенно прав, что философия, подобно сове Минервы, начинает свой полет лишь с наступлением сумерек,\* когда день закончился. Однако это не верно в случае прекрасного или любого деяния самого по себе. По Канту прекрасное — цель в себе, потому что весь его возможный смысл уже содержится в нем самом без ссылки на другое — как бы без сцепления с другими красивыми вещами. У самого Канта противоречие: закон человеческого рода — это Бесконечный Прогресс; но в то же время достоинство человека требует, чтобы человек (каждый из нас в отдельности) воспринимался в своей частности, и, как таковой, воспринимался — вне любого сравнения и отнесения к исторической эпохе — как отражение человечества вообще. Иными словами, сама идея прогресса, — если он нечто большее, чем изменение в обстоятельствах и улучшение мира, — противоречит кантовскому пониманию достоинства человека. Вера в прогресс вступает в противоречие с достоинством человека. Кроме того, прогресс означает, что история никогда не заканчивается. Предел самой истории в бесконечности. Не существует точки, где можно остановиться и окинуть прошлое ретроспективным взглядом историка.

---

\* Гегель Г. В. Ф. Философия права, предисловие. М.: Мысль, 1990. С. 56. — *Примеч. пер.*

# ВООБРАЖЕНИЕ

## Семинар

по «Критике способности суждения» Канта,  
Новая школа социальных исследований,  
осенний семестр 1970 года

[В этих заметках для семинара Ханна Арендт разрабатывает понятие «значимости образца», которая была введена на страницах 135—136 «Кантовских лекций»; при этом она обращается к кантовскому анализу трансцендентального воображения в рассуждении о схематизме из первого издания «Критики чистого разума». «Значимость образца» играет ключевую роль, поскольку она обеспечивает основание для идеи политической науки, фокусирующейся на *частном* (истории, исторические примеры), а не *универсальном* (концепция исторического процесса; общие законы истории). Арендт цитирует Канта, показывая, что примеры служат для суждения так же, как схемы для познания («Критика способности суждения», § 59). Без учета того, что говорится о схематизме в первой Критике, нам недостает полного понимания роли воображения в репрезентации и тем самым в суждении. Будет ошибкой предполагать, что эти страницы, посвященные рассмотрению способности воображения, имеют дело с *другой* темой и лишь поверхностно связаны с темой суждения. Напротив, эти семинарские материалы, где приводится расширенный анализ «значимости образца», относящейся к функции воображения в схематизме, оказываются для нас необходимой подсказкой, если мы надеемся реконструировать теорию суждения Арендт в полном масштабе. — Р. Б.]

I. Воображение, говорит Кант, — это способность сделать присутствующим отсутствующее, способность репрезентации: «Способность воображения есть способность представлять предмет в созерцании также и без присутствия этого предмета». <sup>1</sup> Или: «Воображение (*facultas imaginandi*) — способность созерцания и не в присутствии предмета». <sup>2</sup> Назвать «воображением» способность делать присутствующим отсутствующее — вполне естественно. Когда я представляю себе отсутствующее, я держу в уме его образ — образ чего-то, что я некогда видел и теперь воспроизвожу. (В «Критике способности суждения» Кант иногда называет эту способность «репродуктивной» — я репрезентирую то, что видел, — в отличие от «продуктивной» способности — художественной способности, создающей прежде невиданное. Но продуктивное воображение [гений] никогда не продуктивно до конца. Оно создает, например, кентавра из уже данного: коня и человека). Кажется, будто мы имеем дело с памятью. Однако, по Канту, воображение — это условие памяти и гораздо более широкая способность. В «Антропологии» Кант ставит память, «способность представлять себе прошедшее», в ряд со «способностью предвидеть», которая делает настоящим будущее. Обе способности основаны на «ассоциации», то есть связывании с настоящим того, чего «уже нет», или того, чего «еще нет»; они, «не будучи сами восприятиями, служат связи восприятий во времени». <sup>3</sup> Воображению не обязательно следовать временной ассоциации; оно произвольно делает настоящим все, к чему обращается.

Определяемая Кантом способность воображения — делать присутствующим для ума то, что отсутствует в чувственном восприятии, — имеет меньшее отношение к памяти, чем другая способность, известная с эпохи возникновения философии. Парменид (фрагмент 4) называет ее *noûs* (та способность, «благодаря которой ты созерцаешь умом отсутствующее как постоянно присутствующее»),<sup>4</sup> тем самым он подразумевает, что Бытие никогда не присутствует, никогда не представляет себя чувствам. В восприятии вещей отсутствует «это есть»; но «это есть», отсутствующее в чувствах, присутствует для ума. Или Анаксагор: *Opsis tōn adelōn ta phainomena*, «явления суть проблеск невидимого».<sup>5</sup> Говоря иначе: при взгляде на явления (открытые для интуиции у Канта) человек получает знание, видит проблеск того, что не проявляет себя. Это — Бытие как таковое. Поэтому метафизика, дисциплина, занимающаяся тем, что находится за пределами физической реальности, но при этом таинственным образом дано уму неявленным в явлениях, становится онтологией, наукой о Бытии.

II. Роль воображения для наших познавательных способностей — пожалуй, величайшее открытие Канта в «Критике чистого разума». Нам лучше всего обратиться к главе «О схематизме чистых понятий рассудка».<sup>6</sup> Держим в уме на будущее: та же самая способность, воображение, которая обеспечивает схемами познание, обеспечивает *примерами* суждение.

Как вы помните, у Канта имеются два источника опыта и знания: созерцание (чувственность) и понятия (рассудок). Созерцание всегда *дает* нам нечто частное; понятие превращает это частное в *известное*. Если я говорю «этот стол», то созерцание как бы говорит «этот», а понимание прибавляет «стол». Слово «этот» относится лишь к данной специфической вещи; слово «стол» идентифицирует объект и делает его пригодным для коммуникации.

Встают два вопроса. Во-первых, как взаимодействуют эти две способности? Конечно, понятия рассудка позволяют уму упорядочивать многообразие чувственно воспринимаемого. Но откуда берется синтез, их совместная работа? Во-вторых, это понятие, «стол», является ли вообще понятием? Не есть ли это скорее разновидность образа? И поэтому какой-то род воображения есть и в интеллекте? Ответ гласит: «Синтез многообразного... порождает прежде всего знание... [Он] из элементов составляет познания и объединяет их в определенное содержание»; этот синтез «есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой функции души; без этой функции мы не имели бы *никакого* познания, хотя мы и редко осознаем ее». <sup>7</sup> Воображение производит синтез тем, что «доставляет *понятию его образ*». <sup>8</sup> Подобный образ называется «схема».

Эти крайние звенья, а именно чувственность и рассудок, необходимо должны быть связаны друг с другом при посредстве... воображения, так как в противном случае чувственность, правда, давала бы явления, но не давала бы предметов эмпирического познания, стало быть, не давала бы *никакого* опыта. <sup>9</sup>

Здесь Кант обращается к воображению, чтобы обеспечить связь между двумя способностями, и в первом издании «Критики чистого разума» он называет способность воображения «способностью синтеза вообще [*überhaupt*]». В других случаях, где говорится непосредственно о «схематизме» нашего рассудка, Кант называет его «скрытым в глубине человеческой души искусством»<sup>10</sup> (то есть у нас есть своего рода «интуиция» того, что *никогда* не присутствует), и в силу этого он предполагает, что воображение в действительности является «общим, но неизвестным нам корнем» чувственности и рассудка,<sup>11</sup> о котором он говорит во Введении к «Критике чистого разума» и о котором он снова упоминает, впрочем, не называя, в последней главе этого сочинения.<sup>12</sup>

III. *Схема*: Смысл в том, что без «схемы» никто никогда ничего бы не распознал. Когда говорят «этот стол», в уме присутствует общий «образ» стола, и мы опознаем, что «это» есть стол, нечто сходное по своим качествам со многими другими подобными вещами, пусть даже само по себе это — индивидуальная, частная вещь. Если я опознаю дом, то этот воспринимаемый дом содержит в себе вид дома в общем. Платон называл его *eidos* — общая форма — дома, доступная не природным чувствам, но только умственному взору. Но, строго говоря, она не доступна даже «умственному взору», поэтому она — нечто *вроде* «образа» или, скорее, «схемы». При проектировании или строительстве дома всегда проектируют и строят конкретный дом, а не дом как

таковой. Однако это невозможно делать, не имея перед умственным взором схему или *эйдос* дома. Или, как говорит Кант: «Понятию о треугольнике вообще не соответствовал бы никакой образ треугольника... Образ ... никогда не достиг бы всеобщности понятия, благодаря которой понятие приложимо ко всем треугольникам — прямоугольным, тупоугольным, остроугольным ... схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли». <sup>13</sup> Тем не менее, несмотря на то что схема существует лишь в мысли, это своего рода «образ»; это не продукт мысли и не данные чувств; еще меньше это результат абстракции из чувственных данных. Это нечто, находящееся за или между мыслью и чувственностью; оно принадлежит к мысли, поскольку невидимо, и к чувственности, поскольку нечто *вроде* образа. Поэтому Кант иногда называет воображение «одним из первоначальных источников... всего опыта» и говорит, что оно само «не выводимо ни из какой другой способности души». <sup>14</sup>

Еще пример: «Понятие о собаке обозначает правило, согласно которому моя способность воображения может нарисовать облик четвероногого животного в общем виде [но как только эта фигура начерчена на бумаге, она снова становится конкретным животным!], не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте или же каким бы то ни было возможным образом *in concreto*». <sup>15</sup> Это — «скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть». <sup>16</sup> Кант говорит,

что образ, например мост Джорджа Вашингтона, есть продукт «эмпирической способности репродуктивной силы воображения, а схема [мост] ... — продукт ... чистой способности воображения *a priori*... благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы». <sup>17</sup> Иначе говоря: если бы у меня не было способности «схематизации», мне невозможно было бы иметь образы.

IV. Решающими для нас являются следующие моменты:

1. В восприятии этого частного стола содержится «стол» как таковой. Поэтому никакое восприятие невозможно без воображения. Замечание Канта: «Что сила воображения есть необходимая составная часть самого восприятия, об этом не думал еще ни один психолог». <sup>18</sup>

2. Схема «стол» подходит для каждого стола в частности. Без нее нас окружало бы многообразие объектов, о которых мы могли бы сказать только «это», «это» и «это». Не только познание, но и общение — «Принесите мне стол» (все равно какой) — были бы невозможны.

3. Поэтому, не обладая возможностью сказать «стол», мы не могли бы общаться. Мы можем описать мост Джорджа Вашингтона, потому что мы все знаем, что такое «мост». Предположим, есть человек, не знающий, что такое «мост», но нет моста, на который я могу указать и произнести слово «мост». В этом случае я делаю рисунок согласно схеме моста, который, конечно, уже представляет собой частный мост, чтобы



напомнить этому человеку о какой-либо ему известной схеме, например «переход с одного берега реки на другой».

Иными словами, частное становится *пригодным для сообщения* вследствие того, что: (а) при восприятии частного в глубине нашего сознания (или в «глубине нашей души») есть «схема», «очертания» которой характерны для многих частных объектов такого рода, и (б) эти схематические очертания есть в подсознании многих других людей. Эти схематические очертания — продукты воображения, хотя «схему ... нельзя привести к какому-либо образу». <sup>19</sup> Каждое согласие или разногласие предполагает, что речь идет об одних и тех же вещах, — что мы, множество людей, соглашаемся, приходим к единому мнению о чем-либо, что является одним и тем же для всех нас.

4. «Критика способности суждения» имеет дело с рефлектирующими суждениями, в отличие от определяющих. Определяющие суждения подводят частный случай под общее правило; рефлектирующее суждение, напротив, «выводит» правило из частного случая. В схеме некоторое «всеобщее» по сути «воспринимается» в частном. Мы как бы видим схему «стол», когда узнаем стол в качестве стола. Кант намекает на это различие между определяющими и рефлектирующими суждениями в «Критике чистого разума», когда проводит различие между «подведением под понятие» и «сведением к понятию». <sup>20</sup>

5. Наконец, наша чувственность, похоже, нуждается в воображении, не только чтобы помочь познанию, но и чтобы узнать тождественное в многообраз-

ном. По существу, это условие всякого знания: «синтез воображения до апперцепции составляет основание возможности всякого познания, в особенности опыта». <sup>21</sup> Как таковое, воображение «определяет чувственность *a priori*», то есть оно содержится во всех чувственных восприятиях. Без воображения не было бы ни объективности мира — его познаваемости, — ни возможности коммуникации — нашей речи о нем.

V. Схема представляет для нас существенный интерес, поскольку чувственность и рассудок сходятся, создавая ее посредством воображения. В «Критике чистого разума» воображение служит рассудку; в «Критике способности суждения» рассудок «служит способности воображения». <sup>22</sup>

В «Критике способности суждения» мы находим аналогию «схеме»: *пример*. <sup>23</sup> Кант отводит примерам ту же роль в суждении, которую созерцания, называемые схемами, выполняют для опыта и познания. Примеры участвуют как в рефлектирующих, так и в определяющих суждениях, то есть всюду, где мы имеем дело с частным. В «Критике чистого разума» — где мы читаем, что «способность суждения есть особый талант, который требует упражнения, но которому научиться нельзя», и что «отсутствие его нельзя восполнить никакой школой», <sup>24</sup> — они названы «подпорками [*Gängelband*] для способности суждения». <sup>25</sup> В «Критике способности суждения», то есть при рассмотрении рефлектирующих суждений, когда частное не подводится под понятие, пример выполняет ту же роль, что и схема, посредством которой стол узнается в качестве

стола. Пример ведет и направляет нас, так суждение приобретает «значимость образца».<sup>26</sup>

Пример — это частное, которое содержит в себе либо должно содержать понятие или общее правило. Как, например, мы можем вынести суждение и назвать поступок смелым? В этом случае, вынося суждение, говорят спонтанно, не делая вывода из общих правил: «Этот человек смелый». Будь мы греками, в «глубине нашей души» явился бы пример Ахилла. Вновь требуется способность воображения: нужно сделать Ахилла присутствующим вопреки его явному отсутствию. Когда мы говорим, что некто хороший человек, в глубине нашего сознания возникает пример Святого Франциска или Иисуса из Назарета. Суждение имеет значимость образца, если пример подобран удачно. Или возьмем другой случай: в контексте французской истории можно говорить о Наполеоне Бонапарте как о частном человеке; однако если я говорю о бонапартизме, я делаю Наполеона образцом. Значимость этого образца ограничена кругом тех, кто имеет специфический опыт Наполеона либо в качестве его современника, либо в качестве наследника частной исторической традиции. Большинство понятий в исторических и политических науках имеют такую ограниченную природу; они восходят к частному историческому случаю, который впоследствии можно сделать «образцовым» — чтобы увидеть в частном то, что имеет силу во многих случаях.

# ЧАСТЬ ВТОРАЯ КОММЕНТАРИЙ

## *Рональд Бейнер* **ХАННА АРЕНДТ О СУЖДЕНИИ**

### *1. СУЖДЕНИЕ: ВЫХОД ИЗ ТУПИКА*

«Суждение» вслед за «Мышлением» («Thinking») и «Волеием» («Willing») должно было стать третьей, заключительной частью последнего сочинения Ханны Арендт «Жизнь ума» («The Life of Mind»). Однако, как пишет редактор посмертного издания Мэри Маккарти (Mary McCarthy) в послесловии к двум опубликованным томам, внезапная кончина Арендт произошла меньше чем через неделю после того, как та завершила черновик «Волеия»: «После ее смерти в пишущей машинке был найден лист бумаги, на котором не было ничего, за исключением заглавия „Суждение” и двух эпиграфов. Должно быть, в какой-то момент между субботой, днем завершения „Волеия”, и четвергом, днем ее смерти, Арендт приступила к написанию финальной части». <sup>1</sup> Можно показать, что без учета «Суждения» наше представление о «Жизни ума» будет решительно неполным. Прежде всего у нас есть свидетельство Джесс Гленн Грея (J. Glenn Gray), друга Ханны Арендт: «она считала „Суждение” своим особенным

достижением и по-настоящему долгожданным выходом из тупика, в который ее, видимо, завели размышления о волеии. Подобно Канту, которому „Критика способности суждения” помогла преодолеть ряд антиномий из ранних Критик, она надеялась разрешить проблемы мышления и волеии, исследовав природу способности суждения». <sup>2</sup> Речь идет не просто о том, чтобы уже завершённые работы о двух умственных способностях дополнить еще-не-созданной третьей, но скорее о том, что эти две работы сами оставались незаконченными без обещанного синтеза в суждении. Майкл Деннени (Michael Dennehy), высказываясь о ранних лекциях Арендт о мышлении, волеии и суждении, которые он посещал в 1966 году, приходит к тому же выводу: «Лекции о мышлении (совести, сознании) поражали оригинальностью и вдохновляли; но лекции о воле были трудными и запутанными. Постепенно стало ясно, что в центре всего — суждение». По словам Деннени, странная ирония была в том, что «обсуждение этой способности на удивление постоянно откладывалось, и, в конце концов, на самой последней лекции она была вкратце рассмотрена». <sup>3</sup>

Действительно, в отсутствие «Суждения» мы вынуждены воспринимать «Жизнь ума» как сказку без финала. В конце тома, посвященного волеию, читатель как бы оказывается в подвешенном состоянии. Волеие, говорится там, заводит нас в теоретический тупик. Волеие, если оно имеет какой-то смысл, означает «бездну чистого произвола». Но устоявшаяся традиция западной философии отвернулась от этой бездны, попыталась отвязаться от нового, толкуя его

в терминах старого. Только в утопизме Маркса свобода в смысле подлинно нового не пропала. Арендт называет это разочаровывающим выводом и говорит, что «во всей истории политической мысли» ей известна «лишь одна достойная альтернатива»: это принцип «начинания» у Августина, то есть способность начала, укорененная в самом факте человеческого рождения. Но на последней странице «Воления» мы читаем, что даже теория Августина «недостаточно прозрачна»:

похоже, она говорит нам лишь то, что мы *приговорены* к свободе по праву рождения, при этом не важно, нравится ли нам свобода или пугает своим произволом, «приятна» ли она нам или мы хотим избежать громадной ответственности, избрав для себя какую-то форму фатализма. Выход из этого тупика, когда он возникает, может быть открыт или найден только с помощью другой умственной способности, не менее таинственной, чем способность начинания, — с помощью способности Суждения, анализ которой по крайней мере покажет нам, что участвует в наших удовольствиях и неудовольствиях.<sup>4</sup>

В итоге мы переходим к «Суждению», так и не отыскав решения для основных проблем, побудивших Арендт написать «Жизнь ума». В подобной ситуации попытка реконструкции ее теории суждения на основе лекционных записей и доступного для нас материала из наследия представляется поистине нашим долгом, отдав который, мы сможем выдвинуть предположение о том, как Арендт готовилась выйти из тупика, в котором она оказалась в конце опубликованного текста «Жизни ума».

Пытаться реконструировать то, что было бы в «Суждении», если бы Арендт успела при жизни закончить финальную часть своего главного труда, может показаться в высшей степени спекулятивным (если не сказать самонадеянным) замыслом. В конце концов нам известно, что к моменту смерти была написана лишь одна страница, «на которой не было ничего, за исключением заглавия „Суждение” и двух эпиграфов». Два эпиграфа, сколь бы интересными они ни были, вряд ли дают ясное представление о намерениях Арендт. Выразительность единственной страницы почти предостерегает против продолжения. Дело усложняется, если учесть, что, выбирая Канта в качестве проводника к способности суждения, Арендт объясняет нам, что обращается к набору идей, которые *Кант* при жизни не успел достаточно разработать.<sup>5</sup> По отношению к Арендт мы оказываемся в том же положении, в каком она сама была по отношению к Канту. Задача вдвойне сомнительная. Однако есть убедительные доводы, что представленные в настоящем томе кантовские лекции являются сравнительно надежным указателем на содержание планировавшегося сочинения. Прежде всего анализ суждения в этих лекциях полностью согласуется с пассажами о суждении в опубликованном сочинении — «Мышлении».<sup>6</sup> Фактически некоторые пассажи в этом сочинении более или менее дословно заимствуются из тогда еще не опубликованных Кантовских лекций, значит, Арендт была вполне удовлетворена сформулированным в них пониманием суждения. Еще важнее тот факт, что набросок теории суждения, предлагаемый в Послесловии к

«Мышлению», очень близок к действительному плану изложения в Кантовских лекциях (как показано ниже). Таким образом, есть основание полагать, что лекции по политической философии Канта служат удобной отправной точкой для реконструкции теории суждения Ханны Арендт.

Хотя наше начинание уже весьма рискованное, однако есть еще одна трудность, с которой нужно считаться. Анализируя наследие Арендт в целом, можно заметить, что она выдвигает не одну, а две теории суждения. В опубликованных сочинениях Арендт 1960-х годов везде встречаются разрозненные упоминания способности суждения. Однако начиная с 1970 года можно заметить небольшую, но важную переориентацию. Вплоть до работы 1971 года «Мышление и нравственные соображения» («Thinking and Moral Considerations»)<sup>7</sup> суждение рассматривается с точки зрения *vita activa*; но в текстах, следующих за этой работой, суждение рассматривается уже с точки зрения жизни ума. Акцент сдвигается от репрезентативной мысли и расширенного мышления участников политического процесса к зрительскому восприятию и ретроспективному суждению историков и рассказчиков. Слепой поэт, стоящий в стороне от действия и потому способный к незаинтересованной рефлексии, становится теперь символом способности суждения.<sup>8</sup> Объекты суждения, удаленные из восприятия первого уровня, репрезентируются в воображении при помощи умственного акта рефлексии второго уровня. Слепой поэт судит с дистанции, являющейся условием незаинтересованности. Гомер подготавливает путь



беспристрастному суждению древних историографов. Геродот, подобно Гомеру, приводит примеры людских свершений ради доставляющей удовольствие рефлексии.<sup>9</sup>

Согласно моей интерпретации сочинения Арендт на тему «суждение» делятся на две более или менее явные группы: ранние и поздние, практические и созерцательные. Я понимаю, что деление ее сочинений на «ранние» и «поздние» связано с определенными проблемами. Невозможно ожидать точного разделения на четкие периоды, а выделение какой-либо особой даты, знаменующей ясный разрыв между «ранним» и «поздним», очевидно, покажется произвольным; не стоит удивляться, что между двумя «этапами» есть концептуальные и хронологические связи. Смысл этого разделения, однако, в том, чтобы обратить внимание на тот факт, что, скажем, при рассмотрении «репрезентативного мышления» в «Истине и политике» еще нет интереса к суждению как отдельной умственной деятельности (а именно как одной из трех артикуляций жизни ума); здесь Арендт касается суждения только как особенности политической жизни. (Фактически Арендт лишь на достаточно позднем этапе своих размышлений пришла к тому, чтобы видеть в суждении автономную умственную деятельность, отличающуюся от мышления и воления.<sup>10</sup>) В своих, как я называю, «поздних» формулировках она больше не интересуется суждением как особенностью политической жизни. Вместо этого возникает концепция суждения как отдельной артикуляции единого целого, образующего жизнь ума. Чтобы оспорить вывод о том, что Арендт

предлагает две отдельные концепции суждения (одна из которых применима к миру практики, другая — к миру созерцания), нужно понять, почему в ее поздних сочинениях суждение как деятельность относится исключительно к жизни ума, не получая более нейтральный статус. Единственное объяснение, которое я могу предложить, состоит в том, что суждение стало для Арендт предметом интереса, весьма отличного от первоначального, касавшегося *vita activa*, политической жизни. Чем больше Арендт рассуждала о способности суждения, тем сильнее она склонялась к тому, чтобы рассматривать эту способность как привилегию обособленного наблюдателя (хотя и политически ангажированного), а не действующего лица (чья активность по необходимости не обособлена). Действие предполагает других; суждение выносят сами по себе (пусть даже при этом воображение представляет позиции отсутствующих людей). В суждении, как его понимает Арендт, человек взвешивает возможные суждения воображаемого Другого, а не действительные суждения реальных собеседников.

В ранних работах (например, «Свобода и политика», «Кризис в культуре», «Истина и политика»)<sup>11</sup> Арендт вводит понятие «суждение» для дополнительного обоснования своей концепции политического действия, как согласованного действия множества актеров в публичном пространстве. Люди могут действовать политически, потому что они способны войти в возможное положение других; они могут делить мир с другими благодаря суждению о том, что у них общего, объектами суждений участников политической жизни

являются слова и дела, озаряющие пространство явлений. Согласно поздней формулировке, возникающей в Кантовских лекциях, а также в работе «Мышление и нравственные соображения» и в книге «Мышление», суждение рассматривается с совершенно иной, намного более амбициозной точки зрения. Здесь суждение описывается как «раскрытие» или «разрешение» проблемы «тупика». Посмотрев последнюю главу «Воления», можно воссоздать природу этого тупика. Главное внимание в последней главе, названной «Бездна свободы и *novus ordo saeculorum*»,\* уделяется проблеме свободы и ее отношения к способности воления. Вывод состоит в том, что лишь с помощью анализа способности, соответствующей «нашим удовольствиям и неудовольствиям», мы можем найти способ охватить свободу и увидеть, насколько она приемлема для таких смертных существ, как мы.

Кантовские лекции составляют органическое целое. Наполняющие их темы взаимосвязаны: вопрос о том, что придает смысл или ценность человеческой жизни; оценка жизни с точки зрения удовольствия и неудовольствия; враждебность людей созерцания к миру людских занятий; недостижимость метафизических истин и необходимость критического мышления; защита общего чувства и общего понимания людей; достоинство человека; природа исторической рефлексии; столкновение Прогресса и автономии личности; отношение между всеобщим и частным; и, наконец, спасительные возможности человеческого суждения.

---

\* «Новый мировой порядок» (лат.). — Примеч. пер.

Несмотря на то что по статусу этот материал — всего лишь лекционные записи, эти темы, соединяясь, образуют весьма оригинальное размышление о том, дает ли человеческое бытие в мире повод для благодарности за дар бытия или, напротив, вызывает скорее безысходную меланхолию.

По словам Мэри Маккарти, Арендт рассчитывала, что «Суждение» будет намного короче книг «Мышление» и «Воление» и станет самой легкой частью работы, но «вероятно, суждение подготовило ей сюрпризы» и повело ее мысль в неожиданном направлении.<sup>12</sup> Это вполне допустимо. Тем не менее можно видеть единство и связность концепции суждения, вырастающей из анализа Арендт в работе «Мышление и нравственные соображения» (1971), в первом томе «Жизни ума» и в публикуемых здесь лекционных записях. Более того, взятые вместе, эти сочинения открывают такое понимание суждения, которое значительно отличается от того, что обнаруживается в сочинениях Арендт, предшествовавших работе «Мышление и нравственные соображения». Чтобы точно определить причину единства поздней теории и найти отличия от взглядов раннего этапа, необходимо проследить развитие мыслей Арендт о природе суждения. Поэтому нам следует воспроизвести основные вехи развития теории суждения в наследии Арендт, чтобы увидеть, как внимание к тому, что первоначально воспринималось в качестве важного, но долго не использовавшегося умения политического деятеля, перешло в нечто гораздо более амбициозное — нечто, обещающее оправдание мирским делам и спасение свободы человека.

## 2. ПОНИМАНИЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ СУЖДЕНИЕ

Впервые темы и интересы, которые в итоге сошлись у Арендт в размышлениях о суждении, возникают в ее работе «Понимание и политика», опубликованной в «Partisan Review» в 1953 году.<sup>13</sup> Понимание — это «бесконечная активность, с помощью которой мы приходим к согласию, примиряем себя с реальностью, то есть пытаемся освоиться в мире» (С. 377). Однако в эпоху тоталитаризма активность примирения с миром становится крайне проблематичной, особенно при воспоминании о событиях, с которыми мы не способны примириться: «Поскольку возникновение тоталитарных режимов центральное событие нашего мира, понять тоталитаризм значит не простить что-либо, но примирить себя с миром, в котором возможны такие вещи» (Там же).

«Результат понимания — смысл, который мы порожаем в процессе жизни, когда пытаемся примирить себя с тем, что делаем и испытываем» (С. 378). Но, столкнувшись с ужасами тоталитаризма, не имеющими аналога в истории, мы неожиданно открываем «тот факт, что наши средства для понимания потеряны. Наше требование смысла заявляет о себе, но не получает удовлетворения из-за нашей неспособности породить смысл» (С. 383). Понимание — это деятельность, которую нельзя игнорировать или завершить. Но, похоже, мы столкнулись с почти неразрешимой проблемой: мыслители и политологи, обязанные рассуждать об историческом факте тоталитаризма, имеют

дело с явлением, которое *сопротивляется* пониманию. Беспрецедентные злодеяния тоталитаризма «бесповоротно уничтожили наши категории политической мысли и нормы вынесения моральных суждений» (С. 379). Проблема понимания принимает размах, не встречавшийся прежде в историческом суждении.

Кризис в понимании означает кризис в суждении, поскольку понимание «так тесно связано и взаимозависимо с суждением, что и то, и другое следует описывать как подведение» некоторого частного под общее правило (С. 383). Трудность в том, что у нас больше нет надежных общих правил, необходимых для этой операции; мудрость, унаследованная из прошлого, отказывает, «когда мы добросовестно пытаемся применить ее к центральному политическому опыту нашего времени» (С. 379). Даже «нормальное» суждение здравого смысла оказывается бессильным: «мы живем в перевернутом мире, мире, где нам не найти дорогу, опираясь на правила того, что некогда считалось здоровым смыслом» (С. 383). Согласно Арендт, усиление бессмысленности в XX веке сопровождалось атрофией здравомыслия — способности, на которую мы обычно полагаемся, ориентируясь в мире.

Моральный и интеллектуальный кризис Запада, впрочем, не возник вместе с тоталитаризмом; он был глубоко укоренен в западной традиции. Дьявольская политика XX века лишь выставила этот скрытый кризис на всеобщее обозрение. Поэтому распространение тоталитаризма страшно тем, «что он *делает очевидным* крах наших категорий мысли и норм суждения» (С. 388; курсив. — Р. Б.). Арендт указывает, что еще в

XVIII веке Монтескье было очевидно, что лишь обычаи и нравы «препятствуют невероятному моральному и духовному падению западной культуры» (С. 384). Если политическая система «скреплялась лишь обычаями и традициями», неудивительно, что европейская цивилизация оказалась незащищенной перед стремительной трансформацией, произведенной промышленной революцией: «внутри политической сферы, основания которой пошатнулись, произошли громадные изменения, перекинувшиеся затем на общество, которое, даже оставаясь способным понимать и судить, уже не могло давать себе отчет в собственных категориях понимания и нормах суждения, когда те подверглись серьезному испытанию» (С. 385). К XIX веку «наша великая традиция» уже не справлялась с ответами на «„моральные” и политические вопросы своего времени... Пересохли источники, из которых такие ответы должны были появиться. Исчезла сама среда, благоприятная для возникновения понимания и суждения» (С. 385—386).

С точки зрения историка сюжет на этом закончен; однако с точки зрения участника у нас лишь одна возможность — взять новый старт. Арендт обращается к принципу начинания, открытому Августином, «всликим мыслителем, который жил в эпоху, в некоторых отношениях более сходную с нашей, чем любое другое время в документированной истории человечества, и создавал свои сочинения под сильнейшим влиянием катастрофы, заставляющей вспомнить финал, к которому пришли мы» (С. 390). Как Августин, мы живем и думаем в тени великой катастрофы и поэтому,

как он, должны обратить внимание на человеческую способность начинать новое; человек — существо, суть которого в начинании.

В свете этих размышлений наше усилие понять нечто, разрушившее наши категории мысли и наши стандарты суждения, видится менее пугающим. Даже если мы потеряли ориентиры, по которым нужно мерить, и правила, под которые следует подвести частное, существо, чья суть состоит в начинании, может иметь достаточно истока в самом себе для того, чтобы понять без заранее сложившихся категорий, и для того, чтобы судить без набора привычных правил, составляющих мораль. Если суть всякого, и в особенности политического, действия состоит в том, чтобы положить новое начало, тогда понимание становится обратной стороной действия, а именно той формой познания, посредством которой, в отличие от многих других, люди (причем, не те люди, что вовлечены в наблюдение за неким прогрессивным или предрешенным курсом истории) могут в конечном счете прийти к согласию с тем, что безвозвратно произошло, и примириться с тем, что неизбежно существует [С. 391].

Другими словами, как раз тогда, когда исчезают ориентиры для суждения, способность суждения вступает в свои права.

Арендт заканчивает эту работу соотношением понимания со способностью воображения, которое она отличает от простой фантазии:

Только воображение позволяет нам видеть вещи в свойственной им перспективе, отвести то, что слишком близко, на некоторое расстояние, чтобы мы могли видеть и понимать это без предвзятости и предубеждения, перебросить мост через пропасть отдаленности, так что мы можем



видеть и понимать то, что слишком далеко от нас, как если бы это было нашим собственным делом. Это «отдаление» некоторых вещей и перебрасывание мостов к другим — часть диалога понимания [С. 392].

Воображение создает близость, делающую возможным понимание, а также устанавливает дистанцию, необходимую для суждения.

Без этого рода воображения, которое по сути является пониманием, мы никогда не были бы способны ориентироваться в мире. Это единственный внутренний компас, которым мы обладаем... Если мы хотим быть дома на этой земле, даже ценой того, чтобы оказаться дома в этом столетии, мы должны пытаться принять участие в бесконечном диалоге с его сутью [Там же].

### *3. СУД НАД ЭЙХМАНОМ*

Согласно Ханне Арендт, «мысль возникает из событий живого опыта и должна оставаться связанной с ними как с единственными вехами, на которые она равняется».<sup>14</sup> Если так, то какой частный опыт привел к появлению ее теории суждения? Безусловно, ее работа о возникновении тоталитаризма сыграла важную роль: она предупредила Арендт о проблемах, стоящих перед суждением, и об опасностях, угрожающих этой способности из-за сдвигов в современном обществе. Однако есть основания думать, что иное, более специфическое, но очевидно значимое «событие живого опыта» форсировало ее теоретические исследования о природе суждения: речь идет о присутствии Арендт на

суде над Адольфом Эйхманом в 1961 г. в Иерусалиме. Ее отчет об этом суде, вышедший в 1963 г., сперва в журнале «New Yorker», а затем в виде книги, спровоцировал широкую дискуссию.<sup>15</sup> Мы знаем, что этот опыт стал для нее толчком для осмысления широкого круга вопросов: она сама сообщает, что ее размышления о статусе истины и о критической функции мышления были вызваны ее участием в дискуссии об Эйхмане.<sup>16</sup> Таким образом, не приходится сомневаться, что когда она серьезно задумалась о суждении, ее мысли занимала неизбежная необходимость вынести свое суждение в деле Адольфа Эйхмана, а также тот факт, что сам Эйхман полностью устранился от ответственного суждения, — то есть зло, порожденное его банальностью, «бросавшей вызов мысли».

Есть два главных источника для оценки влияния, которое оказал процесс Эйхмана на концепцию суждения Арендт: лекция «Личная ответственность при диктатуре», опубликованная в «The Listener» в 1964 году,<sup>17</sup> и «Послесловие», добавленное во втором (1965) издании книги «Эйхман в Иерусалиме». В центре этих двух текстов — вопрос о том, есть ли у нас право предполагать наличие «независимой человеческой способности, не опирающейся ни на закон, ни на общественное мнение, которая сызнова и самопроизвольно выносит суждение о любом действии и намерении, когда только предоставляется случай». Обладаем ли мы такой способностью, являемся ли мы, каждый из нас в отдельности, законодателями в каждом своем поступке?<sup>18</sup> Арендт говорит, что проблема «затрагивает главные моральные вопросы всех времен, а именно вопрос

о природе и функции человеческой способности суждения». <sup>19</sup> Во время суда над Эйхманом и на Нюрнбергском трибунале требовалось узнать,

способны ли люди отличать правое от неправого даже тогда, когда единственным ориентиром для них остается их собственное суждение, которое, сверх того, оказывается в полном противоречии с тем, что приходится принимать за единодушное мнение окружающих... Немногие, сохранившие способность отличать правое от неправого, руководствовались только своим суждением, причем делали это свободно, поскольку не было правил, которым следовало подчиняться, к которым можно было бы свести те частные случаи, с которыми приходилось сталкиваться. Каждый раз им приходилось выносить суждение, исходя из самого случая, ведь для того, что не имело прецедентов, не было правил. <sup>20</sup>

Здесь присутствует еще один, в некоторых отношениях не менее тревожный момент, поскольку он ставит под вопрос статус самой способности суждения. В книге «Эйхман в Иерусалиме» Арендт пыталась найти способ справедливого отношения к опыту холокоста, не объявляя военных преступников чудовищами, недостойными суждения, а их жертв — невинными людьми, свободными от обязательств и не подлежащими суждению. Она четко показывает, что суждение функционирует, только если подсудимые не звери и не ангелы, но люди. Однако многие читатели Арендт возражали (и достаточно громко), что если деятельность человеческого суждения состоит в этом, то от него лучше вообще отказаться. Арендт отмечает, что скандал, вызванный книгой об Эйхмане, демонстрирует, «как сильно тревожит вопрос о суждении лю-

дей нашего времени».<sup>21</sup> Вся эта тема была напрямую затронута в блестящей переписке на страницах журнала *Encounter* между Гершомом Шолемом и Арендт.<sup>22</sup> Окончательный ответ Арендт содержится в «Послеловии» ко второму изданию книги «Эйхман в Иерусалиме»: «Аргумент, будто мы смеем судить только там, где присутствуем и участвуем сами, представляется убедительным для всех и всегда, однако же очевидно, что *будь это так, ни восстановление справедливости, ни написание истории не были бы возможны*».<sup>23</sup> Бесспорное возражение. Второй аргумент, что судящий неизбежно вызывает упрек в излишней самоуверенности, при внимательном рассмотрении оказывается не сильнее предыдущего. Арендт отвечает на него так: «Приговоривший убийцу судья по дороге домой может воскликнуть: „Лишь милостью Божьей иду я этим путем”. Мысль о том, что в сходных обстоятельствах и ваш выбор мог оказаться неверным, способна пробудить снисхождение», но это никак не отменяет суждения. Ведь, как считает Арендт, прощение *следует* за суждением, а не замещает его: «Справедливость, а не милость, — дело суждения».<sup>24</sup>

Арендт констатирует, что общественное мнение повсюду охотно соглашается с тем, что «ни один человек не имеет права судить другого. Напротив, общественное мнение дозволяет нам судить и даже осуждать целые направления или группы людей — чем многочисленнее, тем лучше, — короче, нечто столь общее, что уже нельзя ни провести различий, ни назвать имена».<sup>25</sup> В результате мы сталкиваемся, к примеру, с популярностью теорий о коллективной ответ-

ственности или коллективной невинности целых народов. «Общее у всех этих клише, озвучивание которых лишено малейшего риска, то, что они делают излишним суждение». <sup>26</sup> Это сопровождается «повсеместным сопротивлением тому, чтобы выносить суждения на основании индивидуальной моральной ответственности». <sup>27</sup> Горькая ирония заключается в том, что именно атрофия способности суждения сделала возможными чудовищные преступления Эйхмана.

Дело Эйхмана привело Арендт к полному пониманию функции суждения, выполняющей понятным для человека способом ассимиляцию того, что упорнейшим образом противится подобной ассимиляции. Способность суждения вводит свои объекты в пределы осмысленного для людей. Наиболее выразительно это проявилось в полемике между Арендт и Гершомом Шолемом в вопросе об Эйхмане. Шолем пишет в письме к Арендт: «Среди них [еврейских руководителей] было много людей, ничуть не отличающихся от нас. Они были вынуждены принимать ужасные решения в обстоятельствах, которые мы не способны ни воспроизвести, ни реконструировать. Я не знаю, правы они были или нет. *Я даже не отваживаюсь на суждение об этом. Меня там не было*». Арендт отвечает: «[Поступки еврейских функционеров] составляют нашу часть так называемого „неуправляемого прошлого“, и даже если вы правы в том, что еще рано требовать „взвешенного суждения“ (в чем я сомневаюсь), я действительно думаю, что мы можем прийти к согласию с этим прошлым, только *если начнем выносить суждение и будем честными в этом*». <sup>28</sup> Так суждение помога-

ет нам придать смысл, сделать по-человечески осмысленными события, которые без этого не могли стать таковыми. Способность суждения состоит на службе у человеческого разума, выполняя ту же роль, что Арендт отводит рассказу о выдающихся событиях, — а обеспечение разумности и есть смысл политики.

В этом отношении книга Арендт «Эйхман в Иерусалиме» сравнима с другой работой, отличающейся сходной этической глубиной, — книгой Мориса Мерло-Понти «Гуманизм и террор». Эти книги посвящены двум радикальным (и наиболее тревожным) политическим опытам нашего столетия — нацизму и сталинизму соответственно. Общее у двух книг — попытка понимания, занимающая центральное место в исследовании. Когда понимание ставится на службу суждению, требуется свободная работа воображения, в частности требуется представить себе, как выглядят вещи с позиции, чуждой нам в реальности. Суждение может требовать от нас попытаться понять тех, чью точку зрения мы не только не разделяем, но находим в высшей степени отвратительной. Несогласие не освобождает от ответственности за понимание того, что мы отвергаем; напротив, оно, как ничто другое, усиливает эту ответственность. Мерло-Понти пишет: «истинная свобода принимает других такими, какие они есть, пытается понять даже те учения, которые ее отрицают, и *никогда не позволяет своему суждению опережать понимание*. Мы должны реализовать нашу свободу мысли в свободе понимания».<sup>29</sup> Для Мерло-Понти так же, как и для Арендт, суждение берет на себя трагическую обязанность понимания и прощ-

ния, которые образуют трагическое измерение способности суждения. Усилия Арендт, направленные на то, чтобы прийти к согласию с опытом холокоста, имеют тот же смысл. Судить о подлинной ситуации человека — значит быть причастным к трагедии, которая вполне возможна в условиях, когда задействована и доведена до крайности человеческая ответственность. Это помогает объяснить, почему Арендт связывает способность суждения с чувством достоинства.

Дело Эйхмана в двух отношениях значимо для темы «суждение»: во-первых, это неспособность самого Эйхмана думать и судить — то есть отличать правое от неправого, прекрасное от уродливого — в критической ситуации, в которую он был вовлечен; во-вторых, это проблема ретроспективного понимания, то есть вынесение суждения о смысле феномена Эйхмана с некоторой привилегированной точки зрения, удаленной от соответствующих событий во времени и пространстве. Арендт интересуют оба плана этой двойной значимости: первый план, где судящий субъект — сам Эйхман, и второй, где вынесение суждения становится делом Арендт и всех американских евреев. В первом случае урок состоит в том, что неспособность думать оборачивается фатальными последствиями для способности суждения. Во втором случае — что от ответственности за вынесение суждения нельзя уклониться, даже когда в дело вторгаются долг и обязательства семейного или национального характера. Деятельности суждения не должны препятствовать ни любовь, ни лояльность, трактуемые как фундаментальные отношения. Суждение должно быть сво-

бодным, а условие его автономности — в способности думать.

Второй план дела Эйхмана — ретроспективное вынесение суждения со стороны американского еврейского сообщества через два десятилетия после событий первого плана, — как мы видели, бросает вызов статусу самой способности суждения. Вопрос в том, не следует ли вообще отказаться от суждения из-за опасений или страха совершить предательство. Ответ Арендт бескомпромиссный и безусловный. В отсутствие суждений, делающих наш мир понятным, пространство явлений просто исчезает. Следовательно, право на суждение — абсолютное и неотъемлемое, ведь только непрерывно вынося суждения, мы способны делать мир осмысленным для себя. Когда любовь или неуверенность лишают нас способности суждения, мы больше не можем ориентироваться в мире.

#### *4. ВКУС И КУЛЬТУРА*

Впервые мысль о том, что «Критика способности суждения» Канта содержит зачатки политической философии, отличающейся или даже противоположной той, что ассоциируется с «Критикой практического разума», встречается в статье Арендт «Свобода и политика». Арендт пишет, что Кант

развивает две, весьма отличающиеся между собой политические философии — одна из них, общепризнанная, содержится в «Критике практического разума», а вторая — в «Критике способности суждения». В исследованиях по



Канту редко упоминается то обстоятельство, что первая часть последней работы на самом деле политическая философия; с другой стороны, по всем политическим сочинениям Канта, мне кажется, видно, что для него самого тема «суждение» имеет бóльшую значимость, чем «практический разум». В «Критике способности суждения» свобода изображена предикатом способности воображения, а не воли, но способность воображения тесно связана с широким способом мышления, являющимся политическим *par excellence*, поскольку он позволяет нам «становиться на точку зрения других людей».<sup>30</sup>

Теория суждения, намечаемая Арендт в последующих публикациях, состоит, по существу, в попытке вывести и развить эту «другую» (доселе неизвестную или неоцененную) политическую философию.

Среди опубликованных при жизни Арендт сочинений наиболее полный разбор способности суждения содержится в ее работе «Кризис в культуре: его социальное и политическое значение», включенной в книгу «Между прошлым и будущим».<sup>31</sup> В основе анализа Арендт в статье «Кризис в культуре» троичное различие между вещами (предметами культуры), ценностями (рыночной стоимостью) и потребительскими товарами. Достоинство предметов культуры по праву коренится в их бытии в качестве «вещей», то есть «постоянной принадлежности мира», а их «величие измеряется способностью противостоять жизненному процессу» (С. 205—206). Культурное филистерство «хорошего общества» XVIII и XIX веков низвело предметы культуры до уровня «ценностей», поскольку образованная европейская буржуазия использовала их в качестве меновой платы за социальный прогресс. Воз-

никшее впоследствии массовое общество создало новую ситуацию: культура в качестве ценности для обмена уступила место интересу совершенно иного рода — развлечению. (Массовый человек определяется «своей потребительской мощью наряду с полнейшей неспособностью к суждению или даже различению», а также «фатальной отчужденностью от мира» (С. 199).) Развлечение — «продукт потребления» в строгом смысле, составная часть человеческого «обмена веществ с природой»; развлечение «потребляется», поскольку обслуживает потребность, для удовлетворения которой оно предназначено, как и все прочее производимое-и-потребляемое в работающем обществе (различение между ценностями обмена и продуктами потребления очевидно соответствует различению между *work* (создание/изготовление) и *labor* (работа/труд), проводимому Арендт в книге «*Vita activa*»). Консюмеризм работающего общества, полагает Арендт, в некотором смысле представляет собой меньшую угрозу культуре, чем филистерство «приличного общества», потому что озабоченность развлечением не имеет никакого отношения к культуре и, следовательно, не посягает на нее, как филистерство. С другой стороны, в силу глобальной функционализации культура в конечном счете также абсорбируется тягой потребительского общества к развлечениям:

Культура относится к объектам и является феноменом мира; развлечение относится к людям и является феноменом жизни. Объект принадлежит культуре, поскольку он может длиться; его длительность полностью противоположна функциональности, которая устраняет объекты из

феноменального мира по мере их использования и исчерпания. Величайший пользователь и потребитель объектов — это сама жизнь, жизнь индивида и общества в целом. Жизнь безразлична к вешности объекта; она настаивает на функциональности каждой вещи, призванной удовлетворять какие-нибудь потребности. Культура оказывается под угрозой, когда все созданные в настоящем и прошлом объекты и вещи мира воспринимаются просто как функции жизнедеятельности общества, существующие словно лишь для того, чтобы удовлетворять некоторую потребность [С. 208].

[П]отребительское общество совершенно не знает, как заботиться о мире и о вещах, принадлежащих исключительно феноменальному пространству мира, поскольку главный интерес этого общества к любому объекту, интерес потребительский, обращает в прах все, к чему прикасается [С. 211].

Это говорит нам о том, что сферы как культуры, так и политики предполагают внимание к миру, что в заботе об общественном мире они соприкасаются. Политика и культура не обязательно являются разделенными сферами человеческой предприимчивости: обе заняты тем, как выглядит этот мир, каким он кажется тем, кто причастен к нему, обе вносят свой вклад в качество окружающей нас среды обитания в мире, в которой проходит наше смертное существование.

Яркой иллюстрацией этому служит выразительный пассаж из приводимой Фукидидом надгробной речи Перикла, который Арендт переводит так: «Мы любим красоту в пределах политического суждения и философствуем без порочной варварской изнеженности»\* (С. 214). «Любовь к красоте» можно поместить в пределы «политического суждения» только потому, что и

---

\* Фукидид. История. II. 40. — Примеч. пер.

то, и другое требует общественного проявления, предполагает общий мир. «Общий элемент, связывающий искусство и политику, в том, что они оба — явления общественного мира»:

[К]ультура — признак того, что общественная сфера, благодаря людям дела обретшая политическую прочность, предоставляет свое выставочное пространство тем вещам, суть которых состоит в том, чтобы выглядеть и быть прекрасными. Иными словами, культура — признак того, что искусство и политика, несмотря на их конфликты и напряжение, взаимосвязаны и даже взаимозависимы. В отличие от политических событий и деятельностей, которые, взятые сами по себе, возникают и исчезают, не оставляя следа в мире, красота — подлинная манифестация непреходящего. Мимолетное величие слов и дел сохраняется в мире, лишь если они озарены красотой. Без красоты, то есть без лучей славы, через которую в мире людей открывает себя возможность бессмертия, человеческая жизнь была бы тщетной, а от величия не осталось бы следа [С. 218].

Вкус — эта дискриминирующая, различающая, судящая деятельность любви к прекрасному, — есть *cultura animi*, достояние «ума, так обученного и воспитанного, что ему можно доверить уход и заботу о мире явлений, чьим критерием является красота» (С. 219).

Свой анализ суждения Арендт вводит в связи со «зрителем», постигающим культурные и политические явления. Она поясняет, что нужно обратиться к кантовской «Критике способности суждения», поскольку в первой части этого сочинения, «Критике эстетического суждения», излагается «аналитика прекрасного в первую очередь с позиции судящего зрителя» (С. 219—220). Эта связь с судящим зрителем — разви-

тие даваемого Арендт определения политики в терминах искусности или исполнения. Работа актера, как и всякого исполнителя, требует суждения зрителя. В начале своего анализа зрительского наблюдения Арендт привлекает внимание к множественности как условию суждения, противоположному мысли, являющейся делом одиночки. Арендт ссылается на кантовское понятие «расширенного мышления», которое она также называет «репрезентативным мышлением» — «мышлением с позиции всех других» (С. 241). Это требует «потенциального согласия с другими», что приводит в итоге к некоторому соглашению.

Другой аспект суждения — то, что в отличие от логического вывода оно не принуждает к универсальной значимости. Скорее оно обращено к другим «присутствующим» судящим людям, участникам той общественной сферы, где появляются объекты суждения. Арендт ссылается на аристотелевское различие *phronēsis* и *sophia*: если «мудрость», *sophia*, стремится возвыситься над общим чувством, то «благоразумие», *phronēsis*, укоренено в общем чувстве, которое «открывает нам существо мира как общего»; она «позволяет человеку ориентироваться в общественной сфере, в общем мире». Следует заметить, что защита общего чувства — постоянная тема в сочинениях Арендт. Обладание общим чувством означает не субъективное, но «объективное» (наполненное объектами) пользование миром вместе с другими людьми. «Суждение, возможно, самая важная деятельность, где происходит это пользование-миром-вместе-с-другими» (С. 221).

Арендт воздает должное Канту, устранившему предубеждение, будто суждения вкуса, занятые чисто эстетическими вопросами, лежат за пределами сферы политики (а также за пределами сферы разума). Она утверждает, что предположение о якобы субъективной произвольности вкуса задело не эстетическое, но политическое чутье Канта. Именно потому, что ему было известно об общественном статусе прекрасного и общественной значимости прекрасных вещей, Кант, по мнению Арендт, настаивал на том, что суждения вкуса открыты для дискуссии и подлежат обсуждению.

Эстетическим суждениям не меньше, чем политическим, сопутствует некоторое решение, и пусть оно всегда детерминировано определенной субъективностью, самим фактом того, что каждый человек занимает особое место, откуда он смотрит на мир и судит его, это решение исходит из того факта, что сам мир есть объективная данность, нечто общее для всех, кто в нем живет. Деятельность вкуса решает, как этот мир, независимо от его полезности и наших жизненных интересов в нем, должен выглядеть и звучать, что люди будут видеть и слышать в нем. Вкус судит мир в его явленности и мирности; его интерес к миру абсолютно «незаинтересованный», а это значит, что ни жизненные интересы человека, ни личные моральные интересы при этом не учитываются. Для суждений вкуса первичная вещь — это мир, а не человек: не жизнь человека, не он сам [С. 222].

Арендт возвращается к контрасту между суждением и философским аргументом, ориентированным на истину. Демонстрируемая истина стремится *вынудить* согласие посредством доказательства. Суждения вкуса, напротив, подобно политическим мнениям, опираются на убедительность; они характеризуются «на-

деждой на *достижение* в итоге согласия со всеми остальными».

Культура и политика ... едины в том, что ставкой является не знание или истина, но суждение и решение — рассудительный обмен мнениями о сфере общественной жизни и общем мире и решение о том, какой способ действия в них приемлем, как они должны выглядеть в будущем, какие вещи должны появляться в них [С. 223].

Рассуждение о вкусе в работе «Кризис в культуре» Арендт завершает доводами в поддержку гуманизма и ссылается, в частности, на Цицерона. Вкус, указывает она, «решает не только, как выглядит мир, но и кто в нем сопричастен друг другу». Он определяет принцип сопричастности, указывает то сообщество, которого люди придерживаются, и, в этом смысле, как и сама политика, оказывается делом само-раскрытия.<sup>32</sup> Поэтому «вкус — политическая способность, по-настоящему гуманизирующая прекрасное и создающая культуру» (С. 224). Цицерон, в интерпретации Арендт, говорит, что «для подлинного гуманиста ни доказательства ученого, ни истина философа, ни красота художественного произведения не абсолютны; не будучи специалистом, гуманист прибегает к способности суждения и вкуса, свободной от принуждения, накладываемого на нас отдельными специальностями» (С. 225). Специализации и филистерству Арендт противопоставляет гуманизм, «знающий, как заботиться о вещах мира, сохранять их и удивляться им» (Там же). Из этих размышлений о вкусе она заключает, что культурный человек должен «знать, как выбирать себе сообщество людей, вещей, мыслей как в настоящем, так и в прошлом» (С. 226).<sup>33</sup>

## 5. РЕПРЕЗЕНТАТИВНОЕ МЫШЛЕНИЕ

Наиважнейший контраст между убедительностью суждения и диктатом истины Арендт развивает в работе «Истина и политика». <sup>34</sup> Здесь он помещается в контекст традиционного конфликта между философским образом жизни и жизнью гражданина. Философы противопоставляли истине «простые мнения, отождествляемые с иллюзией, и такое нивелирование мнения придало этому конфликту политическую остроту; ведь мнение, а не истина относится к необходимым условиям всякой власти». Антагонизм между истиной и мнением таков, что

любая попытка провозглашения в сфере человеческих дел чего-либо, претендующего на абсолютную истину, значимость которой не нуждается в поддержке со стороны мнения, бьет по основаниям всякой политики и всякого правления [С. 233].

В попытке оспорить клевету, возводимую на мнение философами со времен Платона, и подразумеваемое этим обесценивание жизни гражданина Арендт ссылается на Мэдисона, Лессинга и Канта. Мнение получает свое собственное отчетливое достоинство в силу человеческой множественности, вследствие потребности гражданина обращаться к своим согражданам, поскольку «дискуссия составляет самую суть политической жизни». Проблема, как ее видит Арендт, состоит в том, что всякая истина безапелляционно требует признания себя и тем самым прекращает дискуссию: «Способы мышления и коммуникации, имеющие



дело с истиной, с политической точки зрения непременно воспринимаются как стремление к господству; они не учитывают мнения других людей, однако их учет есть признак всякого действительно политического мышления» (С. 241).

Именно здесь Арендт представляет свое понимание репрезентативного характера политической мысли:

Я формирую свое мнение, когда рассматриваю данную проблему с разных точек зрения, когда делаю присутствующими для своего ума позиции отсутствующих людей; иными словами, когда я их репрезентирую. Процесс репрезентации состоит не в слепом принятии реальных взглядов людей, занимающих иную позицию и потому воспринимающих мир из другой перспективы; вопрос не в вживании в образ, когда пытаются быть или чувствовать как другой, не в подсчете голосов и присоединении к большинству, но в том, чтобы быть и мыслить в своей собственной идентичности с позиции, которую на деле не занимают. Чем больше позиций других людей присутствуют в моем уме при обдумывании данной проблемы, чем лучше я могу вообразить, что можно чувствовать и думать, будь я на их месте, тем сильнее моя способность репрезентативного мышления и тем более действенными окажутся мои итоговые выводы, мое мнение [Там же].

Эта способность, по Арендт, есть кантовское «широкое мышление», составляющее основу человеческой способности суждения (пусть даже Кант, открыв эту способность для беспристрастного суждения, «не осознал политических и моральных следствий своего открытия» [Там же]). Мы пытаемся *вообразить*, что будет, если мысленно занять иную позицию, и «единственное условие для такого применения воображе-

ния — незаинтересованность, освобождение от своих собственных частных интересов» (С. 242). Процесс формирования мнения, определяемый теми, с чьей позиции мы мыслим и применяем свой ум, таков, что «частный вопрос выводится в открытое пространство, где он виден со всех сторон, в любой возможной перспективе, постепенно наполняясь ярким светом человеческого понимания и делаясь прозрачным» (Там же).

В неопубликованной лекции о суждении Арендт иллюстрирует эту концепцию репрезентативного мышления:

Предположим, я смотрю на трущобы и при взгляде на данное конкретное здание осознаю косвенно выражаемую им общую идею, — идею бедности и несчастья. Я прихожу к этой идее, представляя себе свои ощущения в том случае, если бы мне пришлось здесь жить, то есть я пытаюсь думать с позиции жителя трущоб. Суждение, которое у меня возникает, не обязательно то же самое, что и у этих людей, вероятно, смирившихся от времени и безнадежности с невыносимостью своего положения, однако для моего последующего суждения в этом вопросе оно станет выдающимся примером, к которому я апеллирую... Кроме того, когда при вынесении суждения я принимаю в расчет других, это не значит, что я приспособливаю свое суждение к суждениям других, — нет, я по-прежнему говорю за себя и не подсчитываю голоса, чтобы выяснить, что для меня окажется правильным мнением. Однако мое суждение больше не субъективно.<sup>35</sup>

«Важно то, — говорит Арендт, — что мое суждение о частном случае определяется не просто моим восприятием, но и тем, как я представляю себе нечто, мной не воспринимаемое».<sup>36</sup>

Ясно, что суждение и мнение как главные способности политического разума неразрывно связаны между собой. Намерение Арендт достаточно очевидно: показать значимость способности суждения — значит избавить мнение от дурной славы, которой оно пользуется со времен Платона. Поэтому обе способности, суждения и мнения, восстанавливаются в правах синхронно. Очень хорошо это показано в пассаже из работы «О революции», где о суждении и мнении говорится одновременно: «мнение и суждение, ... эти две политически самые важные, рациональные способности подверглись почти полному пренебрежению в традиционной политической и философской мысли».<sup>37</sup> Она отмечает, что отцы американской революции прекрасно осознавали важность этих двух способностей, пусть даже они «не пытались осознанно подтвердить статус и достоинство мнения в иерархии рациональных человеческих способностей. То же относится и к суждению, ведь нам следовало бы обратиться скорее к кантовской философии, чем к людям революции, если бы мы захотели познакомиться с существенными качествами суждения и его удивительно важной роли в делах людей».<sup>38</sup> Отцы-основатели не могли настолько выйти за «узкие и привязанные к традиции рамки своих общих понятий», чтобы предложить новое понимание этих двух рациональных способностей политического бытия. Иными словами, требуемое подтверждение в правах по-прежнему необходимо, и Арендт, в качестве интерпретатора Канта, берет на себя задачу формулировки соответствующей концепции.

Теперь становится понятным реальный смысл противопоставления у Арендт философской истины и суждения гражданина. Цель — укрепление «статуса и достоинства» мнения. Именно суждение обеспечивает мнение собственным достоинством, придает ему меру респектабельности при сравнении с истиной. Благодаря суждению мнение избавляется от клейма позора, которым его по традиции награждали философы. В силу того что мы, как существа множественные, способны практиковать «репрезентативное мышление», мнение уже нельзя столь бесцеремонно отвергать, как позволяет себе традиционная философия. А поскольку мнение — опора политики, то преобразованный статус мнения служит одновременному повышению статуса политического.

До сих пор теоретические размышления Арендт о природе суждения развивались по гладкой эволюционной линии. Однако, если мы обратимся к работам 1970-х годов, в ее размышлениях о суждении обнаружится отчетливый сдвиг акцентов. Арендт больше не уделяет особого внимания репрезентативному мышлению политических деятелей. Суждение теперь соотносится с мышлением, которое «не имеет политического значения вне чрезвычайных обстоятельств».<sup>39</sup> Суждение изымается из контекста размышлений политиков, принимающих решение о ходе будущей акции (впоследствии Арендт отождествляет такую деятельность с проектами воли), и определяется как рефлексия о прошлом, об уже данном; наряду с мышлением «такие рефлексии будут неизбежно возникать в чрезвычайных политических ситуациях».<sup>40</sup>

## 6. ВЕЯНИЕ МЫСЛИ: СУЖДЕНИЕ В ЧРЕЗВЫЧАЙНЫХ СИТУАЦИЯХ

Поздние темы, впоследствии трактуемые Арендт в «Жизни ума», впервые появляются в печатном виде в статье «Мышление и нравственные соображения: лекция», опубликованной в 1971 году.<sup>41</sup> К роли способности суждения Арендт обращается в конце данной работы. Она пишет, что во время исторических кризисов «мышление перестает быть маргинальным делом в вопросах политики», поскольку люди, обладающие способностью критического мышления, не увлекаются событиями так же бездумно, как все остальные:

их неучастие вызывает подозрение и потому становится своего рода действием. Очищающий элемент в мышлении, сократовская майевтика, выводящая на свет последствия непроверенных мнений и тем самым разрушающая их, — ценности, доктрины, теории и даже убеждения, — приобретает в результате политическое значение. Это разрушение освобождает другую человеческую способность, способность суждения, которую с определенными основаниями можно назвать самой политической из умственных способностей человека. Эта способность состоит в суждении о частном, без подведения его под общие правила, превращаемые в процессе преподавания и обучения в привычку, которую можно заменить другими привычками и правилами.

Способность суждения о частном (как ее открыл Кант), то есть способность сказать: «это неправильно», «это прекрасно» и т. д., отличается от способности мышления. Мышление имеет дело с невидимым, с репрезентациями отсутствующих вещей; суждение всегда занято частным, подручными вещами. Но эти две способности взаимно соотносятся примерно так же, как сознание и совесть. Если

мышление, этот двуединый внутренний диалог, актуализируя различие внутри нашей данной в сознании идентичности, приводит к появлению побочного продукта сознания — совести, то суждение, будучи побочным продуктом освобождающего действия мышления, делает мышление реальным, проливает его свет на мир явлений, где человек никогда не в одиночестве и всегда слишком занят, чтобы прибегать к мышлению. Манифестация этого веяния мысли не есть знание; это умение отличать правильное от неправильного, а прекрасное от уродливого. Но именно оно способно на деле предотвратить катастрофу, по крайней мере для меня, в редкие решительные мгновения.<sup>42</sup>

По Арендт, политика определяется феноменальностью, как самораскрытие в пространстве явлений. Политические вещи, согласно Арендт, феноменально явлены: «великие вещи самоочевидны, излучают свет», поэт или историк всего лишь *сохраняет* сияние, и без того всем видимое. У греков «великие дела и великие слова в своем величии были столь же реальны, как камень или дом, они были на виду и на слуху для всех присутствовавших. Великое было легко распознать».<sup>43</sup> Вновь именно это связывает искусство и политику: «и то и другое — феномены общественного мира».<sup>44</sup> Феноменальность политики тем самым аналогична феноменальности искусства:

чтобы узнать о явлениях, мы должны сначала быть открыты для установления определенной дистанции между нами и объектом, и чем важнее чистое явление вещи, тем большая дистанция требуется для ее правильной оценки. Эта дистанция не образуется, пока мы не способны забыть себя, свои жизненные заботы, интересы и потребности, пока нам не удастся схватить то, чем мы восхищаемся, но позволить ему быть таким, какое оно есть в своей явленности.<sup>45</sup>

Этот момент прекрасно выражен Эрнстом Фолратом (Ernst Vollrath) в превосходной статье, посвященной «методу политического мышления» Ханны Арендт. Фолрат пишет, что беспристрастность (в отличие от объективности)

сущностно предполагает «высказывание того, что есть», ... распознавание феноменов в их фактичности и определение этой фактичности в феноменальном смысле, а не конструирование ее на эпистемологическом основании... Политическое мышление, согласно Ханне Арендт, рассматривает проблемы политической сферы не как «объекты», но как феномены и явления. Они — то, что кажется, что явлено глазам и чувствам... Политические события суть феномены в специальном смысле; можно сказать, что они феномены *per se*... Пространство, в котором политические феномены имеют место, создано самими феноменами.<sup>46</sup>

Суждение дифференцирует самораскрывающиеся феномены и схватывает феноменальную явленность в ее полноте. Соответственно способность суждения, различающего качества частного без предварительного подведения частного под всеобщее, тесно связана с сущностью политики как раскрытия. Суждение, если угодно, подтверждает бытие того, что раскрыто. Поэтому весьма показательно, что человеческое суждение всегда совершается в мире явлений.

Объекты нашего суждения — это частные явления, открывающие себя нашей компетенции. Естественно, мы постигаем частные явления, лишь поскольку систематизируем их с помощью всеобщего. Чистое (внесистемное) частное не может быть объектом суждения. Но когда универсалии, под которые подводятся рассмат-

риваемые частные явления, становятся устойчивыми привычками мысли, костными правилами и нормами, «конвенциональными, стандартизированными кодами речи и поведения»,<sup>47</sup> возникает опасность, что мы не сможем до конца открыться феноменальному богатству явленного, предлагающего себя нашему суждению. Именно в этот момент способность суждения подвергается жесточайшей проверке, а точность или ошибочность наших суждений приобретает реальные практические последствия. Так, людям, привыкшим к повседневной жестокости и гнету традиционных тираний, деспотизма и диктатуры, было сложно распознать в тоталитаризме XX столетия нечто абсолютно новое и беспрецедентное.<sup>48</sup> Необходима особая способность суждения, чтобы различить между привычным для нас и действительно новым и иным. У людей, обладающих вкусом, отличающих прекрасные вещи от уродливых, хорошие от плохих, вероятно, меньше шансов потерять ориентиры во время политического кризиса.

Согласно Арендт, мысль — критическое движение мышления — ослабляет хватку всеобщего (например, расшатывая моральные традиции, окостеневшие до жестких общих заповедей), тем самым освобождая способность суждения для оперирования в открытом пространстве моральной или эстетической дифференциации и различения. Лучше всего суждение функционирует, когда это пространство уже очищено для него критическим мышлением. В этом случае всеобщее не доминирует над частным; и последнее может быть постигнуто так, как оно действительно себя раскрывает. Тем самым мышление приобретает политическое зна-



чение в силу его отношений со способностью суждения. Ослабляя власть всеобщего над частным, мышление высвобождает политический потенциал способности суждения — потенциал, содержащийся в ее умении воспринимать вещи такими, какие они есть, то есть так, как они феноменально явлены.<sup>49</sup>

В лекционном курсе «Основные положения морали» (Чикаго, 1966), как и в более раннем курсе «Некоторые вопросы моральной философии» (Новая школа социальных исследований, 1965), Арендт демонстрирует, как под влиянием европейской политики европейская мораль стала столь уязвимой, что прежние нравственные основы европейской цивилизации («лучше терпеть несправедливость, чем ее совершать», «поступай с другими так, как ты хочешь, чтобы они поступали с тобой», и т. д.) нивелировались до уровня условностей (легко изменяемых, как правила поведения за столом).<sup>50</sup> В этом контексте Арендт обращается к Канту ради такого понимания нравственной жизни, которое признает неочевидность положений морали, однако не требует отказа от нравственного суждения. Кантовский анализ вкуса включает концепции коммуникации, интересубъективного согласия и совместного суждения, которые нужны Арендт для восстановления нравственных горизонтов. Если нельзя рассчитывать на презумпцию нравственной объективности, то можно хотя бы надеяться найти выход из чистой субъективности, обратившись к понятию морального вкуса, служащего мостом между судящими субъектами, объединенными на основе общих или согласованных суждений. Одновременно Арендт искала такой взгляд на

зло, который помог бы прийти к пониманию политических злодеяний XX века. Здесь центральное место вновь отводится анализу суждения, поскольку исток величайших бедствий в сфере политики — зло тоталитаризма, типичным представителем которого был Эйхман, — Арендт усматривает «в отказе от суждения: отсутствие воображения, неспособность представлять себе присутствующими и принимать во внимание других, которых ты должен репрезентировать».<sup>51</sup>

Зло, содержащееся в отказе от суждения, становится предметом рассмотрения в конце последней лекции курса «Основные положения морали»:

В конечном счете ... наши решения о правильном и неправильном обуславливаются нашим выбором сообщества людей, с которыми мы хотим прожить жизнь. А это сообщество [в свою очередь] выбирается с помощью мышления на примерах, на примерах людей умерших и живых и на примерах событий прошлого и настоящего. Если кто-нибудь вдруг заявил бы нам, что выбирает сообщество Синей бороды и таков его пример, то единственное, что можно сделать, — держаться от него подальше. Однако, боюсь, много больше вероятность того, что кто-нибудь заявит, будто ему все равно и любое сообщество для него подходит. С моральной и даже политической точки зрения, это безразличие, будучи обыденным делом, представляет величайшее зло. И чуть меньшей, но чреватой тем же опасностью является другой частый современный феномен — распространенная тенденция полного отказа от суждения. Из нежелания или неспособности выбрать свой пример и свое сообщество, из нежелания или неспособности соотноситься с другими посредством суждения возникают реальные *skandala*, реальные камни преткновения, о которые разбиваются человеческие усилия,

потому что в их основе нечеловеческие и не понятные людям мотивы. В этом ужас и одновременно банальность зла.<sup>52</sup>

Настоящая угроза для современных обществ состоит в том, что бюрократические, технократические и деполитизированные структуры поощряют безразличие и делают людей все менее разборчивыми, менее готовыми к критическому мышлению и менее склонными к принятию ответственности.<sup>53</sup>

Теория суждения у Арендт таким образом встраивается в общий анализ актуальной исторической ситуации, которая интерпретируется как один из общих кризисов западноевропейской морали и политики; традиционные принципы суждения потеряли авторитет,<sup>54</sup> абсолютные ценности перестали обязывать, нормы политического и нравственного воспитания стали весьма уязвимы. В этой ситуации лучшее, на что можно надеяться, — это «согласие в суждениях» внутри идеального сообщества судящих людей. Главная опасность — отказ от суждения, банальность зла, опасность, что «в решительную минуту» человек охотнее уступит натиску зла, чем прибегнет к независимому суждению. Но пока мы различаем в вещах хорошее и прекрасное, пока мы «выбираем свое сообщество» в вопросах вкуса и политики, то есть пока мы не желаем отказаться от способности суждения — не все потеряно.

Эти темы весьма показательны были затронуты в споре Ханны Арендт и Ханса Йонаса на конференции «The Work of Hannah Arendt» («Творчество Ханны Арендт»), проводившейся в Йоркском университете в ноябре 1972 года; расшифровка этой дискуссии была

недавно опубликована в книге под редакцией Мелвина Хилла (Melvyn Hill): «Х. Арендт: восстановление публичного пространства». <sup>55</sup>

Йонас: Бесспорно, что у основания всего нашего бытия и нашего действия находится желание делить мир с другими людьми, однако мы желаем делить определенный мир с определенными людьми. И если задача политики в том, чтобы сделать мир достойным домом для человека, то возникает вопрос: «Что такое достойный дом для человека?»

Ответ возможен, только если у нас сформирована идея, что такое человек или каким он должен быть. Но это вновь неопределимо, разве только произвольным образом, если нельзя апеллировать к знанию некоторой истины о человеке, удостоверяющей суждение такого рода, а также производное от него суждение политического вкуса, возникающее в конкретных ситуациях, — особенно в вопросе о том, каким будет будущее, — причем нам все время приходится сталкиваться с технологическими инициативами, которые влияют на общее распределение вещей.

Далее, Кант не просто апеллировал к суждению. Он также апеллировал и к понятию блага. Есть такая идея, как высшее благо, как бы мы его ни определяли. Возможно, оно ускользает от определений. Оно не может быть совершенно пустым понятием, и оно связано с нашим пониманием того, что такое человек. Иными словами, в какой-то момент нам придется призвать на помощь то, с чем было навсегда покончено и что было единодушно объявлено мертвым, а именно метафизику, чтобы получить финальные ориентиры.

Наши способности принятия решения простираются намного дальше управления текущей ситуацией и ближайшим будущим. Наши способности поступков и действий ныне распространяются на такие вопросы, что, по сути, требуется суждение или прозрение, или вера — оставляю это открытым — в какие-то последние истины. В традици-

онной политике, как ее понимали до XX века, можно обходиться и предпоследними. Не то чтобы состояние всеобщего благополучия следовало устанавливать посредством абсолютных ценностей и стандартов. Но когда это имеет значение, как в условиях современной техники, когда мы волей-неволей встали на путь, оказывающий воздействие на глобальное положение дел на земле и на все будущее положение человека, я не думаю, что мы можем просто умыть руки и сказать, что западная метафизика завела нас в тупик, мы объявляем ее банкротом и отныне апеллируем к общим суждениям, при этом, ради Бога, мы не называем общими суждения, разделяемые с большинством или с определенной группой людей. На свою беду, мы можем разделять суждения со многими, но мы обязаны апеллировать к большему!

Арендт не отвечает прямо на вопрос о предельном когнитивном статусе общих суждений; вместо этого она вводит в дискуссию исторические и социологические соображения.

Арендт: ... Далее, если наше будущее должно зависеть от того, о чем вы сейчас говорите, а именно, что мы получим истину в последней инстанции, которая будет сверху за нас решать (при этом, конечно, возникает вопрос о том, кто распознает эту последнюю истину и какими будут правила такого распознавания — здесь у вас, по сути, бесконечный регресс), но, в любом случае, мое мнение крайне пессимистично. Если так — мы пропали. Ведь на деле это потребует явления нового Бога...

Так, я совершенно убеждена, что всей этой тоталитарной катастрофы не случилось бы, если бы люди по-прежнему верили в Бога, или скорее в ад, то есть если бы по-прежнему существовали последние истины. Но их не было. И вы знаете не хуже меня, что нет последних истин, к которым можно в действительности апеллировать. Нельзя же апеллировать ко всем подряд.

Когда вы проходите через подобную ситуацию [как тоталитаризм], то прежде всего вы понимаете, что вы *никогда* не знаете, как другие будут действовать. Для вас это полная неожиданность! Это относится ко всем слоям общества и мало зависит от различий между людьми. И если вы хотите сделать обобщение, то можно сказать, что именно те люди, которые до последнего твердо держались так называемых старых ценностей, стали первыми, кто охотно сменил их на свод новых ценностей, как только они возникли. И я опасюсь этого, потому что полагаю, что как только вы даете кому-то новый свод ценностей — пресловутые «опоры», — вы тут же можете поменять их. [Арендт ссылается здесь на «мышление без опор», *Denken ohne Geländer*, термин, придуманный ею, чтобы передать, что у нас больше нет гарантированного набора последних истин, направляющих нашу мысль. — Р. Б.] Единственная вещь, к которой человек в результате приучается, — это постоянно иметь «опору» или набор ценностей, что то же самое. Я не верю, что мы можем стабилизировать ситуацию, в которой пребываем с XVII столетия, каким-то окончательным образом...

Нам не пришлось бы сейчас заниматься всем этим, если бы метафизика и все учение о ценностях не потерпели крах. Мы начинаем задавать вопросы именно потому, что это произошло.

Не настаивая на своем вопросе, Йонас меняет ход дискуссии, отводя суждению — как и Арендт — только негативную либо ограниченную роль в анализе опыта:

Йонас: Я разделяю с Ханной Арендт точку зрения, что у нас нет последних истин, и в этом не помогают ни знание, ни убеждение, ни вера. Уверен также, что мы не способны получить их как бы во исполнение требования: «мы крайне в этом нуждаемся, поэтому должны это иметь».

Однако часть мудрости — это знание незнания. Позиция Сократа — знать, что не знаешь. И реализация нашего незнания может иметь огромное практическое значение

благодаря использованию силы суждения, которое в конечном счете имеет отношение к действию в сфере политики, к будущему действию и действию с глобальными последствиями.

Наши начинания таят в себе эсхатологические тенденции — встроенный утопизм, то есть стремление к предельным ситуациям. В отсутствие знания о предельных ценностях — или о том, что есть предел желаний, — или о том, что такое человек, чтобы мир мог стать ему достойным домом, мы должны по крайней мере стараться не допустить возникновения эсхатологических ситуаций. Уже это есть весьма важное практическое предписание, выводимое из понимания того, что к определенным вещам нам нужно приступать, лишь вооружившись концепцией предельных ценностей. Поэтому представленная мной точка зрения может иметь некоторое значение, по крайней мере в качестве сдерживающей силы.

С чем Арендт, естественно, соглашается.

В итоге Арендт занимает явно скептическую позицию по отношению к возможностям и пределам жизни ума. Мышление «не создает ценностей; оно не устанавливает раз и навсегда, что есть „благо“; оно не укрепляет, но скорее подтачивает принятые правила поведения». <sup>56</sup> Мышление сократично, то есть негативно; оно разрушает непроверенные допущения, а не открывает истины. Достаточно уже того, что нам удастся прийти к согласию с наличным положением вещей, а для достижения этой цели суждение незаменимо, поскольку оно позволяет нам извлечь толику удовольствия из превратностей жизни и свободных поступков людей.

## 7. НЕНАПИСАННЫЙ ТРАКТАТ

Жизнь, говорил Пифагор, подобна играшкам: иные приходят на них состязаться, иные — торговать, а самые лучшие приходят как зрители; так и в жизни иные, подобные рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы — до единственной только истины.

*Диоген Лаэртский*

Все, кто внимательно и сочувственно следил за развитием мысли Ханны Арендт, согласны в том, что теория суждения должна была стать кульминацией ее творчества, и эта финальная глава ее философии должна была ответить на многие нерешенные проблемы предшествующих глав. В этом отношении типично процитированное выше свидетельство Джес Гленн Грея:

Для хорошо знавших ее умонастроение было очевидно, что она считала «Суждение» своим особенным достижением и по-настоящему долгожданным выходом из тупика, в который ее, видимо, завели размышления о волеии. Подобно Канту, которому «Критика способности суждения» помогла преодолеть ряд антиномий из ранних «Критик», она надеялась разрешить проблемы мышления и волеия, исследовав природу способности суждения.<sup>57</sup>

Но что такое «тупик», о котором говорит Грей, и как суждение могло его устранить?

Для ответа на этот вопрос мы должны кратко вернуться к тому, где остановилось исследование Арендт, к окончанию тома «Волеие». Центральная проблема «Волеия» связана с природой человеческой свободы.



Вопрос, который задает Арендт: как может нечто столь радикально случайное и эфемерное, как способность воления, обеспечивать прочное основание человеческой свободы? Иными словами, как могут люди утвердить свое положение в мире, если исток свободы находится в чем-то столь частном и обособляющем, как человеческая воля? Во всех своих сочинениях Арендт всегда характеризует свободу как нечто сущностно внутримирное и общественное, относящееся к осязаемому миру политического действия. Но в ее последнем сочинении свобода как действие в общественном мире обнаруживается и возводится к спонтанности, случайности и автономии воли. В кульминационный момент Арендт обращается к принципу начинания Августина, к тому «факту, что благодаря рождению в мире постоянно появляются человеческие существа, новые люди». «Итак, чтобы быть этому началу, был сотворен человек, прежде которого не было никакого человека».<sup>58</sup> Проблема в том, что люди не подготовлены к встрече с абсолютной спонтанностью, абсолютным началом, — такие вещи нелегко принять. Поэтому, как несложно установить, даже люди действия часто отступают от своих революционных инициатив в поисках прецедентов или исторических санкций, чтобы смягчить радикальную новизну своих дел. Поэтому воление, даже изображенное в самом выгодном свете, — например, в описании чуда рождения у Августина, — все-таки внушает скорее идею принуждения, чем позитивную привлекательность. В конечном счете не мы решаем о своем рождении; оно случается с нами, хотим мы того или нет.

Проблема прежняя: как утвердить свободу? Воля, с ее радикальной непредсказуемостью, не дает убедительного ответа. Арендт описывает эту ситуацию как «тупик» и обращается к способности суждения как к единственному выходу из этого тупика. Мысль о том, что мы *рождены* для свободы, предполагает в некотором смысле нашу обреченность или, хуже того, «приговоренность» к свободе. Суждение, напротив, позволяет нам испытывать ощущение положительного удовольствия в случайности частного. Мысль Арендт заключена в том, что люди часто воспринимали «громкую ответственность» свободы как неподъемное бремя, избежать которого они пытались с помощью различных учений, например фатализма или идеи исторического процесса, и что единственный способ подлинного утверждения человеческой свободы — это получение удовольствия от свободных поступков людей в рефлексии и суждении о них; а это, согласно Арендт, осуществляется главным образом в повествовании и написании человеческой истории. Политика, с ее точки зрения, получает окончательное оправдание через истории, рассказываемые после событий. Человеческий поступок искупается ретроспективным суждением.

Чтобы поместить занимающую Арендт проблему в надлежащий контекст, стоит, пожалуй, кратко обратиться к тому, как проблема свободы ставится в трех «Критиках» Канта. С позиции первой «Критики» феноменальный мир представляет собой не что иное, как каузальные необходимости теоретического созерцания. Поэтому для спасения свободы от окончательного поглощения теоретическим разумом Кант отводит

ей место в ноуменальной воле практического субъекта. Проблема в том, что такая свобода не имеет отношения к событиям в мире явлений и ее удалось спасти лишь при условии ее исчезновения из того чувственно воспринимаемого и видимого мира, в котором мы живем. Рефлектирующее суждение, согласно интерпретации Арендт, предлагает такую форму восприятия, которая не редуцирована к созерцанию необходимого и в то же время не отделена от внутримирных феноменов человеческого действия. Рефлектирующее суждение, таким образом, обеспечивает временную отсрочку от антиномии свободы и природы, характеризующей две первые «Критики».

Размышления Арендт на тему суждения принимают форму комментария к Канту, и причина этого — «странная скудность источников, обеспечивающих авторитетные свидетельства. Лишь в кантовской „Критике способности суждения“ одноименная способность впервые становится важной темой для выдающегося мыслителя». <sup>59</sup> Прежде чем приступить к анализу этого материала, следует кратко рассмотреть, какие именно источники для своей теории суждения Арендт находит в кантовских сочинениях, и тем самым представить своего рода развернутый пересказ того, что она пытается вывести из трудов Канта.

Кант определяет суждение как подведение частного под всеобщее. Он определяет суждение как «способность мыслить особенное», <sup>60</sup> а мыслить частное — значит, конечно, встраивать его в общее понятие. Кроме того, Кант различает между двумя типами суждения: в одном случае всеобщее (правило, принцип или

закон) дано, поэтому его можно использовать для операции подведения, в другом случае всеобщее отсутствует и, следовательно, его приходится как-то производить из частного; первое Кант называет «определяющей», второе — «рефлектирующей» способностью суждения.<sup>61</sup> Суждение действует, когда мы сталкиваемся с частным. Дело не в том, чтобы выдать общий комментарий о предмете данного *рода*; напротив, *этот* частный предмет взывает к суждению. Суждение есть мышление о частном в противоположность мышлению об общем. Если я подвожу данную розу под универсальную категорию «красивое», то я заключаю, что эта роза красива не потому, что в моем распоряжении есть правила типа «все цветы таких-то видов красивы». Скорее, данная, находящаяся передо мной, роза сама каким-то образом «генерирует» предикат «красивая». Я могу понять и применить эту универсалию лишь благодаря чувственному восприятию тех видов частного, к которым относится этот предикат. Эстетическое суждение судит об *этой* розе, и лишь по аналогии мы расширяем его до суждения обо всех розах.

Кроме того, Кант считал, что деятельность суждения (как она описана в «Критике эстетического суждения») существенно социальная, поскольку наши эстетические суждения отсылают к общему или разделяемому с другими миру, к тому, что явлено публично для всех судящих субъектов, а не просто дает повод для частных прихотей или субъективных предпочтений индивидов. В вопросах «вкуса» я никогда не выношу суждение только для самого себя, поскольку акт суждения всегда подразумевает необходимость сообщить

другим о своем суждении; то есть суждение осуществляется с целью убедить других в его правильности. Стремление убедить не является для суждения чем-то внешним; напротив, именно оно составляет *raison d'être* суждения. Причина этого в том, что не существует иной гносеологически чистой процедуры для достижения соответствия объекту суждения помимо согласия, устанавливаемого в ходе направленной на поиски истины коммуникации. Суждение есть умственный процесс, при котором человек проецирует себя в контрфактуальную ситуацию незаинтересованной рефлексии, чтобы достичь согласия с собой и с воображаемым сообществом потенциальных собеседников в том, что некоторому частному объекту дана адекватная оценка.<sup>62</sup>

Тем не менее можно возразить, что политические суждения — как и эстетические — слишком относительны, зависимы от «взгляда зрителя». Ведь в конечном счете ключевое для Канта понятие «вкус» в своем первом значении отсылает к суждениям вроде «рыбная похлебка лучше горохового супа».<sup>63</sup> Почему в сфере эстетики или политики «вопросам вкуса» следует приписывать более глубокий смысл? Почему чувство вкуса одного человека должно рассматриваться как худшее или лучшее в сравнении с чувством вкуса другого человека? А если они оба одинаково хороши, то не становятся ли они вследствие этого взаимно нерелевантными? Ради удовлетворительного ответа на подобные вопросы Кант посвящает «Критику эстетического суждения» обоснованию того, что эстетические суждения (а по аналогии с ними и другие виды сужде-

ний, относящиеся к вещам, которыми обладают совместно) *не* являются субъективно относительными или эгоистическими, пусть даже они не апеллируют к понятию объекта, когнитивно определяющему суждение. Кантовский анализ вкуса скорее подразумевает понятие «интерсубъективность», в рамках которого рассматриваемое суждение не является ни строго объективным, ни строго субъективным. Конечно, Кант не использовал термин «интерсубъективность». Он говорит о «плюрализме», который в «Антропологии» определяется как «такой образ мыслей, при котором человек рассматривает и ведет себя не как охватывающий своей самостью весь мир, а как гражданин мира». <sup>64</sup> Интерсубъективное суждение вырастает из того, чем субъекты обладают совместно, из того, что — буквально — *между* ними; то есть из того, что в процитированном определении Кант называет «миром». Это «располагающееся между» судящих субъектов есть область объектов, доступных для суждения, и мы проявляем свой вкус, когда выносим о них суждение. Проявление вкуса — социальное отношение, поскольку мы всегда сталкиваемся с необходимостью искать признания у других людей, убедить их признать правильность или рациональность нашего суждения и тем самым удостоверить наш собственный «хороший вкус». Хотя до сих пор речь шла об эстетике, можно расширить аргумент и показать, что процесс поиска и достижения признания для наших суждений в действительности — общая черта человеческой рациональности. <sup>65</sup> Короче, отвечая тем, кто обвиняет суждения в относительности, можно повто-

рить вслед за Берком, что «если бы не было некоторых общих для всего человечества принципов суждения и ощущения, то не было бы возможности опереться ни на доводы, ни на страсти людей, чтобы поддерживать повседневные жизненные связи». <sup>66</sup>

Рассмотрим теперь некоторые фундаментальные понятия «Критики эстетического суждения». Эстетический вкус, по Канту, беспристрастен; скорее созерцательный, чем практический, скорее автономный, чем гетерономный, одним словом, он — *свободный*. Качествами беспристрастности, автономии и свободы его наделяет способность судьи, критика или зрителя возвыситься в области эстетики над повседневными интересами с помощью утверждения такого переживания эстетической формы, с которым (в принципе) могут согласиться все люди. Всем даны способности понимания и воображения, формальное взаимодействие которых приводит к тому, что эстетическим объектам приписывается красота. Поэтому, как говорит Кант, люди «добиваются согласия от всякого другого, так как для этого имеют основание, общее всем». <sup>67</sup> Это основание для одобрения суждения Кант называет «общим чувством» и характеризует его не как внутреннее ощущение, но как «общее для всех чувство». <sup>68</sup> Кант следующим образом описывает процесс достижения всеобщего одобрения: «Претензия не в том, что каждый *будет* согласен с нашим суждением, но в том, что каждый *должен* будет согласиться. При этом я привожу свое суждение вкуса в качестве примера суждения общего чувства и приписываю ему в силу этого значимость образца». <sup>69</sup>

В настоящем контексте наиболее важный раздел сочинения Канта — § 40 «Критики способности суждения», озаглавленный «О вкусе как некотором виде *sensus communis*». Кант пишет, что

под *sensus communis* надо понимать идею *общего для всех* чувства, то есть способности выносить суждения, которая в своей рефлексии мысленно (*a priori*) принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение *словно бы* считалось с совокупным человеческим разумом ... Это происходит потому, что мы в своем суждении считаемся не столько с действительными, сколько лишь с возможными суждениями других и ставим себя на место каждого другого, отвлекаясь только от ограничений, которые случайно примешиваются к нашему собственному суждению.

Кант указывает три «максимы обыденного человеческого рассудка»: 1) мыслить самостоятельно; 2) мысленно ставить себя на место каждого другого и 3) всегда мыслить в согласии с собой. Вторая максима, которую Кант называет максимой широкого образа мыслей, представляет для нас здесь интерес, поскольку именно она, согласно Канту, относится к суждению (первая и третья относятся соответственно к рассудку и разуму). Кант замечает, что «человек обнаруживает *широкий образ мыслей*, если он выходит за рамки субъективных частных условий суждения, в которых как бы зажато так много людей, и рефлектирует о своем собственном суждении со *всеобщей точки зрения* (которую он может определить, только становясь на точку зрения других)». Кант заключает, что мы по праву можем назвать эстетическое суждение и



вкус проявлением *sensus communis* или «общего чувства». Данное размышление завершается дефиницией вкуса как «способности суждения о том, чему наше чувство в данном представлении придает *всеобщую сообщаемость* без посредства понятия».

К этим понятиям общего чувства, консенсуса и широкого образа мыслей следует добавить еще одно из небольшой работы Канта «Что такое Просвещение?» — а именно понятие «публичного применения своего разума». В контексте кантовского рассуждения публичное применение своего разума связано с проблемой свободы прессы в век Просвещения. Личные проблемы в отношениях Канта с прусской цензурой хорошо известны. Однако значительно более широкую сферу приложения данной концепции придает идея о том, что мысль, выраженная *публично*, служит основанием мысли *как таковой*. Это прозрение противостоит широко распространенному допущению о природе мышления, согласно которому в одиночестве мысль оперирует не хуже, чем на публике. Кант отвергает это допущение, доказывая, что публичное представление идей для всеобщего рассмотрения и обсуждения — в его собственном случае, право ученого изложить свои мысли на бумаге и представить на суд читающей публики — совершенно необходимо для прогресса просвещения (не просто потому, что сформулированные мысли должны получить как можно более широкое распространение, но в более глубоком смысле, поскольку обмен взглядами на универсальной основе *сам по себе* способствует развитию этих мыслей). Кант считает ограничение *частного* применения

разума, осуществляемое в специфической гражданской переписке, на службе или в частных собраниях, гораздо менее серьезным посягательством на свободу, чем барьеры, с которыми сталкивается ученый, адресующий свои сочинения просвещенной публике. Такое преимущество публичных прав перед частными может показаться инверсией традиционных либеральных приоритетов, совершаемой одним из основоположников либеральной мысли. Но в этом вопросе мнение Канта однозначно: свобода может поступиться применением разума дома или в частном собрании, но право на публичность, право свободно подвергать свои суждения публичной проверке перед «сообществом граждан мира» не только существенно, но и в высшей степени необходимо для свободы, прогресса и просвещения. Поэтому публичная демонстрация суждений должна иметь преимущество перед частным обменом мнениями. Главное внимание при этом отводится миру, сообществу граждан мира, к которым мы обращаемся даже с большей настойчивостью, чем к тем, кто нас непосредственно окружает. Суждение должно быть универсальным, и оно должно быть публичным — должно адресовать себя всем людям и касаться тех общественно значимых вещей, которые доступны и видимы всем.

Это подводит нас к другому ведущему понятию кантовской теории суждения — понятию «зрителя». Как уже говорилось выше, наиболее важные качества эстетического суждения по Канту — это беспристрастность, созерцательность и свобода от любого практического интереса. Соответственно в эстетических и

политических трудах Канта абсолютное преимущество отдается суждению зрителя, отстраненного от художественного произведения или политического действия и беспристрастно рефлектирующего. В кантовской «прагматической антропологии» позиция более расплывчатая, поскольку ясно, что человек практический, совершая нравственный и благоразумный выбор, также опирается на рефлектирующее суждение и вкус. Однако согласно базовой модели или парадигме, представленной в трудах Канта, сначала гений создает художественное произведение, а затем оно подвергается оценке критика. Суждение ретроспективно, оно выносится посторонним человеком, наблюдателем, но не самим художником. Поэтому только политический наблюдатель, лишенный возможности действовать, способен вынести беспристрастное суждение о человеческом измерении событий, происходящих в сфере политики. Главным политическим событием кантовского времени была, конечно, Французская революция, и Кант воспользовался поводом, чтобы применить свою теорию суждения к этому конкретному опыту.

В своем великолепном комментарии к Французской революции на страницах второго раздела «Спора факультетов» («Возобновление вопроса: Находится ли человеческий род в постоянном продвижении к лучшему?»). Кант особенно подчеркивает, что его занимают не реальные поступки участников политических событий, но лишь

образ мышления зрителей, и заявляет во всеуслышание о таком всеобщем и вместе с тем бескорыстном их сочувствии, играющем на одной стороне против играющих на дру-

гой, что такая партийность может оказаться опасной и очень повредить им; это доказывает (своей всеобщностью), что человеческий род в целом обладает характером, и — (своим бескорыстием), что этот характер, по крайней мере в задатках, морален; и он не только позволяет надеяться на продвижение к лучшему, но уже сам по себе есть таковое, насколько это возможно для него в данный момент.<sup>70</sup>

Кант замечает затем, что, даже несмотря на все примеры жестокости, служащие моральным и *практическим* возражением против Французской революции, «эта революция находит в сердцах всех зрителей (не вовлеченных в эту игру) равный их сокровенному желанию отклик, граничащий с энтузиазмом, уже одно выражение которого связано с опасностью». Кант объясняет, что именно энтузиазм, пробуждаемый чистым правовым понятием, причина экзальтации «сторонней наблюдающей за событиями публики, не имевшей ни малейшего желания в них участвовать».<sup>71</sup> Следует заметить, что те два качества, при помощи которых Кант характеризует здесь политическое суждение — всеобщность и беспристрастность, — суть те же две отличительные черты суждения, свойственные по Канту эстетическому вкусу. Этот знаменитый пассаж однозначно показывает, что политическое суждение, как и эстетическое, прерогатива зрителя.<sup>72</sup>

Другие цитаты из сочинений Канта также подтверждают эту концепцию политического суждения. Например, в ранней работе «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» Кант замечает, что тщеславие в качестве сопутствующего побуждения в высшей степени достойно восхищения (если оно не подчиняет

себе другие склонности). «В самом деле, каждый совершает на великой арене жизни поступки сообразно со своими основными склонностями, но в то же время какое-то тайное побуждение заставляет его мысленно смотреть на себя со стороны, чтобы судить о благообразии своего поведения, каково оно и каким оно представляется в глазах публики». <sup>73</sup>

Арендт разделяет такое понимание суждения. Для нее суждение — как и мышление — означает уход от «действий» ради рефлексии о смысле того, что делается. Арендт говорит в поддержку позиции Канта, что действующие лица политической драмы обладают частичным взглядом на вещи (по определению, ведь они могут исполнить лишь свою «роль»), поэтому «смысл целого» доступен только зрителю. <sup>74</sup> Более того, в «Кантовских лекциях» она развивает мысль о том, что спектакль не имеет смысла, если зрителю не отведена главная роль. Она пишет:

Мы склонны думать, ... что вынесению суждения о спектакле должен предшествовать сам спектакль, — что зритель вторичен по отношению к актеру; мы легко забываем о том, что никто, будучи в здравом уме, никогда не ставит спектакль без уверенности в том, что найдутся зрители, которые его будут смотреть. Кант убежден, что мир без людей — пустыня, а «без людей» значит для него «без зрителей». <sup>75</sup>

Кант однажды замечает, что в драме человеческой истории зритель должен различить смысл, иначе наступает утомление от бесконечного фарса. Однако утомляется только зритель истории, а не ее действующие лица, «потому что актеры шуты» (поскольку, объясняет Арендт, они видят только часть действия, а зри-

тель видит целое).<sup>76</sup> «Некоторое время понаблюдать за этой трагедией, быть может, трогательно и поучительно, но занавес должен в конце концов упасть». Зритель утомляется, ведь ему «довольно одного-двух актов, чтобы с полным основанием заключить, что эта никогда не оканчивающаяся пьеса есть вечное повторение одного и того же».<sup>77</sup> Это не единственный случай, когда Кант изображает суждение утомительным и меланхолическим занятием. В «Антропологии» он в особенности противопоставляет суждению остроумие на том основании, что «способность суждения, ограничивающая понятия и способствующая более их исправлению, чем расширению, правда, почитается и всячески рекомендуется, но поскольку она серьезна, строга и ограничивает свободу мышления, не пользуется популярностью». Остроумие подобно игре, «деятельность способности суждения — скорее дело. Первое — цветок юности, вторая — плод зрелого возраста». «Остроумие — скорее, подливка, способность суждения — пища».<sup>78</sup> Этот пассаж вторит мнению Берка, сходным образом заключающего, что в сравнении с остроумием задача суждения «более суровая и скучная».<sup>79</sup> А в кантовской галерее темпераментов, представленной в «Наблюдениях», именно меланхолик отличается в первую очередь бескомпромиссным суждением: «Он строгий судья себе и другим, и нередко он недоволен как самим собой, так и миром... Ему грозит опасность превратиться в фантазера или стать чудаком»<sup>80</sup> (по замечанию Арендт, «[это] очевидный автопортрет»)<sup>81</sup>

Арендт утверждает, что безнадежные усилия Канта избежать меланхолии, навеваемой деятельностью

суждения, привели к возникновению серьезного напряжения в его теории политического суждения. Один из выходов — это идея прогресса или понятие о том, что история имеет смысл. Однако, согласно Арендт, этот постулат противоречит абсолютному верховенству беспристрастного зрителя, автономного и полностью независимого от актуального хода истории. Особенно ясно этот взгляд выражен в финальном абзаце «Кантовских лекций»:

Мы говорили о причастности актера, который в силу своей вовлеченности в действие никогда не видит смысла целого. Это верно для всех сюжетов; Гегель совершенно прав, что философия, подобно сове Минервы, начинает свой полет лишь с наступлением сумерек, когда день закончился. Однако это не верно в случае прекрасного или любого деяния самого по себе. По Канту, прекрасное — цель в себе, потому что весь его возможный смысл уже содержится в нем самом без ссылки на другое — как бы без сцепления с другими красивыми вещами. У самого Канта противоречие: закон человеческого рода — это Бесконечный Прогресс; но в то же время достоинство человека требует, чтобы человек (каждый из нас в отдельности) воспринимался в своей частности и, как таковой, воспринимался — вне любого сравнения и отнесения к исторической эпохе — как отражение человечества вообще. Иными словами, сама идея прогресса — если он нечто большее, чем изменение в обстоятельствах и улучшение мира — противоречит кантовскому пониманию достоинства человека. Вера в прогресс вступает в противоречие с достоинством человека. Кроме того, прогресс означает, что история никогда не заканчивается. Предел самой истории в бесконечности. Не существует точки, где можно остановиться и окинуть прошлое ретроспективным взглядом историка.<sup>82</sup>

В свете этих заключительных фраз можно попытаться истолковать два эпиграфа Арендт, первый из которых (цитируемый также в конце Послесловия к «Мышлению») переводится так: «За победителя — Бог, побежденный любезен Катону». Второй эпиграф взят из «Фауста» Гете, часть II, акт V, строки 11404—11407, его можно перевести так: «Если бы я мог убрать магию с моего пути / И совершенно забыть все заклинания, / Природа, я стоял бы пред тобой как человек, / Тогда это было бы достойно усилия быть человеком».\* (Этому предшествует следующая строка: «Noch hab' ich mich ins Freie nicht gekämpft» — «Я еще не отвоевал свою свободу»). Эти строки нужно читать в согласии с общим замыслом, охарактеризованным в начале данного раздела.) Смысл, по крайней мере первого эпиграфа Арендт, можно уловить: «чудеса» истории доставляют незаинтересованное «удовольствие» ее наблюдателю. Здесь можно вспомнить о тех трагических эпизодах политической истории, где на мгновение появлялся проблеск надежды: революционные комитеты Парижской коммуны в 1871 году, русские *советы* 1905 и 1917 годов, немецкие и баварские *Räte* 1918—1919 годов, венгерское восстание 1956 года, — все эти события Арендт охотно ставила в пример.<sup>83</sup> В ряд этих «чудесных» мгновений, совершенно непредсказуемых и свободных, пусть даже обреченных на не-

\* «О, если бы мне магию забыть, / Заклятий больше не проносить, / О, если бы, с природой наравне, / Быть человеком, человеком мне!» (Гете И. В. Фауст / Пер. Б. Пастернака. М.: Худож. лит., 1983. С. 404). Ср. предшествующую строку: «Я все еще не вырвался из пут!» — *Примеч. пер.*



удачу, можно включить и сопротивление в Варшавском гетто: «Никто из нас не выйдет отсюда живым. Мы сражаемся не за спасение наших жизней, но ради человеческого достоинства». <sup>84</sup> На взгляд Арендт, судящий зритель — историк, поэт, рассказчик — оберегает эти уникальные эпизоды от забвения в истории, спасая тем самым толику человеческого достоинства, которое в ином случае оказалось бы отнято у участников этих роковых предприятий.

Такого рода события характеризуются тем, что Арендт вслед за Кантом называет «значимостью образца». Обращаясь к частному *quia* частное, в форме «образца», судящий зритель способен высветить всеобщее, не сводя частное к всеобщему. Образец приобретает всеобщую значимость, одновременно *сохраняя* свою особенность в противоположность тому, когда частное служит лишь признаком какой-то исторической «тенденции». Только так можно отстоять человеческое достоинство.

В том же духе я предлагаю истолковать второй, менее однозначный эпиграф. Их роднит забота о ценности человеческой жизни и достоинстве человека. В интерпретации немецкого четверостишия полная уверенность недостижима, но я, пожалуй, так передал бы смысл, который оно имело для Арендт: ценность человеческой жизни и достоинство человека требуют отказа от того, что в «Жизни ума» называется «метафизическими обманами», самый пагубный из которых — метафизическая идея Истории. Суждение производится не совокупной судьбой человечества, но «человеком-одиночкой», судящим зрителем, который пред-

стает перед природой, свободный от метафизических фантазий и иллюзий. Его суждение оказывается более важным для сохранения человеческого достоинства, чем даже абсолютное осуществление замысла истории, о котором грезил Гегель и Маркс. Не История, но историк — окончательный судья.

Теперь можно попробовать определить место «Суждения» в контексте замысла «Жизни ума» в целом, чтобы получить некоторое представление о его значении в общей структуре философии Арендт. Английское название ее сочинения «Human Condition» двусмысленно, поскольку на деле оно посвящено лишь одной стороне ситуации человека — *vita activa*. Действительно, сама Арендт называет это сочинение также «Vita Activa, или о деятельной жизни», резервируя обратную сторону ситуации человека, *vita contemplativa*, для последующего рассмотрения.<sup>85</sup> Возвращаясь в последней книге к наполовину законченному проекту, Арендт использует вместо *vita contemplativa* более общий термин «жизнь ума». В волеии немного созерцательности, но даже мышлению и суждению, поскольку они описываются как умственные деятельности, свойственные всем людям, теперь отказывается в том исключительном преимуществе, которым пользовались люди теоретического образа жизни в философии и метафизике. «Жизнь ума» строится по образцу трех критик Канта, для которого созерцание перестало быть окончательным мерилom человеческого существования. Умственная рефлексия, спекуляция, постановка вопросов, на которые нет ответа, поиски смысла — больше не являются монополией теоретика, как это тради-

ционно считалось, но совершенно доступны всему человечеству, всем людям, использующим свои типично человеческие способности. Поэтому вопрос, который исследует Арендт в «Жизни ума», звучит так: каковы эти типично человеческие деятельности или способности ума? Каковы естественные умения, способности и возможности мыслящего, волящего и судящего «Я», с точки зрения феноменологии умственной жизни?

Подобно «*Vita activa*» сочинение «Жизнь ума» задумывалось как трилогия, где «Суждению» отводилась третья часть вслед за «Мышлением» и «Волеием». Поэтому важно понять и проанализировать связи между тремя частями «Жизни ума». Согласно Арендт, эти три умственные деятельности автономны не только по отношению друг к другу, но и по отношению к другим умственным способностям.<sup>86</sup>

Мышление, воление и суждение — три основные умственные деятельности; они выводятся одна из другой, и, даже несмотря на некоторые общие свойства, их нельзя привести к общему знаменателю.

Я называю эти умственные деятельности основными, поскольку они автономны; каждая из них подчиняется законам, присущим только ей самой.

У Канта именно разум с его «регулятивными принципами» приходит на помощь суждению; однако, если эта способность отделена от других способностей ума, мы вынуждены приписать ей собственный *modus operandi*, собственный образ действий.<sup>87</sup>

Особое внимание Арендт придает установлению независимости этих деятельностей по отношению к рассудку, ведь подчинение мышления, воления и суж-

дения рассудочному познанию стало бы предательством свободы мыслящего, волящего и судящего «Я». В «Мышлении» автономия опирается на различие истины и значения. В «Волеии» она — результат противопоставления Дунса Скота и Фомы Аквинского в предположении, что первый имел более глубокий взгляд на феноменологию воли, чем второй. В том, что по моей версии является конспектом «Суждения», та же цель достигается с помощью кантовской дихотомии непознавательных операций рефлектирующего суждения и познавательных операций рассудка. Это может объяснить, почему часть о волеии Арендт завершает утверждением, что анализ способности суждения «по крайней мере покажет нам, что участвует в наших удовольствиях и неудовольствиях».<sup>88</sup> Она указывает также, что ни в одной из двух частей «Критики способности суждения» Кант не говорит о человеке как познающем существе: «Слово „истина“ не встречается».<sup>89</sup> В том же духе она пишет, что когнитивные предложения, «собственно, и не являются суждениями».<sup>90</sup> Суждение возникает из репрезентации, но не того, что мы знаем, а того, что мы чувствуем.

Этот ход мысли явно противоречит некоторым ее ранним формулировкам. В частности, в любопытном пассаже из работы «Что такое свобода?» говорится, что действие состоит в следующем отношении к воле, суждению и рассудку:

Цель действия меняется и зависит от изменчивых обстоятельств мира; опознать цель — вопрос не свободы, но верного или неверного суждения. Воля, рассматриваемая как особая и отдельная человеческая способность, следует

за суждением, то есть за познанием правильной цели, а затем отдает приказ о ее реализации. Способность приказывать, продиктовать действие — не вопрос свободы, но следствие силы или слабости.

Действие, поскольку оно свободно, не уступает ни руководству рассудка, ни по диктату воли, — хотя и нуждается в обоих для достижения конкретной цели.<sup>91</sup>

Здесь говорится, что действие, а не воля, свободно, а суждение ассоциируется с рассудком (как у Аквината). В более поздней формулировке, напротив, воля, как и суждение, представляются свободными — что для Арендт означает неподчиненность рассудку.<sup>92</sup>

«Суждение» (или то, что удастся из него реконструировать) органично связано с «Мышлением» и «Волеванием». Во всех трех частях автор уделяет большое внимание понятиям «время» и «история». Концепция времени в «Мышлении» — «длящееся настоящее»; в «Волеании» — направленность в будущее.<sup>93</sup> Нарастающее господство способности воли (зафиксированное Хайдеггером) приводит к появлению в модерне концепции исторического прогресса, которая в свою очередь угрожает способности суждения, поскольку суждение требует аутентичного отношения к *прошлому*. Если мы принимаем концепцию прогресса человечества и, как следствие, подчиняем частное (событие) всеобщему (ходу истории), мы расстаемся с достоинством как результатом суждения о частном самом по себе, вне его отношения к всеобщей истории человечества. (Именно в этом контексте Арендт обращается к кантовской концепции образцовой значимости, когда образец обнаруживает всеобщее, не предавая своей особенности.)

На первый взгляд, нелегко понять, как связаны между собой различные темы, затрагиваемые в «Кантовских лекциях». Обратимся вновь к заключительным словам рукописи: вера в прогресс означает, что «не существует точки, где можно остановиться и окинуть прошлое ретроспективным взглядом историка». Почему лекции завершаются именно здесь? Были ли размышления Арендт просто *прерваны* в этой точке, двинулись бы они дальше, если бы она вновь приступила к работе над «Суждением»? Или, может быть, просматривается некоторая внутренняя логика, позволяющая нам воспринимать это как естественный финал лекционного курса и считать, что окончательная версия сочинения завершилась бы в том же духе? Я полагаю, что если мы внимательно прочитаем заключительные строки «Мышления», для нас прояснится внутренняя структура «Суждения», а финальные строки имеющегося у нас варианта наполнятся смыслом.

В Послесловии к «Мышлению» Арендт пишет:

В итоге мы сталкиваемся с единственной здесь возможной альтернативой. Либо мы вместе с Гегелем говорим: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, предоставив вынесение окончательного суждения Успеху, либо мы вместе с Кантом принимаем сторону автономии человеческого ума и возможной независимости людей от вещей, какие они есть или какими они стали.

Нам придется здесь, уже не в первый раз, заняться понятием истории, ... а историк у Гомера — это *судья*. Если суждение — наша способность, используемая для освоения прошлого, то историк — это исследователь, судящий прошлое, рассказывая о нем. Если так, мы можем требовать возвращения себе человеческого достоинства, отвое-

вания его, если угодно, у фальшивого божества по имени История современности, не подвергая при этом сомнению важность истории, но и не признавая за ней права выносить окончательный вердикт. Катон Старший ... оставил нам замечательное выражение, удачно схватывающее политический принцип, содержащийся в таком требовании: «*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*» («За победителя — Бог, побежденный любезен Катону»).<sup>94</sup>

По Арндт, важнейшая альтернатива в решении вопроса о теории суждения — это выбор между Кантом и Гегелем — между автономией и историей (с оговоркой, что выбор самого Канта в реальности колебался между этими вариантами).<sup>95</sup> Концепция суждения в конечном счете определяется концепцией истории. Если история означает прогресс, суждение откладывается до бесконечности. Если у истории есть конец, деятельность суждения прекращается. Если история не предполагает ни прогресса, ни конца, суждение оказывается на стороне историка-одиночки, придающего значение частным событиям или «историям» прошлого.

Послесловие показывает, что «Кантовские лекции» полностью соответствуют намеченной структуре «Суждения», поскольку становится ясно, что итогом «Суждения» должен быть возврат к концепции истории, — но именно здесь заканчиваются «Кантовские лекции».

## 8. КРИТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ

До сих пор в мои намерения входила интерпретация внутренней структуры размышлений Арндт о «суждении». Теперь мне хотелось бы обратиться к

рассмотрению некоторых проблем, чтобы расчистить путь для критической оценки. Прежде всего следует свести воедино важнейшие элементы кантовского вклада в теорию политического суждения. Во-первых, это различие между рефлектирующей и определяющей способностью суждения, сформулированное во Введении к «Критике способности суждения» и, кроме того, определяемое в кантовской «Логике». Во-вторых, концепции: широкого образа мыслей, беспристрастности, *sensus communis* и т. д. — разрабатываемые в «Критике эстетического суждения», особенно в § 39 и 40. В-третьих, концепция зрителя, возникающая в рассуждении о Французской революции из «Спора факультетов» (второй раздел: «Возобновление вопроса»); она встречается также в кантовских «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного» и в других текстах. В-четвертых, есть достаточно длинное рассуждение об общезначимом вкусе в кантовской «Антропологии с прагматической точки зрения» — сочинении, содержащем, кроме того, подробный анализ познавательных способностей ума, рассудка и суждения, а также комментарий о различии между остроумием и суждением, написанный под влиянием английских эмпиристов. В-пятых, идея «публичного применения своего разума», наиболее ясно представленная в короткой работе «Что такое Просвещение?» Наконец, отдельные замечания о суждении встречаются в других сочинениях Канта, например в работе «О поговорке: Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» и трактате «О педагогике». Таковы источники формулировок кантовского подхода к политическому



суждению. Однако возникает вопрос: был ли Кант единственным или хотя бы самым предпочтительным источником по теории суждения? Является ли само суждение той отдельной, нередуцируемой или «автономной» способностью, какой ее полагает Арендт, которая в поисках теории суждения апеллирует исключительно к Канту? Или этот термин охватывает широкий спектр различных и многообразно используемых способностей?

Прежде чем искать ответы на эти вопросы, будет полезно напомнить основные моменты теории суждения, предлагаемой в «Критике способности суждения». Теория Канта сложна, порой и запутана, однако в общих чертах его анализ эстетического суждения сводится к следующему: все люди обладают двумя способностями — воображения и рассудка. Способность воображения соответствует чувству свободы, рассудочная способность соответствует чувству подчинения правилам. Когда мы представляем себе форму эстетического объекта с помощью того, что у Канта называется актом «рефлексии» (в отличие от непосредственного восприятия объекта), определенные формальные свойства этого представления приводят эти две способности в согласие друг с другом, что в свою очередь вызывает чувство удовольствия у субъекта. Таким образом, суждение вкуса в противоположность суждению чувства является «рефлектирующим», ведь оно отсылает к возникающему у субъекта чувству удовольствия и неудовольствия, а это удовольствие возникает вследствие репрезентации второго уровня, не ограничивающейся непосредственным ощущением приятного предмета, но скорее «рефлектирующей», то

есть отражающейся от объекта нашего опыта. Удовольствие, лежащее в основе эстетического суждения, — это опосредованное удовольствие второго уровня, возникающее после рефлексии; оно не является непосредственным наслаждением. Поскольку двумя способностями, согласие между которыми рождает этот тип удовольствия, обладают все, мы по праву рассчитываем, что другие люди способны разделить наше переживание данной эстетической формы, а мы в свою очередь можем попытаться спроецировать на себя чужой опыт. Разумеется, это не значит, что нам следует ожидать, что другие действительно *будут* разделять наше суждение; это значит лишь, что другие *должны* это сделать, если избавятся от внешних влияний и предпримут нужное усилие, чтобы увидеть объект с иных точек зрения. Согласно Канту, нет необходимости в том, чтобы действительно искать альтернативные суждения, ведь мы можем рефлексировать о возможных альтернативных позициях с помощью *воображения*. Мы воображаем, как *может* выглядеть объект с иных точек зрения, даже не имея с ними дела. Апелляция к «широкому образу мыслей» бесплодна, когда мы не способны освободиться от тех «ограничений, которые случайно примешиваются к нашему собственному суждению».<sup>96</sup> Иными словами, неудача эстетического воображения объясняется погруженностью в «эмпирические интересы», когда суждение вкуса поддается суждению чувства или непосредственному наслаждению.

Можно возразить, что этот ход мысли слишком формален и, очевидно, относится к очень узкому диапазону эстетического опыта (например, он скорее под-

ходит для скульптуры и живописи, чем для драмы; для поэзии, чем для иных литературных форм, например романа; для фотографии, а не для кинематографа), однако это возражение отчасти снимается, если рассматривать этот анализ в свете того, каким *целям* призвана служить кантовская «критика» суждения. Канта интересует поиск условий *возможной значимости* эстетических суждений. Он ставит вопрос следующим образом: *как возможно то*, что иногда нам удается вынести общезначимые эстетические суждения? Его ответ: люди «добиваются согласия от всякого другого, так как для этого имеют основание, общее всем».<sup>97</sup> Характеристика этого общего основания требует весьма формального изучения познавательных способностей человека (хотя вкус и не рассматривается Кантом как самостоятельная познавательная способность, поскольку вкус относится не к тому, что мы знаем, а к тому, что мы чувствуем). Поэтому, если можно показать наличие *некоторого* (сколь угодно формального) основания общего для всех суждения, Канту удастся обеспечить трансцендентальный фундамент для возможной значимости суждений вкуса. Тот факт, что *некоторые* из наших суждений оперируют совершенно иначе, никак не противоречит и не препятствует намерению Канта оправдать или легитимировать претензии вкуса.

Короче говоря, Кант предлагает весьма формальный анализ того, что такое суждение, поскольку его интересуют не существенные свойства того или иного суждения, но всеобщие условия значимости наших суждений. Идея применить такой анализ к политике, будучи несколько необычной, вместе с тем объясни-

ма. События политики публичны, они открывают себя воспринимающему взгляду зрителя и образуют сферу явлений, пригодных для рефлексии. Политика, выстраиваемая феноменологически, требует одновременно свободы воображения и подчинения правилам рассудка. Столь формальная теория, возможно, не докажет свою пригодность для концептуализации политического суждения, но она в любом случае служит интереснейшим стимулом для дальнейших размышлений.

Теперь следует остановиться на некоторых трудностях. Прежде всего в анализе Канта можно отметить подозрительное отсутствие, с одной стороны, внимания к тем видам знания, которые задействуются в суждении, а с другой — описания тех гносеологических навыков, которые делают человека в большей или меньшей степени квалифицированным для суждения, например в случае всей сферы суждения, ассоциируемой с понятием благоразумия. Нигде в кантовских размышлениях о суждении не обнаруживается интереса к таким достоинствам, как опыт, зрелость, благоприобретение нравственных качеств, которые традиционно считаются признаками практической мудрости у человека действия. Благоразумие показательно исключается Кантом из области практического разума по причинам, прочно связанным с его моральной философией. И несмотря на то что моральная и политическая философии Канта во многих отношениях противоположны друг другу, пренебрежение к благоразумию переносится в его политические работы, вследствие чего он считает, что опыт несущественен для политического суждения, поскольку дело политики —

не эмпирическое счастье, а самоочевидные и бесспорные права.<sup>98</sup> Он понимает благоразумие как разновидность технически-практических правил искусства и умения, в особенности правил, управляющих умением оказывать влияние на людей и их волю.<sup>99</sup> Поэтому Кант относит его к тому, что обозначается термином «прагматические императивы»; например, если дано, что я стремлюсь к некоторой цели, то благоразумие определяет те средства, с помощью которых можно достичь этой цели. В терминах Канта эта способность не подлинно практическая, а квазитеоретическая, что позволяет редуцировать благоразумие к *technē* в аристотелевском смысле. Можно вспомнить, что *prudentia* (благоразумие, предусмотрительность) — это латинский термин, использованный Фомой Аквинским для перевода аристотелевского понятия *phronēsis* (охватывающего, в отличие от просто *technē*, всю сферу этической мысли и определения правильных целей для человека). Поэтому, если бы мы захотели проверить на прочность кантовскую теорию суждения, нам пришлось бы вернуться к VI книге «Никомаховой этики» Аристотеля, поскольку именно там находятся истоки понятия благоразумие (предусмотрительность), *prudentia* или *phronēsis*. Это понятие, обычно переводимое как «практическая мудрость», главная тема VI книги, в связи с которой обсуждаются все прочие понятия — наука (*epistēmē*), искусство (*technē*), ум (*nous*), мудрость (*sophia*), политическая наука, принятие решений, соображение, суждение, добродетель (*aretē*) — и с которой все они соотносятся через сравнение либо по контрасту.

Сопоставление Аристотеля с Кантом поднимает следующие весьма серьезные вопросы. Во-первых, владеет ли зритель монополией на суждение, или политический деятель также пользуется способностью суждения? Но если верно последнее, каким образом бремя суждения распределяется между деятелем и зрителем? Во-вторых, является ли беспристрастность главным критерием суждения, или равным образом востребованы другие критерии, например благоразумие? Здесь возникает связь с проблемой телеологии (в смысле Аристотеля, а не Канта) и с отношением между эстетическим и целевым суждениями. Кант, как мы видели, рассматривает эстетическое суждение как чисто созерцательное, лишённое какого-либо практического интереса. В согласии с этим суждение вкуса должно избегать внимания к *целям*; эстетическое суждение не должно ссылаться на телеологию. Однако могут ли *политические* суждения отстраняться от практических целей, и вообще, насколько последовательна не телеологическая концепция политического суждения? В свою очередь это подводит нас к дальнейшим вопросам. Например, каков статус риторики в политическом суждении и являются ли эти две вещи по необходимости связанными? Устранив телеологию из суждений вкуса, Кант осуждает риторику за то, что она портит эстетику поисками целей.<sup>100</sup> Однако, если достижение целей необходимо и даже конститутивно для политического суждения, в отличие от суждения эстетического, не становится ли риторика также конститутивной для политического суждения? Ряд важнейших аристотелевских рефлексий о политическом суждении со-

держится в его «Риторике»; поэтому вновь возникает сомнение в удовлетворительности кантовской теории.

Кроме того, Кант исключает из вкуса то, что называется «эмпирическими интересами», например социальные предпочтения и страсти. Он приводит пример «возбуждающего», которое ценится за свою социальную привлекательность.<sup>101</sup> «Возбуждающее», по Канту, не подлежит эстетическому суждению, которое действует *a priori* и чисто формально, не являясь просто результатом ощущения. Поэтому эстетический объект должен оцениваться по своей форме, безотносительно к внушаемым им эмоциям любви или симпатии. Аналогично обращение к суждению других людей так, как его представляет Кант, — чисто формальная апелляция, не подразумевающая реальных отношений сообщества (поэтому Кант неоднократно говорит о суждении, выносимом *a priori*).<sup>102</sup> При суждении о конфигурации форм, предлагаемых эстетическим объектом умственной рефлексии, я ищу одобрения человечества в целом (рассматриваемого как формальное сообщество судей),<sup>103</sup> а не какого-то конкретного общества. Реальные потребности, намерения и конкретные цели моего, как и любого другого сообщества, совершенно не существенны для суждения. Этот круг вопросов в наиболее резкой форме поднимается в критике кантовской эстетики Хансом-Георгом Гадамером. В первой части книги «Истина и метод» Гадамер утверждает, что Кант «деполитизирует» идею *sensus communis*, прежде имевшую важные политические и моральные коннотации. Согласно Гадамеру, формальная и узкая концепция суждения у Канта обесценивает

традиционную, римскую по происхождению, концепцию, некогда весьма наполненную морально-политическим содержанием. Кант как бы отнимает у «общего чувства» богатство его *римского* значения. В противовес Канту Гадамер цитирует Вико, Шефтсбери, но в первую очередь Аристотеля. В сравнении с представляемой Гадамером позицией Аристотеля Кант «интеллектуализирует» *sensus communis*; «эстетизирует» способность вкуса, прежде понимавшуюся как общественно-нравственная способность; очень узко описывает и ограничивает диапазон применения этих понятий, в том числе понятия суждения; и полностью абстрагирует эти понятия от каких-либо связей с обществом. Поэтому, если мы захотим рассмотреть иные возможные источники теории политического суждения, то весьма многообещающий путь здесь предлагается философской герменевтикой Гадамера, представляющей теорию герменевтического суждения, которая обходит стороной Канта и обращается к этике Аристотеля.

Как мы видели, Арентд категорически утверждает, что суждение не познавательная способность.<sup>104</sup> Это подталкивает нас к исследованию вопроса о том, является ли рефлектирующее суждение строго непознавательным или все же оно неизбежно содержит в себе претензию на истину. В отличие от теории суждения, выводимой из Аристотеля, кантовская теория политического суждения не позволяет говорить о политическом знании или политической мудрости. Проблема, возникающая в результате исключения знания из политического суждения, состоит в том, что в этом случае оказывается невозможным вести речь о «некомпе-



тентном» суждении или проводить границы между различными способностями к знанию, из-за которых одни люди могут считаться более, а другие — менее подготовленными для вынесения суждения. Этот момент можно развить в связи с возражением Арендт, выдвинутым Юргеном Хабермасом в его весьма основательной критической работе «Коммуникативная концепция власти у Ханны Арендт»:

Арендт видит зияющую пропасть между знанием и мнением, которую невозможно ликвидировать при помощи аргументов.

Она крепко держится за классическое различие между теорией и практикой; практика основывается на мнении и убеждениях, которые, строго говоря, не могут быть истинными или ложными... Устаревшая концепция теоретического знания, основанного на абсолютных истинах и достоверностях, мешает Арендт осмыслить процесс достижения согласия по практическим вопросам как рациональный дискурс.<sup>105</sup>

Хабермас демонстрирует, что, отказываясь включить практическое мышление в область рационального дискурса, Арендт отрицает его когнитивный статус и тем самым отнимает знание у практического суждения. Арендт утверждает, что спецификация когнитивного основания политических убеждений (цель Хабермаса) угрожает чистоте мнения. Однако непонятно, как осмысливать мнения, если в них не содержится *никаких* претензий на знание (и, как следствие, претензий на истину, допускающих коррекцию), или почему нам следует серьезно относиться к мнениям, не претендующим на истину (по крайней мере не претен-

дующим на *большую* истину, чем альтернативные мнения). Может показаться, что *все* человеческие суждения, включая эстетические (и заведомо — политические), содержат определенное когнитивное измерение. Жесткая дихотомия познавательного и непознавательного, исключая любое когнитивное измерение из эстетического суждения, по-видимому, пренебрегает «рефлектирующим» моментом, свойственным даже когнитивным суждениям (моменты разграничения или «суждения» в рефлективном смысле, необходимые для проблематичных когнитивных суждений); она также пренебрегает тем, в какой мере даже эстетическое суждение зависит от когнитивных дифференциаций и когнитивных прозрений (например, в случае, когда наша оценка художественного произведения улучшается вследствие нашего знания о том, что оно относится к определенному периоду в истории).

Кант, как мы видели, предлагает весьма формальный анализ суждения. Это допустимо, пока цель поисков — трансцендентальная дедукция способности вкуса. Но в какой-то момент приходится спросить: что именно в *содержании* целей и намерений участников политического процесса или деятелей истории привлекает внимание к той, а не иной совокупности политических явлений? Что именно в содержании данного суждения обнаруживает его компетентность, надежность, практичность в отличие от суждения, лишенного этих качеств?<sup>106</sup> Что на деле характеризует человека как разбирающегося, сведущего или ответственного в своем суждении — помимо *формальных* условий беспристрастности и свободы от внешних влияний или

гетерономных ограничений? Какие *существенные* условия позволяют нам признавать мудрость и опыт сужающего субъекта, уместность и значимость объекта суждения? Без постановки таких вопросов попытка превращения столь формальной теории суждения, как кантовская, в теорию политического суждения рискует заменить аутентичную оценку политических явлений *qua* явлений безосновательной эстетизацией политики. Именно в этой связи Арендт могла бы обратиться за помощью к Аристотелю, который надежно помещает суждение в контекст реальных целей и намерений политического решения, риторики и сообщества.

Как мы видели, использование Канта в качестве источника по теории политического суждения связано с различными проблемами. Однако, судя по более поздним формулировкам, смысл обращения Арендт к Канту иной. Ее больше не интересует теория именно *политического* суждения, поскольку, как она теперь понимает, существует всего *одна* способность суждения, единая и неделимая, проявляющаяся в различных обстоятельствах — в вердикте художественного критика, в вердикте историка, в трагическом вердикте рассказчика или поэта — и разнообразие обстоятельств по-настоящему не затрагивает характера способности, иллюстрируемой этими примерами. Поэтому нет отдельной способности, которую можно определить специфически как *политическое* суждение; есть лишь обычная способность суждения, обращающаяся в какой-то момент к политическим событиям (как сказала бы Арендт, политическим явлениям). Это показывает глубокое противоречие между ранними

размышлениями Арендт о суждении (например, в работах «Кризис в культуре», «Истина в политике» и других) и тем, что можно считать ее окончательными формулировками. В ранних текстах встречается анализ отношения суждения к «репрезентативному мышлению» и мнению, заставляющий думать, что суждение — это способность, используемая при принятии политического решения и в политическом действии. (Похоже, именно это изначально привело Арендт к тому, чтобы назвать суждение «самой политической из умственных способностей человека», «одной из фундаментальных способностей человека как существа политического», политической способностью *par excellence*.) Но этот подход неявно отвергается в последующем анализе. Как уже говорилось, в работе «Что такое свобода?» Арендт ставит суждение в один ряд с рассудком или познанием в явном противоречии со своим последующим отказом считать суждение рассудочной способностью и вообще чем-то имеющим отношение к познанию. В неопубликованных лекциях 1965 и 1966 годов Арендт пришла к противоположной крайности, определив суждение как функцию воли (идентифицируя ее с *liberum arbitrium*, «решающей функцией» воли). В одном месте она заходит так далеко, что говорит: «следует ли относить способность суждения, одну из наиболее таинственных способностей человеческого ума, к воле или к разуму, или, пожалуй, к третьей умственной способности, — этот вопрос по крайней мере открыт».<sup>107</sup> Как мы видим, Арендт лишь постепенно приходит к трактовке суждения как отдельной умственной деятельности, от-

личной от рассудка и воли; к моменту, когда она решила для себя этот вопрос, она переформулировала само отношение между суждением и политикой — между «жизнью ума» и «миром явлений».

Вопрос в том, участвует ли (и в какой мере) суждение в *vita activa*, или, будучи умственной деятельностью, оно ограничивается *vita contemplativa* — сферой человеческой жизни, которая, в понимании Арендт, по определению проходит в одиночестве, реализуется в уходе от мира и других людей. В итоге Арендт устраняет эту фундаментальную неопределенность в том, куда отнести суждение, но лишь посредством отказа от некоторых своих масштабных прозрений о природе суждения. С одной стороны, ей требуется интегрировать суждение в *vita activa*, поскольку оно рассматривается как функция репрезентативного и широкого мышления политических деятелей, публично обменивающихся мнениями в процессе совместного принятия решений. С другой стороны, она хочет подчеркнуть элемент созерцательности и незаинтересованности в суждении, действующем ретроспективно, подобно эстетическому суждению. Суждение в этом смысле находится полностью в пределах жизни ума. Арендт приходит к окончательному решению, снимая это противоречие: теперь она полностью на стороне второй концепции суждения. Такое решение в итоге обеспечивает непротиворечивость мысли, но эта непротиворечивость вынужденная, достигнутая ценой исключения любых отношений с *vita activa* в новой концепции суждения. Использование суждения становится практически действенным или хотя бы значимым для прак-

тики только во время кризисов или чрезвычайных событий: суждение «способно на деле предотвратить катастрофу, по крайней мере для меня, в редкие решительные мгновения». За исключением «редких мгновений», суждение целиком относится к жизни ума, к общению ума с собой в рефлексии одиночки.

Таким образом, суждение сковано противостоянием *vita activa* и *vita contemplativa* (дуализм, проходящий через все труды Арендт). Арендт пытается преодолеть эту оппозицию и решительно относит суждение к сфере жизни ума, но, несмотря на это, суждение остается умственной способностью, наиболее тесно соприкасающейся с внутримирными занятиями человека и поддерживающей самые тесные (среди трех способностей ума) связи с этими видами деятельности. Следуя жесткому разделению деятельности на умственные и практические, Арендт вынуждена изъять суждение из мира *vita activa*, к которому оно имеет естественную склонность. В итоге более систематичная рефлексия Арендт о природе суждения приводит к более узкому (и, вероятно, менее плодотворному) пониманию суждения.<sup>108</sup>

Здесь мы вернемся к первоначальному вопросу, задав его снова: является ли Кант нашим единственным источником по этой теме? Открыл ли Кант «совершенно новую человеческую способность»,<sup>109</sup> неизвестную прежде? Нет, конечно, если не определять способность суждения столь узко, что знакомым с ней можно назвать лишь человека, обладающего в точности такой же теорией. Временами, однако, сама Арендт охотно соглашается с тем, что у Канта нет исключительной

монополии в данной области. Так, в работе «Кризис в культуре» она замечает, что признание суждения фундаментальной политической способности базируется на «прозрениях, столь же древних, как и артикулированный политический опыт. Греки называли эту способность *phronēsis*, или предусмотрительность, они считали ее главной добродетелью или достоинством политика, в отличие от мудрости философа». В примечании 14 к этому тексту она пишет: «Аристотель, решительно противопоставляющий (в VI книге «Никомаховой этики») предусмотрительность политика мудрости философа, вероятно, следует в этом, как он нередко делал в своих сочинениях, общественному мнению Афинского полиса». <sup>110</sup> Но если сама Арендт охотно признает, что Аристотель предлагает альтернативный подход к теории суждения, наш вопрос становится еще более насущным. Мы обязаны рассмотреть, почему в поисках идей она обратилась исключительно к Канту, когда приступила к исследованию темы суждения (при условии, что не случилось прямо противоположное, но также совершенно возможное развитие событий, — когда ее продолжительное увлечение кантовской философией стало началом ее интереса к суждению).

Все, кто хорошо знаком с работами Арендт, не может не признать глубокого влияния Канта на ее мысль. Философия Канта служит не только источником для апроприации теории суждения; с точки зрения Арендт, Кант в совершенстве разрабатывает ее концепцию публичности, и в этом смысле он ее единственный подлинный предшественник. Чтобы понять, как Арендт могла видеть в работах Канта о суждении

предвосхищение своей собственной концепции политики, нужно помнить, что для Арендт политика — это суждение о явлениях, а не о целях. И поэтому она может уподобить политическое суждение эстетическому.

Таким образом, отнюдь не случайно Арендт обращается к эстетике в поисках модели политического суждения; Арендт уже допустила сходство политики и эстетики, ведь и то и другое относится к миру явлений. Она пишет: «В сочинениях никакого другого философа понятие „явление“ не играло столь решающую и центральную роль, как у Канта».<sup>111</sup> С точки зрения Арендт, отсюда следует то, что именно Кант обладал уникальным пониманием сущности политики.

В раннем варианте «Кантовских лекций» (1964) Арендт допускает, что в силу древних предрассудков, согласно которым политика связана исключительно с управлением, властью, интересом, средствами достижения целей и т. д., Кант и сам не осознает, что «Критика способности суждения» относится к политической философии. Однако, фокусируясь на суждении, мы, по ее мнению, освобождаемся от древних предрассудков, относящихся к политике: «Мы имеем дело с формой совместного бытия [общее суждение, сообщество вкуса], где нет правителей и подчиненных. Здесь люди убеждают друг друга». Она продолжает: «Этим не оспаривается то, что интерес, власть и управление ... важнейшие и даже центральные понятия политики ... Вопрос в том: фундаментальны ли они, или они выводятся из жизни-вместе, которая сама возникает из иного истока? (Сообщество—Действие)».<sup>112</sup>



С точки зрения Арендт, мы скорее найдем этот иной исток, если прямо обратимся к работе, чья эксплицитная тема — «явления *qua* явления», и не будем ограничиваться сочинениями, образующими устойчивую традицию политической философии:

«Критика способности суждения» — единственно [из великих сочинений Канта], где исходная точка — Мир, а также чувства и способности, которые делают людей (во множественном числе) его подходящими обитателями. Возможно, это еще не политическая философия, однако это определенно условие *sine qua non* для нее. Если выяснится, что в этих способностях, в регулятивном движении и взаимодействии людей, связанных друг с другом совместным владением миром (землей), имеется априорный принцип, то будет доказано, что человек по своей природе политическое существо.<sup>113</sup>

Здесь следует рассмотреть вопрос, предполагающий, пожалуй, самое очевидное возражение против замысла Арендт, впрочем, не обязательно вызывающий сильное беспокойство; вопрос о том, не слишком ли вольно обращается Арендт с текстами Канта. Бесспорно, она поступает весьма свободно с трудами Канта, используя его сочинения ради собственных целей. Так, например, в лекциях, претендующих на изложение политической философии Канта, едва ли найдется хотя бы одна отсылка к «Критике практического разума».<sup>114</sup> В одной ранней статье даже утверждается: «по всем политическим сочинениям Канта видно, что для него самого тема „суждение“ имеет бóльшую значимость, чем „практический разум“».<sup>115</sup> Кантовские сочинения по истории трактуются с той же широтой,

при этом Арендт дает понять, что в своей философии истории Кант всего лишь играл с идеями.<sup>116</sup> Очевидно, что такое свободное обращение с написанными сочинениями Канта отчасти намеренное, поскольку тезис о том, что у него не было сколько-нибудь ценной политической философии, служит оправданием предпринимаемой Арендт реконструкции его ненаписанной политической философии. Она полагает, что Канту не удалось использовать для строительства политической философии весь потенциал, латентно присутствующий в идеях «Критики способности суждения», и поэтому она развивает содержащиеся в этом труде доктрины в наиболее подходящем для раскрытия этого потенциала направлении. Обесценив значимость его *существующих* политических сочинений (в пользу политической философии, которую он так и не написал), Арендт, пожалуй, недооценила важность той политической философии, которую Кант *все-таки* создал. В самом деле, кантианская версия либерализма пользуется растущей популярностью у современных либеральных политических философов (Джон Ролз и Рональд Дворкин — показательные примеры). Однако при анализе этого возражения следует помнить, что сама Арендт, озабоченная скорее философской апроприацией, чем научной щепетильностью, прекрасно осознавала, что весьма свободно трактует Канта.<sup>117</sup> Она с готовностью признает, что ее интересует не его *реальная* политическая философия, но та политическая философия, которую он *мог бы* создать, систематически разработав *некоторые* свои идеи.<sup>118</sup> К подобной процедуре невозможно предъявить существенных претензий, пока со-

храняется ясность, что данное начинание не относится к чистой экзегезе. Так, Хайдеггер в своей работе о Канте замечает: «В отличие от методов исторической филологии, имеющей собственные задачи, мыслящий диалог определяется другими законами». <sup>119</sup>

Сказанное мною выше должно несколько прояснить, почему Арендт, естественно, сразу же обратилась к Канту за консультацией по теме «суждение». Однако еще один и, возможно, более тонкий резон позволяет предположить, почему Кант столь явно доминирует в мышлении Арендт о суждении. Решающее указание содержится в том единственном пассаже из книги «*Vita activa*», где говорится о способности суждения:

Пока остается еще нетронутым сознание гордости и достоинства человека, человеческая экзистенция понимает себя скорее трагической, чем абсурдной. Так во всяком случае обстоит дело у Канта ... Спонтанная свобода действия, равно как сопутствующие ей способности человеческого разума, включая силу суждения, остаются для него подлинными, высшими признаками человека, хотя это действие потом неотвратимо подчиняется детерминизму природно-закономерной действительности, и никакой разум не в силах проникнуть в абсолютную действительность вещи в себе. <sup>120</sup>

Человеческое суждение чаще всего оказывается трагическим. Суждение постоянно сталкивается с действительностью, которой оно не способно полностью овладеть, но с которой тем не менее вынуждено искать согласия. Именно у Канта Арендт обнаруживает уникальное свидетельство существования этой трагической особенности, ассоциируемой с суждением. Это также помогает нам увидеть, почему столь важным

оказывается образ зрителя и почему бремя суждения полностью переносится на судящего зрителя. В истории, как и в драматическом произведении, лишь ретроспективное суждение способно примирить людей с трагедией:

Вслед за Аристотелем в политической функции поэта можно увидеть действие катарсиса, освобождение и очищение от всех эмоций, препятствующих действиям людей. Политическая функция рассказчика — историка или романиста — учить принятию вещей такими, какие они есть. Из такого принятия, которое можно назвать правдивостью, возникает способность суждения.<sup>121</sup>

Политическое суждение внушает людям надежду, дающую силы действовать, несмотря на трагические препятствия. Только зритель истории находится в положении, позволяющем предложить такую надежду.<sup>122</sup> (Действительно, это преобладающая мысль в эксплицитно политических трудах Канта.) Но поскольку интерес к суждению приводит к осознанию трагических императивов, то, вероятно, лишь мыслитель, обладающий полным представлением об этих трагических реалиях (такой, как Кант), способен проникнуть в природу суждения и запечатлеть ее в терминах теории.

Для Арендт акт суждения является кульминацией трехчастной деятельности ума, потому что, с одной стороны, суждение поддерживает связь с «миром явлений», характерным для «воления», а с другой — оно доводит до конца поиск смысла, вдохновляющий «мышление». Поэтому Арендт соглашается с Пифагором, что на праздник жизни «лучшие приходят как зрители».<sup>123</sup> Однако она расходится с ним, отказываясь отождест-

вить зрителей с философами, занятыми поисками истины. В ее концепции созерцательная функция судящего зрителя занимает место дискредитировавшей себя созерцательной функции философа и метафизика.<sup>124</sup> Жизнь ума достигает своего окончательного воплощения не во всеохватном видении метафизики, как было у древних, но в незаинтересованном удовольствии судящего историка, поэта или рассказчика.

## 9. РАЗВИТИЕ: АРЕНДТ И НИЦШЕ («ЭТИ ВРАТА, МГНОВЕНИЕ»)

*Как судит вечер.* — Кто размышляет о делах своего дня, своей жизни, подойдя к самому концу и утомившись, тот обыкновенно впадает в меланхолическое настроение: но причина этого не в дне и не в жизни, а в утомленности. — В раже творчества мы обыкновенно не удосуживаемся выносить суждения о жизни и существовании, равно как и в раже наслаждения: а уж если вдруг до этого доходит, мы больше не слушаем того, кто ждал седьмого дня и отдыха, дабы обнаружить, что все сущее хорошо весьма, — он упустил наиболее благоприятное для этого мгновение.

*Ницше.* Утренняя заря. № 317\*

Одна и та же структура мысли вдохновляет концепцию суждения Арендт и концепцию вечного воз-

---

\* *Ницше Ф.* Утренняя заря / Пер. В. Бакусева. М.: «Академический проект», 2008. С. 223—224. — *Примеч. пер.*

вращения Ницше; можно сказать, что обе концепции возникают из сходных мысленных экспериментов. Представим себе момент времени, полностью изолированный от остальных, так что весь его возможный смысл «уже содержится в нем самом без ссылки на другое — как бы без сцепления с другими»,<sup>125</sup> — момент самого интенсивного экзистенциального значения. Каким образом этот момент может утвердить смысл всего жизненного существования? У Ницше онтологическое сцепление достигается благодаря предвосхищению бесконечного возвращения. У Арендт — благодаря ретроспективному взгляду исторического суждения.

Обе мысли фундаментально укоренены в прозрении, что проблема смысла соприкасается с проблемой времени, что сохранение подлинного смысла зависит от возможности преодолеть тиранию времени. (Вот почему проблема темпоральности умственных способностей занимает обширное место в «Жизни ума».) Смысл должен преодолевать время; он должен быть спасен, несмотря на опустошение, производимое течением времени. Без повторного переживания прошлого (в акте суждения), без общания последующего возвращения прошлого человеческая жизнь предстает совершенно незначительной и лишенной смысла. Без онтологической поддержки момента в борьбе с течением времени человеческая жизнь, по сути, — «листок, гонимый ветром, мяч абсурда».<sup>126</sup>

В своей первой книге «Рождение трагедии из духа музыки» Ницше сформулировал проблему, которой было суждено занимать его на протяжении всей его философской жизни; ее окончательным решением дол-

жна была стать мысль о вечном возвращении. Ту же проблему постоянно пыталась преодолеть и Арендт; она стимулирует рефлекссию о политическом действии в книге «*Vita activa*», а ее окончательным решением явилась концепция суждения. Проблема — это ответ на вызов Силена, звучащий также в трагедии Софокла «Эдип в Колоне»: «Высший дар — нерожденным быть; / Если ж свет ты увидел дня — / О, обратной стезей скорей / В лоно вернись небытия родное!» — вызов, подхватываемый в конце книги Арендт «О революции» (а также в «Кантовских лекциях»).<sup>127</sup> Как говорилось выше, первое решение этой проблемы у Арендт основывалось на концепции политического действия. В финале книги «О революции» говорится: «полис, пространство свободных поступков и живых слов людей, мог наполнить жизнь сиянием»; именно это «позволяло простым людям, юным и старым, нести бремя жизни».<sup>128</sup> В поздних работах появляется другое, хотя и связанное с первым, решение. Политический деятель сам по себе не может сохранить смысл событий; актеру нужен зритель. Отсюда необходимость суждения. Не политика сама по себе служит опорой моменту в борьбе с преходящим временем, но акт суждения стоящего в стороне от событий зрителя, ретроспективно рефлектирующего о действиях актера, о «великих словах и делах» прошлого. Именно в этом свете Арендт трактует слова Гете: «Природа, я стоял бы пред тобой как человек, / Тогда это было бы достойно усилия быть человеком».

Впервые мысль о вечном возвращении встречается у Ницше в афоризме под названием «Величайшая тяжесть»:

Что, если бы днем или ночью подкрался к тебе в твое уединеннейшее одиночество некий демон и сказал бы тебе: «Эту жизнь, как ты ее теперь живешь и жил, должен будешь ты прожить еще раз и еще бесчисленное количество раз; и ничего в ней не будет нового, но каждая боль и каждое удовольствие, каждая мысль и каждый вздох и все несказанно малое и великое в твоей жизни должно будет заново вернуться к тебе, и все в том же порядке и в той же последовательности, — также и этот паук, и этот лунный свет между деревьями, также и это вот мгновение, и я сам. Вечные песочные часы бытия переворачиваются все снова и снова — и ты вместе с ними, песчинка из песка!» — Разве ты не бросился бы навзничь, скрежеща зубами и проклиная говорящего так демона? Или тебе довелось однажды пережить чудовищное мгновение, когда ты ответил бы ему: «Ты — бог, и никогда не слышал я ничего более божественного!» Овладей тобою эта мысль, она бы преобразила тебя и, возможно, стерла бы в порошок; вопрос, сопровождающий все и вся: «хочешь ли ты этого еще раз, и еще бесчисленное количество раз?» — величайшей тяжестью лег бы на твои поступки! Или насколько хорошо должен был бы ты относиться к самому себе и к жизни, чтобы не *жаждать больше* ничего, кроме этого последнего вечного удостоверения и скрепления печатью?<sup>129</sup>

Для Ницше решающий вопрос — готовы ли мы прожить жизнь еще раз ровно так, как мы ее прожили, причем прожить ее бесчисленное количество раз? (Кант на самом деле ставит такой же вопрос; ценность жизни для нас, если она измеряется счастьем, оказывается «ниже нуля, ибо кто захотел бы снова начать жизнь?»)<sup>130</sup> Ответ Канта состоит в том, что сознание нашего собственного достоинства как носителя морального закона искупает невыносимое в противном случае бремя бытия; ответ Ницше, конечно, был совер-



шенно иным.) Мысль о вечном возвращении представляет этот вопрос в острейшей форме — как бы драматизирует его. Очевидно, что общие успехи нашей жизни никак не искупают существование в той степени, чтобы на этот вопрос можно было ответить утвердительно; если каждое мгновение предстоит прожить бесчисленное количество раз, то вынести это возможно, только приняв вечность, содержащуюся в самом мгновении. Если мгновение не способно полностью оправдать себя, желание проживать его бесконечно не возникнет на основании того, что случилось в *иной* момент жизни. Конец, цель, телос — теряют значение для оценки человеческого существования; вечное возвращение приказывает мгновению отвечать самому за себя.

Может показаться, что ставка Ницше, связанная с идеей вечного возвращения, не мгновение, но время в целом, «все в том же порядке и в той же последовательности». Однако это неверно, поскольку именно через утверждение *момента*, мы утверждаем все время. Переносить «величайшее бремя» нам позволяет опыт «чудовищного мгновения». (Это различие соответствует у Арендт контрасту между гегелевской концепцией *Weltgeschichte* в смысле *Weltgericht* и кантовской автономией человеческого суждения.) Все более проясняется в изложении концепции вечного возвращения в книге «Так говорил Заратустра»:

Взгляни ... на это Мгновенье! От этих врат Мгновенья уходит длинный, вечный путь *назад*: позади нас лежит вечность. Не должно ли было все, что *может* идти, уже од-

нажды пройти этот путь? Не должно ли было все, что может случиться, уже однажды случиться, сделаться, пройти? И если все уже было — что думаешь ты, карлик, об этом Мгновеньи? Не должны ли были и эти ворота уже — однажды быть? И не связаны ли все вещи так прочно, что это Мгновенье влечет за собою *все* грядущее? *Следовательно* — еще и само себя? Ибо все, что *может* идти, — не должно ли оно еще раз пройти — этот длинный путь *вперед!*

И этот медлительный паук, ползущий при лунном свете, и этот самый лунный свет, и я, и ты, что шепчемся в воротах, шепчемся о вечных вещах, — разве все мы уже не существовали? — и не должны ли мы вернуться и пройти этот другой путь впереди нас, этот длинный жуткий путь, — не должны ли мы вечно возвращаться.<sup>131</sup>

Ницше видит здесь «все вещи связанными ... прочно», поэтому нельзя сказать, что мгновение лишено связи, «как бы без сцепления», с другими мгновениями. С другой стороны, однако, утверждение возможно лишь на основе этого мгновения:

Взгляни на эти ворота, карлик! ... У них два лица. Две дороги сходятся тут: по ним никто еще не проходил до конца. Этот длинный путь позади — он тянется целую вечность. А этот длинный путь впереди — другая вечность. Эти пути противоречат один другому, они сталкиваются лбами, — и именно здесь, у этих ворот, они сходятся вместе. Название ворот написано вверху: «Мгновенье». Но если кто-нибудь по ним пошел бы дальше — и дальше все и дальше, — то думаешь ли, ты, карлик, что эти два пути себе противоречили бы вечно?<sup>132</sup>

Этот пассаж заставляет вспомнить афоризм Кафки из сборника заметок под заглавием «Он», которой Арендт уделяет большое внимание в «Мышлении». (Арендт цитирует главу «О призраке и загадке» из

«Так говорил Заратустра» в контексте толкования Кафки в 20-й главе «Мышления», где также приводится соответствующий комментарий Хайдеггера, согласно которому вечность *есть* в мгновении, поскольку эти две вечности сталкиваются лишь стоящим во вратах человеком, — таким, который *сам есть* это мгновение.<sup>133</sup> Арендт не случайно цитирует этот пассаж из «Заратустры» в последней главе «Мышления», ведь ее собственная исследовательская проблема в «Жизни ума» воспроизводит проблему, заставившую Ницше сформулировать концепцию вечного возвращения.) Подобно Ницше, говорящему о конфликте двух вечностей, «Он» Кафки — в капкане борьбы между прошлым и будущим. Чтобы стать арбитром в этой борьбе, «Он» должен занять место над схваткой, «выпрыгнуть с линии фронта и подняться до уровня не участвующего в игре жизни рефери, зрителя и судьи, которому можно адресовать вопрос о значении интервала времени между рождением и смертью, поскольку сам „он” не вовлечен».<sup>134</sup> У Арендт эту позицию занимает судящий зритель, пойманный, по ее словам, в «зазор между прошлым и будущим».

В зазоре между прошлым и будущим мы находим свое место во времени, если думаем, то есть если мы настолько отстранены от прошлого и будущего, что нам можно доверить обнаружение их значения с позиции стороннего «рефери», арбитра и судьи, выносящего вердикт относительно многообразных, никогда не прекращающихся проявлений человеческого бытия в мире...

А что такое «позиция рефери», стремление к которой внушает мечту, как не место пифагоровых зрителей, —

«лучших»), поскольку они не участвуют в схватке за славу и награду, поскольку они беспристрастны, свободны от обязательств и опасений, а их внимание занято только зрелищем? Только они способны обнаружить в нем смысл и оценить исполнение.<sup>135</sup>

Место суждения «между прошлым и будущим», как указывает Арендт, идентично вратам, где начертано слово «Мгновение», из «Так говорил Заратустра».

Но почему эти врата названы «Мгновение»? Потому что у этого места нет иного смысла, кроме себя, и оно не ведет никуда, кроме себя. Бытие замыкается в круг. Ничто вне этого мгновения служит его оправданию; только оно само способно оправдать себя. В терминах Канта, оно — автономно, цель в себе. Утвердить мгновение можно сославшись лишь на него, а не на что-либо за его пределами, ведь в конечном счете итог или результат мгновения — его собственное возвращение. Бессмысленность временной последовательности (а значит, и всего Бытия как временной последовательности) — жестокая правда, которой, по Ницше, противостоят, не поддаваясь «величайшей тяжести». Круг — символ бессмысленности и тщетности, поэтому для утверждения мгновения не должно быть иной опоры, кроме него самого. В этом смысл вечного возвращения: в своем экзистенциальном утверждении мгновение полагается лишь на себя; оно никуда не ведет (возвращаясь в себя) и не стоит на вершине телеологической цепи. В чем его искупление и утверждение? По Ницше, сама воля, твердая решимость думать над этой проблемой, и есть ее решение. Способные вынести мысль об этой проблеме во всей ее радикальности,

станут новыми творцами, искупителями декаданса западной цивилизации. Решение аналогичной проблемы Арендт ищет другим способом.

Для Ницше, как и для Арендт, способность справиться с проблемой смысла предполагает выстраивание подлинного отношения к прошлому. Проблема, на взгляд Ницше, состоит в том, что неспособность примириться с неподатливостью времени внушает мечту о мщении; социально-политические беды коренятся в онтологической фрустрации: «Что время не бежит назад, — в этом гнев ее [воли]; „было” — так называется камень, которого она не может катить... [Воля] вымещает то, что не может вернуться вспять. Это, и только это, есть само мщение: отвращение воли к времени и к его „было”». <sup>136</sup> Если дать воле превратиться в «добрую волю» по отношению к времени, то это освободит человечество от мщения и революционизирует все социально-политическое бытие:

Спасти тех, кто миновали, и преобразовать всякое «было» в «так я хотел» — лишь это я назвал бы избавлением! Воля — так называется освободитель и вестник радости; так учил я вас, друзья мои! А теперь научитесь еще: сама воля еще пленница. «Хотеть» освобождает — но как называется то, что и освободителя заковывает еще в цепи? «Было» — так называется скрежет зубовой и сокровенное горе воли. Бессильная против того, что уже сделано, она — злобная зрительница всего прошлого. Обратно не может воля хотеть; что не может она победить время и остановить движение времени, — в этом сокровенное горе воли. <sup>137</sup>

Забота Арендт — освободить не волю, но способность суждения, а к этому, по ее словам, ведет приме-

нение способности мышления. Однако проблема у Арендт и у Ницше в решающем смысле одна и та же: как «недовольный зритель» истории получает удовлетворение? Как меланхоличное созерцание превращается в приятное? Ницше нужно заставить волю получать удовольствие от прошлого; Арендт ищет способ превращения суждения о прошлом в источник радости, а не печали. В обоих случаях «добрая воля» по отношению к времени призвана искупить прошлое.

Изначально Арендт искала решение проблемы «мгновения» в природе действия, то есть отчасти — в воле (ведь действие невозможно без воли), однако ее окончательное решение опирается на рефлектирующую способность суждения или судящую рефлексию о событиях прошлого. Сходным образом можно сказать, что Ницше сначала искал решение проблемы смысла (или нигилизма, обесценивания высших ценностей) в воле, однако его окончательное решение, концепция вечного возвращения, уход в сторону от воли. Именно так Арендт интерпретирует размышления Ницше в 14-й главе своей книги «Воление». Вечное возвращение «не теория, учение или даже гипотеза, но всего лишь мысленный эксперимент. Но поскольку он подразумевает экспериментальное возвращение к античной концепции кругового времени, он оказывается в резком противоречии с любым понятием Воли, чьи стремления всегда предполагают прямолинейность времени и такое будущее, которое неизвестно и, следовательно, открыто для изменений».<sup>138</sup> Арендт показывает, что в итоге мысленный эксперимент вечного возвращения ведет к «отречению от воли»:

бессилие Воли заставляет людей делать выбор в пользу ретроспективного созерцания, воспоминания и мышления, потому что для обращенного назад взгляда все существующее *кажется* необходимым. Отречение от воли освобождает человека от ответственности, непереносимой в том случае, если бы ничто из сделанного не могло быть исправлено. Вероятно, именно столкновение Воли с прошлым вынуждает Ницше экспериментировать с Вечным Возвращением.<sup>139</sup>

## Согласно Арендт, Ницше

приходит к такой структуре данного мира, которая имеет смысл, оказывается подходящим домом для существа, чья «сила воли [так велика, что] может обойтись без наличия в вещах смысла, ... [кто] может вынести жизнь в бессмысленном мире». «Вечное Возвращение» — термин для этого окончательной искупительной мысли, поскольку оно провозглашает «Невинность всякого Становления» (*die Unschuld des Werdens*), а значит, и присущую ему бесцельность, немотивированность, свободу от вины и ответственности.<sup>140</sup>

Вечное возвращение — способ справиться с бессмысленным миром, прийти к согласию с ним, искупить его, расставшись при этом со всеми концепциями ответственности, целесообразности, причинности, воли.

К «идее о том, что все проходящее возвращается, то есть о циклическом устройстве времени, которое заставляет Бытие поворачиваться в себе», Ницше приходит при помощи следующего аргумента:

Если бы у мирового движения была какая-нибудь цель, то она должна была бы быть уже достигнута. Но единственный лежащий в основе всего факт — это то, что у него нет никакой цели, — а потому всякая философия и всякая

научная гипотеза (например, механизм), которые исходят из необходимости такой цели, этим основным фактом *опровергнуты* [курсив Ницше].

Я ищу мировую концепцию, которая не противоречила бы такому положению дела. Мы должны объяснить становление, не прибегая к такого рода конечным целям: *становление должно являться оправданным в каждый данный момент* (или не поддающимся оценке, что сводится к тому же); *настоящее ни под какими видами не должно быть оправдываемо ради будущего или прошедшее ради настоящего*.<sup>141</sup>

Очевидно, что эта формулировка Ницше предельно важна для правильной оценки решения проблемы «ретроспективного взгляда» суждения у Арендт. Не остается сомнений в ее зависимости от того, как Ницше ставил вопрос. В том же афоризме говорится: «Становление в каждый данный момент одинаково по отношению к своей ценности».<sup>142</sup> Другими словами, ни одно мгновение не может служить оправданию другого мгновения, ни одно мгновение не утверждается ссылкой на другие мгновения; мгновение должно само искупать себя. На основании процитированного пассажи Арендт констатирует здесь «ясное отречение от Воли и волящего эго», поскольку они предполагают устарелые концепции причинности, намерения, цели и т. д.<sup>143</sup>

Ницше хочет увековечить мгновение («...радость хочет вечности, — радость хочет вечности *всех* вещей, она рвется в свой *кровный, вековечный дом!*»)<sup>144</sup> Арендт хочет обессмертить мгновение в акте ретроспективного суждения. В обоих случаях мотив один: спасти мгновение от стремительного натиска времени.



Суждение способно выполнять эту функцию в силу своего *партикуляризма*, то есть обращения к *частному*, оберегающего частное от редукции и поглощения универсальным и всеобщим. Это частное имеет свое достоинство, которое не способны отнять у него ни универсальное ни всеобщее.

Гегель совершенно прав, что философия, подобно сове Минервы, начинает свой полет лишь с наступлением сумерек, когда день закончился. Однако это неверно в случае прекрасного или любого деяния самого по себе. По Канту, прекрасное — цель в себе, потому что весь его возможный смысл уже содержится в нем самом без ссылки на другое — как бы без сцепления с другими красивыми вещами. У самого Канта противоречие: закон человеческого рода — это Бесконечный Прогресс; но в то же время достоинство человека требует, чтобы человек (каждый из нас в отдельности) воспринимался в своей частности и, как таковой, воспринимался — вне любого сравнения и отнесения к исторической эпохе — как отражение человечества вообще.<sup>145</sup>

С учетом контекста, составляемого идеями Ницше, становится ясно, что для Арендт суждение не просто качество человека как существа политического (а именно это инициировало ее размышления о способности суждения). На самом деле оно выполняет онтологическую функцию. (Здесь причина «разрыва» между различаемыми мной ранней, «политической», и поздней, «созерцательной» теориями суждения Арендт.) Суждение выполняет функцию укоренения человека в мире, который в противном случае лишается смысла и экзистенциальной реальности: мир без суждения не имеет никакой человеческой значимости.

Аналогия с Ницше — и особенно то, что размышление над проблемой воли вынудило его отречься от воли ради безоговорочного принятия вечного возвращения, неволевого согласия со всем настоящим, бывшим и (вновь) будущим, — помогает пролить свет на заключительные слова последнего сочинения Арендт, «Воления» (без этого контекста кажущиеся энигматическими). Упомянув об открытии Августином принципа начинания, «того факта, что человеческие существа, новые люди снова и снова появляются в этом мире в силу рождения», Арендт замечает про августиновскую версию этого аргумента:

похоже, она говорит нам лишь то, что мы *приговорены* к свободе по праву рождения, при этом не важно, нравится ли нам свобода или пугает своим произволом, «приятна» ли она нам, или мы хотим избежать ее громадной ответственности, избрав для себя какую-то форму фатализма. Выход из этого тупика, когда он возникает, может быть открыт или найден только с помощью другой умственной способности, не менее таинственной, чем способность начинания, — с помощью способности Суждения, анализ которой по крайней мере покажет нам, что участвует в наших удовольствиях и неудовольствиях.<sup>146</sup>

Этот пассаж подтверждает, что исследование суждения было для Арендт не чисто теоретическим анализом важной человеческой способности, но, скорее, «выходом из тупика». Она пыталась ответить на вопрос, как может быть «приятна» человеческая свобода, как вынести «ее громадную ответственность», как избежать фатализма (который предпочел Ницше). Пассаж несет на себе узнаваемый отпечаток (и читает-

ся как интерпретация) афоризма Ницше, где описывается «величайшая тяжесть». Если мои предположения не фантазия, это совпадение не случайно, ведь ход мысли, приведший Арендт к анализу способности суждения, параллелен ходу мысли, приведшему Ницше к постулату вечного возвращения. Действительно, *как еще* можно объяснить описание у Арендт суждения как выхода из тупика — особенно из тупика воли — и решения проблемы утверждения человеческой свободы? Почему введение в анализ суждения должно быть *таким*? Почему именно *этот* тупик заставляет думать о суждении как возможном выходе из него? И почему *суждение* следует рассматривать как возможное спасение из такого тупика? Ввиду подобных вопросов правомерно спросить, какая иная трактовка позволяет осмысленно прочитать финальный абзац последней книги Арендт? Суждение спасает нас, пребывающих в «этих вратах, Мгновении», от сокрушения соперничающими силами прошлого и будущего.

Если вспомнить о временных направленностях трех умственных способностей, становится ясно, почему Арендт увидела в обращенном в прошлое суждении единственный возможный выход из тупика. Мир, в котором мы живем в настоящее время, дает мало шансов на подлинное действие и, следовательно, на свободу. Будущее, если вообще наступит, обещает и того меньше: «Вполне мыслимо, что Новое время, начавшееся такой неслыханной и неслыханно многообещающей активизацией всех человеческих способностей и деятельностей, завершится в конечном счете са-

мой мертвенной, самой стерильной пассивностью, которую когда-либо знала история».<sup>147</sup>

Поэтому в настоящем есть весьма слабая надежда на извлечение смысла из действия. (В таких условиях, то есть в мире, где возможности политического действия более или менее исключены, суждение становится почти компенсаторным занятием — восполнением гражданской активности в отсутствие реальной политической сферы.) Но не больше оснований надеяться на обеспечение осмысленности дают волевые устремления или проецирование нашей воли в будущее (отсюда тупик воления). Это сужает наш выбор до одной способности суждения, которая по крайней мере в силах выделить в прошлом события, служащие оправданием человеческого существования. (Замечание о мышлении: согласно Арендт, это умственная способность, с помощью которой мы устрояемся из мира явлений; соответственно, оно не может быть источником смысла для этого мира. Мышление, возвращающееся в мир явлений для рефлексии о внутримирном частном, становится суждением.) Мы можем поддерживать себя в настоящем и сохранять надежду на будущее только благодаря рефлексии о чуде свободы, случающемся в отдельные мгновения прошлого. В отсутствие ретроспективного суждения нас охватило бы ощущение бессмысленности настоящего и мы поддались бы предчувствию безнадежности будущего. Лишь суждение обеспечивает удовлетворительное основание для осмысленности, тем самым позволяя нам в принципе *утвердить* нашу ситуацию.

Изучение «рассказов» об историческом прошлом учит нас, что всегда есть шанс на новое начало; поэтому надежда незаметно присутствует в самой природе человеческой деятельности. У всякого рассказа имеется начало и конец, но никогда нет абсолютного завершения; конец одной истории всегда служит началом другой.<sup>148</sup> Если бы нам пришлось выносить окончательный вердикт об истории в целом, то, пожалуй, мы прислушались бы к кантовскому пессимизму. (Именно пессимизм Канта наряду с убежденностью в том, что человеческая история должна составлять единое повествование, заставили его постулировать регулятивный принцип исторического прогресса, направляющий нашу рефлексию в телеологическом суждении, чтобы позволить нам размышлять об истории, не предаваясь отчаянию.) Однако поскольку суждение всегда ограничивается частными событиями и людьми, вдохновляющими нас рассказами и случаями, превращающимися в образец для подражания, постольку размышление об истории всегда останется поучительным для тех, кто не потерял надежду.

Мы показали, что суждение обуславливает утверждение нашего положения в мире, позволяя получить удовольствие от рефлексии над прошлым. Но цель на самом деле не в оправдании мира, а скорее в «подтверждении» нашего места в нем; то есть в установлении контакта с реальностью нашего мира или, возможно, в оправдании этой реальности через утверждение нашей связи с ней. Такая формулировка следует из цитаты, рефреном повторяющейся в неопубликованных лекциях Арендт; речь идет о фразе Августина «Ато:

*Volō ut sis*», любить — значит говорить: «Хочу, чтобы ты был(а)». Из-за «чистой произвольности существования», из-за того, что «не мы себя создали», мы «нуждаемся в подтверждении. Мы пришельцы, нуждающиеся в словах приветствия». Однако с помощью суждения «мы подтверждаем мир и себя»; благодаря данным нам способностям «мы устраиваемся в мире как дома». <sup>149</sup> Выбираемое нами сообщество людей, разделяющих наши суждения, обеспечивает историчность, которая в ином случае оказалась бы весьма бедной.

В своих итоговых рассуждениях я не ставил целью указать непременно ход мыслей Арендт о суждении; я хотел только наметить сферу их вращения. Пределы этой спекулятивной области задают размышления Августина о понятии времени в 11-й книге «Исповеди» и представление Ницше о вечном возвращении. Не один Кант, но также Августин и Ницше служили ориентирами для Арендт в ее исследованиях; из сочинений двух последних она постоянно заимствует интересующие ее проблемы. В настоящем контексте так формулируется вопрос, который они ставили перед ней: можно ли и в каком смысле сделать мир подходящим домом для человека, если человек по своей природе существо темпоральное, приходящее сюда из неизвестного прошлого и уходящее отсюда в опять-таки неизвестное будущее? <sup>150</sup> В своем анализе Арендт соединяет убежденность Августина в хрупкости мирских институций и отношений с верой Ницше в трансформацию потенциала человеческого действия и сталкивается с главным вызовом темпоральности: при каких условиях мы можем сказать времени «да»? <sup>151</sup> В фор-

мулировке Августина или Ницше проблема, сопровождавшая Арендт во всех ее философских поисках, — в том, как справиться с темпоральностью, как усилить и укрепить смертное существование, сделав его менее мимолетным, менее шатким онтологически. Если бытие политики сосредоточено в явлении (неизменная фундаментальная предпосылка политической философии Арендт),<sup>152</sup> то необходимо публичное пространство суждения, чтобы сделать мир явлений более стойким, как бы подтвердив его бытие. Суждение, или спасительная сила воспоминания, помогает нам сохранить то, что в ином случае становится жертвой времени; суждение позволяет длиться экзистенциально преходящему.<sup>153</sup> Другими словами, высшая функция суждения состоит в достижении баланса между временем и бытием в мире.

Мои размышления, несомненно, провоцируют больше вопросов, чем предлагают ответов. «Кантовские лекции», конечно, содержат не более чем намеки на те возможные ходы мысли, которые были мной предложены, и не исключено, что я зашел при этом слишком далеко. Моей единственной целью было показать горизонты теоретической мысли Арендт. И тут обнаруживается некоторое созвучие с темами и интересами, которые мы встречаем в герменевтике Вальтера Беньямина, друга Ханна Арендт. Прочитав ее текст параллельно с беньяминовскими тезисами «О понимании истории», мы можем, наконец, оценить размах ее устремлений. Беньямин также искал искупительное отношение с прошлым, а судящий зритель Арендт находит у Беньямина соответствие в фигуре *flâneur*,

фланера, который путешествует по прошлому, рассматривая мгновения историй в счастливой или меланхолической ретроспекции, коллекционируя их посредством «рс-коллекции», то есть воспоминания: в руинах настоящего он выискивает фрагменты, с помощью которых можно спасти свое прошлое.<sup>154</sup> У самого Бенямина это предполагает роль ангела истории, который, по выражению Шолема, «по сути, меланхоличный персонаж, подавленный громадностью истории».<sup>155</sup> Эти темы сходятся вместе в третьем тезисе Бенямина о философии истории:

Летописец, рассказывающий о событиях, не отличая великих от малых и отдавая таким образом дань правде, стремится к тому, чтобы ничто случившееся когда-то не пропало для истории. Правда, лишь спасенное человечество имеет право на свое прошлое в полной мере. Это значит, что лишь спасенное человечество может вспоминать свое прошлое в любой момент. Каждый из прожитых им моментов — это *citation à l'ordre du jour* указание порядка дней — какой день есть Судный день.<sup>156</sup>

Это отношение к прошлому еще более откровенно выражено в комментарии Бенямина к одной из притч Кафки:

... память — истинное мерило жизни. Обращаясь к прошлому, она подобно молнии пересекает всю жизнь. Стоило пролистать пару страниц назад, как воспоминание уже перенеслось из соседней деревни к месту, где путешественник решил отправиться в путь. Те, для кого жизнь превратилась в текст, ... могут читать написанное лишь от конца к началу. Для них это единственный способ не встретить самих себя, и лишь так — убегая от настоящего — они в состоянии понять жизнь.<sup>157</sup>



# ПРИМЕЧАНИЯ

## ПОСЛЕСЛОВИЕ К «МЫШЛЕНИЮ»\*

<sup>1</sup> *Bergson H. Time and Free Will / Trans. F. L. Pogson. New York: Macmillan, 1910. P. 158, 167, 240. (Курсив добавлен.)*

<sup>2</sup> *Kant I. Critique of Pure Reason. B172—B173 / Trans. N. K. Smith. New York: St. Martin's Press, 1963. См. рус. пер.: Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. В 4 т. Т. 2 (1) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская фирма АО Камі», 1994. С. 251.*

<sup>3</sup> См. работы: *Arendt H. The Concept of History: Ancient and Modern // Between Past and Future. New York: Viking Press, 1968.*

## КАНТОВСКИЕ ЛЕКЦИИ

<sup>1</sup> *Saner H. Kants Weg vom Krieg zum Frieden. Bd. 1: Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischem Denken / Munich: R. Piper Verlag, 1967. См. англ. пер: Saner H. Kant's Political Thought: Its Origin and Development / Trans. E. B. Ashton. Chicago: University of Chicago Press, 1973.*

---

\* Примечания выполнены Рональдом Бейнером, редактором американского издания и автором комментария. Ссылки на соответствующие русские издания установлены и указаны переводчиком.

<sup>2</sup> Я полагаю, что это отсылка к книге: *La Philosophie Politique de Kant // Annales de Philosophie Politique*. Т. 4. Paris: Institut International de Philosophie Politique, 1962.

<sup>3</sup> *Kant I. On History / Ed. L. W. Beck, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.

<sup>4</sup> *Kant's Political Writings / Ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet*. Cambridge, Eng.: At the University Press, 1971.

<sup>5</sup> *Borries K. Kant als Politiker: Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*. Leipzig, 1928.

<sup>6</sup> *Kant I. On History / Ed. L. W. Beck, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 75, 54. См. рус. пер.: *Кант И. Конец всего сущего // Собр. соч. В 8 т. Т. 8 / Под ред. А. В. Гулыги*. М.: «Чоро», 1994. С. 211; *Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Собр. соч. В 4 т. Т. 1*. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 153.

<sup>7</sup> *Ibid.* P. 25. См. рус. пер.: *Кант И. Идея всеобщей истории // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга*. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 121.

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 59. См. рус. пер.: *Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга*. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 167.

<sup>9</sup> *Кант И. Критика способности суждения, § 83*. Как правило, Арендт цитирует «Критику чистого разума» в переводе Нормана Кемпа Смита (Norman Kemp Smith) (New York: St. Martin's Press, 1963), а «Критику способности суждения» в переводе Дж. Х. Бернарда (J. H. Bernard) (New York: Hafner, 1951). Однако при использовании как этих, так и других переводов она обычно вносит от себя небольшие изменения. В случае других сочинений, когда не удастся точно установить авторство перевода, можно предположить, что он принадлежит самой Арендт.

<sup>10</sup> *Kant I. On History / Ed. L. W. Beck, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 60. См. рус. пер.: *Кант И.*

Предполагаемое начало человеческой истории // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 169.

<sup>11</sup> Ibid. P. 54. См. рус. пер.: Там же. С. 153.

<sup>12</sup> Ibid. P. 78—79. См. рус. пер.: *Кант И.* Конец всего сущего // Собр. соч. В 8 т. Т. 8 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 213—214.

<sup>13</sup> *Kant I.* Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime / Trans. John T. Goldthwait. Berkeley: University of California Press, 1960. См. рус. пер.: *Кант И.* Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Собр. соч. В 8 т. Т. 2 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 85—142.

<sup>14</sup> Письмо Христиану Гарве (Christian Garve) от 21 сентября 1798 г. См.: *Kant I.* Philosophical Correspondence 1759—1799 / Ed. and trans. Arnulf Zweig. Chicago: University of Chicago Press, 1967. P. 252. См. рус. пер.: *Кант И.* Собр. соч. В 8 т. Т. 8 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 583. Письмо 45 (820).

<sup>15</sup> Письма Марку Герцу (Marcus Herz) от 24 ноября 1776 г. См. рус. пер.: *Кант И.* Собр. соч. В 8 т. Т. 8 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 503. Письмо 11 (112) и 20 августа 1777 г. См.: *Kant I.* Philosophical Correspondence 1759—1799 / Ed. and trans. Arnulf Zweig. Chicago: University of Chicago Press, 1967. P. 86, 89.

<sup>16</sup> См.: *Beck L. W.* A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason / Chicago: University of Chicago Press, 1960. P. 6.

<sup>17</sup> *Kant I.* Reflexionen zur Anthropologie. № 763 // *Kants gesammelte Schriften.* In 29 Bd. Bd 15. Akademieausgabe. Berlin: Reimer & de Gruyter, 1902—1983. S. 333. (Курсив добавлен.)

<sup>18</sup> *Kant I.* Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime / Trans. John T. Goldthwait. Berkeley: University of California Press, 1960. P. 48—49 (note). См. рус. пер.: *Кант И.* Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Собр. соч. В 8 т. Т. 2 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 88—89, примеч.

<sup>19</sup> *Baeumler A.* Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft // *Kants*

Kritik der Urteilskraft: Ihre Geschichte und Systematik. Bd 1. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1923. S. 15.

<sup>20</sup> *Kant I. Logic / Trans. R. Hartman, W. Schwarz // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1974. P. 29.* [Арендт ссылается на «Лекции о метафизике» («Vorlesungen über die Metaphysik») Канта]. См. рус. пер.: *Кант И. Собр. соч. В 8 т. / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. Т. 8. С. 280.*

<sup>21</sup> *Leibniz G. Principes de la Nature et de la Grace, fondees en raison. Par. 7. 1714. См. рус. пер.: Лейбниц Г. В. Начала природы и благодати, основанные на разуме, § 7 // Собр. соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982—1989. С. 408.*

<sup>22</sup> *Кант И. Критика способности суждения. § 67 // Собр. соч. В 4 т. / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. Т. 4. С. 573.*

<sup>23</sup> *Heidegger M. Being and Time / Trans. J. Macquarrie, E. Robinson. New York, Evanston: Harper & Row, 1962. Например, § 4. См. рус. пер.: Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В. В. Бибихииа. СПб.: Наука, 2006.*

<sup>24</sup> См.: *Lehmann G. Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft. Berlin, 1939. S. 73—74.*

<sup>25</sup> *Кант И. Критика способности суждения. § 67 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 575.*

<sup>26</sup> Там же. § 76. С. 633.

<sup>27</sup> Там же. § 77. С. 647.

<sup>28</sup> Там же. § 78. С. 649.

<sup>29</sup> Там же. Предисловие. С. 77.

<sup>30</sup> *Кант И. Введение в Метафизику нравов. Раздел I: «Об отношении способностей человеческой души к нравственным законам» // Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics / Trans. Thomas Kingsmill Abbott. London: Longmans, Green, & Co., 1898. P. 267. См. рус. пер.: Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 6 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 232.*

<sup>31</sup> Там же. С. 232—233.

<sup>32</sup> *Kant I. On History / Ed. L. W. Beck, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts. In-*

dianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 102. См. рус. пер.: *Кант И. К вечному миру* // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 397.

<sup>33</sup> Ibid. P. 106. См. рус. пер.: Там же. С. 405.

<sup>34</sup> Ibid. P. 151—152, note. См. рус. пер.: *Кант И. Спор факультетов*, Второй раздел: «Возобновление вопроса: Находится ли человеческий род в постоянном продвижении к лучшему?» // Собр. соч. В 8 т. Т. 7 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 110, примеч.

<sup>35</sup> Ibid. P. 112—113. См. рус. пер.: *Кант И. К вечному миру* // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 419—421.

<sup>36</sup> Ibid. P. 112. См. рус. пер.: Там же. С. 419.

<sup>37</sup> *Kant I. Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals* / Trans. Th. K. Abbott // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1949. P. 19. См. рус. пер.: *Кант И. Основоположение к метафизике нравов* // Собр. соч. В 4 т. Т. 3 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 85.

<sup>38</sup> Ibid. P. 20—21. См. рус. пер.: Там же. С. 89.

<sup>39</sup> *Kant I. Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* / Trans. John T. Goldthwait. Berkeley: University of California Press, 1960. P. 74. См. рус. пер.: *Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного*, конец второго раздела // Собр. соч. В 8 т. Т. 2 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 109—110.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> *Kant I. On History* / Ed. L. W. Beck, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 145, note. См. рус. пер.: *Кант И. Спор факультетов*, раздел: «Возобновление вопроса» // Собр. соч. В 8 т. Т. 7 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 104, примеч.

<sup>42</sup> *Аристотель. Политика*. 1267a10 слл. // Собр. соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1976—1983. С. 421.

<sup>43</sup> Там же, 1325b15 слл. С. 595.

<sup>44</sup> *Pascal B. Pensées. N 331 / Trans. W. F. Trotter. New York: E. P. Dutton, 1958. См. рус. пер.: Паскаль Б. Мысли. № 533 (331) / Пер. Ю. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашииных, 1999. С. 241.*

<sup>45</sup> *Cumming Robert D. Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought. Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press, 1969. P. 16.*

<sup>46</sup> Платон. Федон. 64.

<sup>47</sup> Там же. 67.

<sup>48</sup> Платон. Апология Сократа. 40.

<sup>49</sup> *Kant I. On History / Ed. L. W. Beck, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 67. См. рус. пер.: Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 187.*

<sup>50</sup> *Кант И. Критика способности суждения. § 83, примеч. // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 707, примеч.*

<sup>51</sup> *Kant I. Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (1791) // Kants gesammelte Schriften. In 29 Bd. Bd 8. Akademieausgabe. Berlin: Reimer & de Gruyter, 1902—1983. S. 253—271. См. рус. пер.: Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Собр. соч. В 8 т. Т. 8 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 143.*

<sup>52</sup> *Kant I. Anthropology from a Pragmatic Point of View. § 29 / Trans. Mary J. Gregor. The Hague: Nijhoff, 1974. См. рус. пер.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. § 29 // Собр. соч. В 8 т. Т. 7 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 191.*

<sup>53</sup> *Kant I. Kants gesammelte Schriften. In 29 Bd. Bd 18. Akademieausgabe. Berlin: Reimer & de Gruyter, 1902—1983. S. 11.*

<sup>54</sup> *Кант И. Критика чистого разума. В839 // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(1) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 1019.*

<sup>55</sup> *Kant I.* Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime / Trans. John T. Goldthwait. Berkeley: University of California Press, 1960. P. 66—67. См. рус. пер.: *Кант И.* Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Собр. соч. В 8 т. Т. 2 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 103.

<sup>56</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 84 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 711. (Курсив добавлен.)

<sup>57</sup> *Kant I.* Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755) // Kants gesammelte Schriften. In 29 Bd. Bd 1. Akademieausgabe. Berlin: Reimer & de Gruyter, 1902—1983. S. 357. См. рус. пер.: *Кант И.* Всеобщая естественная история и теория неба. Заключение к части третьей // Собр. соч. В 8 т. Т. 1 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 259.

<sup>58</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. В859 // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(1) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 1041—1043.

<sup>59</sup> Там же. В884 (курсив добавлен). См. рус. пер.: Собр. соч. В 4 т. / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. Т. 2(1). С. 1069—1071.

<sup>60</sup> *Kant I.* Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen // Kants gesammelte Schriften. In 29 Bd. Bd 20. Akademieausgabe. Berlin: Reimer & de Gruyter, 1902—1983. S. 44. См. рус. пер.: *Кант И.* Заметки в книге «Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного» // Собр. соч. В 8 т. Т. 2 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 372—373.

<sup>61</sup> Письмо Аристотеля Александру, «О царствовании», опубликовано в издании: *Barker E.* The Politics of Aristotle / Oxford: Oxford University Press, 1958. P. 386.

<sup>62</sup> *Weil E.* Kant et le problème de la politique // La Philosophie Politique de Kant // Annales de Philosophie Politique. Т. 4. Paris, 1962. P. 32.

<sup>63</sup> *Kant I.* Reflexionen zur Logik. N 1820a // Kants gesammelte Schriften. In 29 Bd. Bd 16. Akademieausgabe. Berlin: Reimer & de Gruyter, 1902—1983. S. 127.

<sup>64</sup> *Kant I.* Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus (1759) // Kants gesammelte Schriften. In 29 Bd. Bd 2. Akademieaus-

gabe. Berlin: Reimer & de Gruyter, 1902—1983. S. 27—35. См. рус. пер.: *Кант И.* Опыт некоторых рассуждений об оптимизме // Собр. соч. В 8 т. Т. 2 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 13.

<sup>65</sup> *Kant I.* On History / Ed. L. W. Beck, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 73—74, note. См. рус. пер.: Ср.: *Кант И.* Конец всего сущего // Собр. соч. В 8 т. Т. 8 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 209—210.

<sup>66</sup> *Kant I.* Reflexionen zur Anthropologie. N 890 // *Kants gesammelte Schriften.* In 29 Bd. Bd 15. Akademieausgabe. Berlin: Reimer & de Gruyter, 1902—1983. S. 388.

<sup>67</sup> *Jaspers K.* Kant / Ed. H. Arendt. New York: Harcourt, Brace & World, 1962. P. 95. Ясперс цитирует Канта без ссылки на место в тексте, однако ср.: *Кант И.* Критика чистого разума. В823 // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(1) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 1001.

<sup>68</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 40, примеч. // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 379, примеч.

<sup>69</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. Ахі, примеч. // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(2) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 15, примеч. (Предисловие к первому изданию).

<sup>70</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. В27 // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(1) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 79—81.

<sup>71</sup> Там же. В370. С. 479.

<sup>72</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. Ахii. // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(2) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 15.

<sup>73</sup> Там же. Ахi. С. 13.

<sup>74</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. Вххv // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(1) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 27.

<sup>75</sup> Там же. Вххxii. С. 35.

<sup>76</sup> Там же. Вххxiii. С. 35—37.

<sup>77</sup> Там же. Вххxv. С. 37.



<sup>78</sup> *Hegel G. W. F. Über das Wesen der philosophischen Kritik (1802) // Sämtliche Werke. Bd. 1 / Hrsg. von Hermann Glockner. Stuttgart, 1958. S. 185. См. рус. пер.: Гегель Г. В. Ф. О сущности философской критики // Работы разных лет. В 2 т. Т. 1. М.: «Мысль», 1970—1971. С. 279—280.*

<sup>79</sup> *Hegel G. W. F. Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie (1802) // Ibid. S. 243.*

<sup>80</sup> См. предисловие Канта к работе «О поговорке: Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // *Kant's Political Writings / Ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet. Cambridge, Eng.: At the University Press, 1971. P. 61. См. рус. пер.: Кант И. Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 241.*

<sup>81</sup> *Кант И. Критика чистого разума. Вххxi // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(1) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 33.*

<sup>82</sup> Там же / Вххxvi. С. 39.

<sup>83</sup> *Платон. Теэтет / 149 слл. // Собр. соч. В 4 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1994. С. 200—203.*

<sup>84</sup> *Платон. Софист. 226—231 // Собр. соч. В 4 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1994. С. 288—294.*

<sup>85</sup> *Кант И. Критика способности суждения. § 40 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 377.*

<sup>86</sup> *Платон. Горгий. 482 с. // Собр. соч. В 4 т. Т. 1. М.: «Мысль», 1994. С. 522.*

<sup>87</sup> *Кант И. Критика чистого разума. В884 // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(1) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі », 1994. С. 1069.*

<sup>88</sup> Курсив Арендт. См.: *Kant I. Philosophical Correspondence 1759—1799 / Ed. and trans. Arnulf Zweig. Chicago: University of Chicago Press, 1967. P. 105—106. См. рус. пер.: Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 8 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 513. Письмо 13 (206).*

<sup>89</sup> *Jaspers K. Kant / Ed. H. Arendt. New York: Harcourt, Brace & World, 1962. P. 123. Цитата из письма Канта Христину Гарве от 7 августа 1783 г. См. рус. пер.: Кант И. Собр. соч.*

В 8 т. Т. 8 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 507. Письмо 12 (205).

<sup>90</sup> *Kant I. On History* / Ed. L. W. Beck, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 4—5, note. См. рус. пер.: *Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение?* // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 131.

<sup>91</sup> *Ibid.* P. 5. См. рус. пер.: Там же. С. 133.

<sup>92</sup> *Kant I. Reflexionen zur Anthropologie. N 897* // *Kants gesammelte Schriften. In 29 Bd. Bd 15. Akademieausgabe. Berlin: Reimer & de Gruyter, 1902—1983. S. 392.*

<sup>93</sup> *Kant's Political Writings* / Ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet. Cambridge, Eng.: At the University Press, 1971. P. 85—86. См. рус. пер.: *Кант И. О поговорке: Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики* // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 327.

<sup>94</sup> *Kant I. Was heisst: Sich im Denken orientieren? (1786)* // *Kants gesammelte Schriften. In 29 Bd. Bd 8. Akademieausgabe. Berlin: Reimer & de Gruyter, 1902—1983. S. 131—147.* См. рус. пер.: *Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении?* // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 229.

<sup>95</sup> *Kant I. Kants gesammelte Schriften. In 29 Bd. Bd 18. Akademieausgabe. Berlin: Reimer & de Gruyter, 1902—1983. S. 267 (N 5636).*

<sup>96</sup> Письмо Марку Герцу от 7 июня 1771 г. См.: *Kant I. Selected Pre-Critical Writings* / Trans. G. B. Kerferd, D. E. Wolford. New York: Barnes & Noble, 1968. P. 108. См. рус. пер.: *Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 8 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 484. Письмо 7 (67).*

<sup>97</sup> Письмо Марку Герцу от 21 февраля 1772 г. См.: *Kant I. Philosophical Correspondence 1759—1799* / Ed. and trans. Arnulf Zweig. Chicago: University of Chicago Press, 1967. P. 73. См. рус. пер.: *Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 8 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 490. Письмо 8 (70).*

<sup>98</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 40 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 377.

<sup>99</sup> Там же.

<sup>100</sup> *Kant I.* Kants gesammelte Schriften. In 29 Bd. Bd 12. Akademieausgabe. Berlin: Reimer & de Gruyter, 1902—1983. S. 59. (Переписка.)

<sup>101</sup> *Kant I.* On History / Ed. L. W. Beck, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 143—148. См. рус. пер.: *Кант И.* Спор факультетов. Раздел «Возобновление вопроса», гл. 6—7 // Собр. соч. В 8 т. Т. 7 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 102—106.

<sup>102</sup> *Kant's Political Writings* / Ed. Hans Reiss, trans. Н. В. Nisbet. Cambridge, Eng.: At the University Press, 1971. P. 51. См. рус. пер.: *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 115. (Конец восьмого тезиса.)

<sup>103</sup> *Ibid.* P. 184, note. См. рус. пер.: *Кант И.* Спор факультетов // Собр. соч. В 8 т. Т. 7 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 104, примеч.

<sup>104</sup> *Kant I.* On History / Ed. L. W. Beck, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 120. См. рус. пер.: *Кант И.* К вечному миру. Приложение I // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 437—439.

<sup>105</sup> *Kant's Political Writings* / Ed. Hans Reiss, trans. Н. В. Nisbet. Cambridge, Eng.: At the University Press, 1971. P. 147. См. рус. пер.: *Кант И.* Метафизика нравов // Собр. соч. В 8 т. Т. 6 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 356. (Общее замечание А после § 49.)

<sup>106</sup> *Kant I.* On History / Ed. L. W. Beck, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 130. См. рус. пер.: *Кант И.* К вечному миру. Приложение II // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под

ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 465.

<sup>107</sup> См.: *Borries K. Kant als Politiker / Aalen: Scientia Verlag, 1973. (Репринт издания: Leipzig, 1928.) S. 16.*

<sup>108</sup> См.: *Kant I. Religion within the Limits of Reason Alone / Trans. T. M. Greene, H. N. Hudson. New York: Harper Torchbooks, 1960. P. 176—177, note. См. рус. пер.: Кант И. Религия в пределах только разума, часть четвертая, второй раздел, § 4 // Собр. соч. В 8 т. Т. 6 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 205, примеч.*

<sup>109</sup> *Kant I. On History / Ed. L. W. Beck, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 129—130. См. рус. пер.: Кант И. К вечному миру. Приложение II // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 463. (В указанной редакции рус. перевода используется слово «гласность», а не «публичность». — Примеч. пер.)*

<sup>110</sup> *Ibid. P. 130. См. рус. пер.: Кант И. Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 465.*

<sup>111</sup> *Ibid. P. 133. Там же. С. 463, 473.*

<sup>112</sup> *Ibid. P. 134. Там же. С. 473—477.*

<sup>113</sup> Перевод Арендт из книги: *Eine Vorlesung Kants über Ethik / Ed. Paul Menzer. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924; см.: Kant I. Lectures on Ethics / Trans. Louis Infield. London: Methuen, 1979. P. 43.*

<sup>114</sup> *Kant's Political Writings / Ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet. Cambridge, Eng.: At the University Press, 1971. P. 88. См. рус. пер.: Кант И. О поговорке: Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики. Ч. III // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 335.*

<sup>115</sup> См.: *Ibid. P. 116. См. рус. пер.: Кант И. К вечному миру. Приложение I // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 429—431.*

<sup>116</sup> Ibid. P. 89. См. рус. пер.: *Кант И.* О поговорке: Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики. Ч. III // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 339.

<sup>117</sup> Ibid. P. 91. См. рус. пер.: *Кант И.* Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 347.

<sup>118</sup> Ibid. P. 88. См. рус. пер.: Там же. С. 335—337.

<sup>119</sup> *Kant I.* On History / Ed. L. W. Beck, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 106. См. рус. пер.: *Кант И.* К вечному миру // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 405 (первое дополнснис).

<sup>120</sup> Ibid. P. 100. См. рус. пер.: Там же. С. 391 (вторая окончательная статья).

<sup>121</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 28 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994, С. 299. (*Нем. Gemüt* в рус. пер. — «душа», в *англ.* — *mind.* — *Примеч. пер.*)

<sup>122</sup> *Kant's Political Writings* / Ed. Hans Reiss, trans. Н. В. Nisbet. Cambridge, Eng.: At the University Press, 1971. P. 190. Цитата на самом деле из Юма. См. рус. пер.: *Кант И.* Спор факультетов. Второй раздел. Заключение после п. 10 // Собр. соч. В 8 т. Т. 7 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 112.

<sup>123</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 83 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 703—705.

<sup>124</sup> *Kant I.* Religion within the Limits of Reason Alone. P. 29, note. См. рус. пер.: *Кант И.* Религия в пределах только разума. Часть первая. III // Собр. соч. В 8 т. Т. 6 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 35, примеч.

<sup>125</sup> *Kant's Political Writings* / Ed. Hans Reiss, trans. Н. В. Nisbet. Cambridge, Eng.: At the University Press, 1971. P. 174. См. рус. пер.: *Кант И.* Метафизика нравов. § 62, заключение // Собр. соч. В 8 т. Т. 6 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 391—392.

<sup>126</sup> *Kant I. On History* / Ed. L. W. Beck, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 111. Цитата из Сенски. См. рус. пер.: *Кант И. К вечному миру* // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 417.

<sup>127</sup> *Diogenes Laertius. Lives of the Philosophers. 8.8* // The Presocratic Philosophers / Ed., trans. G. S. Kirk, J. E. Raven. Cambridge, Eng.: At the University Press, 1971. P. 228. См. рус. пер.: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, 8.8.8—12* / Пер. М. Л. Гаспарова. М.: «Мысль», 1986. С. 309. (Русский перевод отчасти изменен на более дословный: «лучшие приходят как зрители» вместо «счастливые — смотреть». — *Примеч. пер.*)

<sup>128</sup> См.: *Hegel G. W. F. Reason in History* / Trans. Robert S. Hartman // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953. P. 35—36. (Гегелевское «Введение» в «Философию истории»). См. рус. пер.: *Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории* / Пер. А. М. Водена. СПб.: «Наука», 1993. С. 79—80.

<sup>129</sup> *Kojève A. Hegel, Marx and Christianity* // Interpretation: A Journal of Political Philosophy. I, 1970. P. 37.

<sup>130</sup> *Kant I. On History* / Ed. L. W. Beck, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 51. См. рус. пер.: *Кант И. Рецензии на книгу И. Г. Гердера «Идси к философии истории человечества»* // Собр. соч. В 8 т. Т. 8 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 61.

<sup>131</sup> *Ibid.* См. рус. пер.: Там же. С. 61—62.

<sup>132</sup> *Платон. Государство. 514а слл.* // Собр. соч. В 4 т. Т. 3. М.: «Мысль», 1994. С. 295.

<sup>133</sup> *Kant I. Introduction to The Metaphysics of Morals.* См. выше примеч. 30. См. рус. пер.: *Кант И. Метафизика нравов, введение, раздел I* // Собр. соч. В 8 т. Т. 6 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 232.

<sup>134</sup> *Кант И. Критика чистого разума. В825 слл.*

<sup>135</sup> Там же. В883 // Собр. соч. В 4 т. Т. 2 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 1069.

<sup>136</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 48 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 419.

<sup>137</sup> Там же. § 50. С. 439.

<sup>138</sup> Там же. С. 439—441. (В цитате изменен текст рус. перевода первого предложения, отклоняющийся как от немецкого оригинала, так и от английского текста. — *Примеч. пер.*)

<sup>139</sup> Там же.

<sup>140</sup> Там же. § 49 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 433. (В рус. переводе «душевный» соотв. англ. of mind. — *Примеч. пер.*)

<sup>141</sup> Там же.

<sup>142</sup> *Цицерон.* Об ораторе. 3.195 // Эстетика: Трактаты, речи, письма / Пер. Ф. А. Петровского. М.: «Искусство», 1994. С. 363.

<sup>143</sup> Там же. 3.197.

<sup>144</sup> *Kant I.* Anthropology From a Pragmatic Point of View. § 53 / Trans. Mary J. Gregor. The Hague: Nijhoff, 1974. См. рус. пер.: *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. § 53 // Собр. соч. В 8 т. Т. 7 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 247.

<sup>145</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 40 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 377.

<sup>146</sup> Парменид (фрагмент 4) говорит об уме, nous, который позволяет нам устойчиво смотреть на вещи, которые присутствуют, несмотря на то что отсутствуют: «Созерцай умом [nous] отсутствующее как постоянно присутствующее». (См.: *Freeman Kathleen.* Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers / Oxford: Basil Blackwell, 1971. P. 42. См. рус. пер. фрагмента Парменида в издании: *Лебедев А. В.* Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: «Наука», 1989. С. 288.)

<sup>147</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 45 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 407.

<sup>148</sup> Там же. § 41. С. 383—385.

<sup>149</sup> *Kant I.* Reflexionen zur Anthropologie. N 767 // *Kants gesammelte Schriften.* In 29 Bd. Bd 15. Akademieausgabe. Berlin: Reimer & de Gruyter, 1902—1983. S. 334—335.

<sup>150</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 48 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 421.

<sup>151</sup> Там же. § 54. С. 467—469.

<sup>152</sup> *Kant I.* Anthropology From a Pragmatic Point of View. § 53 / Trans. Mary J. Gregor. The Hague: Nijhoff, 1974. См. рус. пер.: *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Собр. соч. В 8 т. Т. 7 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 247.

<sup>153</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 40 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 377.

<sup>154</sup> Там же. См. также: *Kant I.* Logic / Trans. R. Hartman, W. Schwarz. P. 63. (См. выше примеч. 20.)

<sup>155</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 40 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 379—381. Замечание по поводу перевода кантовского термина *allgemein*: Арендт всюду переводит *allgemein* словом *general*, «общий», а не *universal*, «универсальный», как принято в стандартных изданиях. Анализ работы Арендт «*The Crisis in Culture*» (См: *Arendt H.* *Between Past and Future* / New York: Viking Press, 1968. P. 221) позволяет выдвинуть предположение, что на то имелись существенные причины. Здесь говорится, что «суждение обеспечено некоторой специфической значимостью, но никогда не является значимым универсально. Претензия суждения на значимость никогда не простирается дальше круга людей, на чье место судящий человек ставит себя в своих размышлениях. Суждение, по словам Канта, значимо „для каждой отдельной судящей личности“, но ударение при этом ставится на слове „судящей“; оно не имеет значения для тех, кто не судит, или для тех, кто не причастен к публичной сфере, в которой появляются объекты суждения» (курсив добавлен). Поэтому совершаемый Арендт выбор термина в этом случае важен для ее интерпретации Канта.



<sup>156</sup> Кант И. Критика способности суждения. § 40 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 381.

<sup>157</sup> Там же. С. 381—383.

<sup>158</sup> Там же, предисловие. С. 73.

<sup>159</sup> Там же. § 41. С. 383—385. (У Арендт понятие *Humanität* развернуто как *being human and humaneness*, в соответствии с этим был частично изменен цитируемый рус. перевод Канта. — Примеч. пер.)

<sup>160</sup> Kant I. On History / Ed. L. W. Beck, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 54. См. рус. пер.: Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 153.

<sup>161</sup> Цицерон. Тускуланские беседы. 1. 39—40.

<sup>162</sup> Кант И. Критика способности суждения. § 41 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 385.

<sup>163</sup> Там же.

<sup>164</sup> Kant I. On History / Ed. L. W. Beck; trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 89. См. рус. пер.: Кант И. К вечному миру // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 365.

<sup>165</sup> Ibid. P. 102. См. рус. пер.: Там же. С. 397.

<sup>166</sup> Ibid. P. 103, 105. См. рус. пер.: Там же. С. 397, 403.

<sup>167</sup> Кант И. Критика способности суждения. Введение. Раздел IV // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 99.

<sup>168</sup> Там же.

<sup>169</sup> Кант И. Критика чистого разума». В173 // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(1) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 253.

## ВООБРАЖЕНИЕ

<sup>1</sup> *Kant I. Critique of Pure Reason. B151 / Trans. K. Smith. New York: St Martin's Press, 1963. (Курсив добавлен.) См. рус. пер.: Кант И. Критика чистого разума. В151 // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(1) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 225.*

<sup>2</sup> *Kant I. Anthropology From a Pragmatic Point of View. § 28 / Trans. Mary J. Gregor. The Hague: Nijhoff, 1974. (Курсив добавлен.) См. рус. пер.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. § 28 // Собр. соч. В 8 т. Т. 7 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 188.*

<sup>3</sup> Там же. § 34. С. 205.

<sup>4</sup> См.: *Freeman K. Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers / Oxford: Basil Blackwell, 1971. P. 42. Ср. рус. пер. фрагмента Парменида в издании: Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: «Наука», 1989. С. 288: «Явления суть видимое обнаружение невидимого».*

<sup>5</sup> *Anaxagoras. B21a // Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker / Hrsg. von W. Kranz. 5 Aufl. Berlin: Weidmann, 1934—1937. См.: Freeman K. Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. P. 86. См. рус. пер. фрагмента Анаксагора в издании: Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: «Наука», 1989. С. 535.*

<sup>6</sup> *Кант И. Критика чистого разума. В176 слл. // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(1) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 255.*

<sup>7</sup> Там же. В103. С. 169—171. (Курсив добавлен.)

<sup>8</sup> Там же. В180. С. 259. (Курсив добавлен.)

<sup>9</sup> *Кант И. Критика чистого разума. А124 // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(2) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 177.*

<sup>10</sup> *Кант И. Критика чистого разума. В180 // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(1) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 259.*

<sup>11</sup> Там же. В29. С. 83.

<sup>12</sup> Там же. В863. С. 1047.

<sup>13</sup> Там же. В180. С. 259. («Тупоугольный» треугольник не упоминается ни в нем. оригинале, ни в рус. переводе, но есть в англ. тексте Арендт. — *Примеч. пер.*)

<sup>14</sup> Кант И. Критика чистого разума. А94 // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(2) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 143. («Душа» в рус. переводе цитаты из Канта соответствует слову «mind» в англ. тексте. — *Примеч. пер.*)

<sup>15</sup> Кант И. Критика чистого разума. В180 // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(1) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 259.

<sup>16</sup> Там же. В180—В181. С. 259.

<sup>17</sup> Там же. В181. С. 259—261. (В нем. оригинале и рус. переводе сила воображения называется «продуктивной», но в англ. тексте стоит «perproductive», в соответствии с этим рус. перевод цитаты из Канта был изменен. — *Примеч. пер.*)

<sup>18</sup> Кант И. Критика чистого разума, А120 (примеч.) // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(2) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 173.

<sup>19</sup> Кант И. Критика чистого разума. В181 // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(1) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 261.

<sup>20</sup> Там же. В104.

<sup>21</sup> Кант И. Критика чистого разума. А118 // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(2) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 171.

<sup>22</sup> Kant I. Critique of Judgment. General Remark to § 22 / Trans. J. H. Bernard. New York: Hafner, 1951. См. рус. пер.: Кант И. Критика способности суждения. Общее примечание к § 22 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 249.

<sup>23</sup> Там же. § 59. С. 513.

<sup>24</sup> Кант И. Критика чистого разума. В172 // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(1) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 251.

<sup>25</sup> Там же. В173. С. 253.

<sup>26</sup> Кант И. Критика способности суждения. § 22 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 241.

## КОММЕНТАРИЙ

<sup>1</sup> *Arendt H. Thinking // The Life of the Mind. Vol. 1 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 218. (Послесловие редактора.)*

<sup>2</sup> *Gray J. Glenn. The Abyss of Freedom — and Hannah Arendt // Arendt H. The Recovery of the Public World / Ed. Melvyn A. Hill. New York: St Martin's Press, 1979. P. 225.*

<sup>3</sup> *Denneny Michael. The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment // Arendt H. The Recovery of the Public World / Ed. Melvyn A. Hill. New York: St Martin's Press, 1979. P. 245.*

<sup>4</sup> *Arendt H. Willing // The Life of the Mind. Vol. 2 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 217.*

<sup>5</sup> *Арендт Ханна. Лекции по политической философии Канта. См. наст. изд., с. 38, 57—58. (Лекции цитируются далее как Кантовские лекции; все ссылки на Кантовские лекции и на Послесловие к книге Арендт «Мышление» даются по настоящему изданию, за исключением особо оговоренных случаев.)*

<sup>6</sup> *Arendt H. Thinking. P. 69—70, 76, 92—98, 111, 129—130, 140, 192—193, 207—209, 213—216.*

<sup>7</sup> *Arendt H. Thinking and Moral Considerations // Social Research, 38 (1971). P. 417—446.*

<sup>8</sup> *Арендт Х. Кантовские лекции. См. наст. изд., с. 121.*

<sup>9</sup> *Послесловие к «Мышлению». См. наст. изд., с. 14—15; Кантовские лекции. См. наст. изд., с. 56. Ср.: Arendt H. The Concept of History // Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought / New York: Viking Press, 1968. P. 41—90, особенно р. 51—52; см. также: Ibid. P. 262—263 (статья «Truth and Politics»). Все ссылки даются на расширенное издание этой книги.*

<sup>10</sup> *См. раздел 8 настоящего комментария. С. 227—228.*

<sup>11</sup> Эти работы опубликованы, соответственно, в изданиях: *Arendt H. Freedom and Serfdom* / Ed. A. Hunold. Dordrecht: D. Reidel, 1961. P. 191—217; *Arendt H. Between Past and Future* / New York: Viking Press, 1968. P. 197—226; и *Ibid.* P. 227—264.

<sup>12</sup> Послесловие редактора в книге: *Arendt H. Thinking // The Life of the Mind. Vol. 1* / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 219.

<sup>13</sup> *Arendt H. Understanding and Politics // Partisan Review*, 1953. N 20. P. 377—392. Последующие постраничные ссылки относятся к этой работе.

<sup>14</sup> Предисловие к книге: *Arendt H. Between Past and Future* / New York: Viking Press, 1968. P. 14.

<sup>15</sup> *Arendt H. A Reporter at Large // New Yorker* / 16 февраля 1963 г. P. 40—113; 23 февраля 1963 г. P. 40—111; 2 марта 1963 г. P. 40—91; 9 марта 1963 г. P. 48—131; 16 марта 1963 г. P. 58—134. См. также: *Arendt H. Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* / New York: Viking Press, 1963; rev. and enl. ed. 1965. Все последующие ссылки относятся к изданию 1965 г. Несмотря на то что способность суждения рассматривалась и в работах Арендт, предшествующих суду над Эйхманом, первый вариант «Кантовских лекций» был прочитан в 1964 г., то есть сразу же после выхода книги об Эйхмане. (Рус. издание: *Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме*. М: «Европа», 2008, — выполненное по первому английскому изданию 1963 г., не используется в настоящем переводе, поскольку в нем отсутствует цитируемое Бейнером «Послесловие». — *Примеч. пер.*)

<sup>16</sup> См.: *Arendt H. Truth and Politics // Between Past and Future* / New York: Viking Press, 1968. P. 227 note; *Arendt H. Thinking and Moral Considerations // Social Research*, 38 (1971). P. 417—419; *Arendt H. Thinking // The Life of the Mind. Vol. 1* / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 3—6. Анонс книги о «мышлении» появляется в 1964 г. в публикации: *Arendt H. Eichmann in Jerusalem // Encounter*. Январь 1964. P. 56. Арендт пишет: «Здесь неуместно вдаваться в эту тему; я планирую развить ее глубже в ином контексте.

Эйхман может оказаться конкретным примером того, о чем мне нужно будет сказать».

<sup>17</sup> *The Listener*. 6 августа 1964 г. P. 185—187, 205.

<sup>18</sup> *Ibid.* P. 187.

<sup>19</sup> *Arendt H. Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press, 1965. P. 294.

<sup>20</sup> *Ibid.* P. 294—295.

<sup>21</sup> *Ibid.* P. 295.

<sup>22</sup> *Encounter*. Январь 1964 г. P. 51—56. Перепечатка в: *Arendt H. Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age* / Ed. Ron H. Feldman. New York: Grove Press, 1978. P. 240—251. Там же приводится небольшая подборка материалов по делу Эйхмана.

<sup>23</sup> *Arendt H. Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* / New York: Viking Press, 1965. P. 295—296. (Курсив добавлен.)

<sup>24</sup> *Ibid.* P. 296.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.* P. 297.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Arendt H. Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age* / Ed. Ron H. Feldman. New York: Grove Press, 1978. P. 243, 248. (Курсив добавлен.)

<sup>29</sup> *Merleau-Ponty M. Humanism and Terror* / Trans. John O'Neill. Boston: Beacon Press, 1969. P. xxiv—xxv. (Курсив добавлен.)

<sup>30</sup> *Arendt H. Freedom and Politics // Freedom and Serfdom* / Ed. A. Hunold. Dordrecht: D. Reidel, 1961. P. 207. Ср.: *Arendt H. The Crisis in Culture // Between Past and Future* / New York: Viking Press, 1968. P. 219—220 (первоначально опубликовано в один год).

<sup>31</sup> *Arendt H. The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance // Between Past and Future* / New York: Viking Press, 1968. P. 197—226. Последующие ссылки в тексте относятся к этой работе.

<sup>32</sup> «Своей манерой суждения индивид в некоторой степени раскрывает себя в отношении того, какой он человек, и это

невольное самораскрытие приобретает большее значение по мере того, как оно освобождается от индивидуальной идиосинкразии» (Ibid. P. 223). Другими словами, даже личные качества потенциально несубъективны, поскольку обуславливают возможность интерсубъективно значимой «компании» сходно судящих личностей.

<sup>33</sup> Арендт вспоминает высказывание Цицерона, что он предпочел бы заблуждаться с Платоном, чем разделять истину с пифагорейцами; согласно ее интерпретации смысл этого высказывания в том, что Цицерон готов мириться с отклонением от истины ради «общества Платона и его мыслей» (Ibid. P. 224—225). В одной из неопубликованных лекций Арендт прибавляет сюда похожее высказывание Мейстера Экхарта, что он предпочел бы скорее оказаться в аду, но с Богом, чем в раю, но без Него; кроме того, она цитирует «Волю к власти», № 292, где Ницше пишет, что «когда мы отделяем поступок от человека, когда обращаем нашу ненависть или презрение против „греха“ [против дела, а не делателя], когда думаем, что существуют поступки, которые хороши или плохи сами по себе», мораль лишается ее естественного характера. И далее: «Все дело в том, кто совершает поступок. То же самое „преступление“ может быть в одном случае верховным правом, а в другом — позорным клеймом [зла]. В действительности только эгоизм пробуждает судящих рассматривать данный поступок или его автора в отношении ... к сходству или несходству [между деятелем и судьей]» (*Nietzsche F. The Will to Power / Ed. Walter Kaufmann, trans. W. Kaufmann, R. J. Hollingdale. New York: Random House, 1967. P. 165. См. рус. пер.: Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. Е. Герцык и др. М.: «Культурная революция», 2005. С. 181*). Эта лекция была частью курса, прочитанного Арендт в Новой школе социальных исследований: «Некоторые вопросы моральной философии» («Some Questions of Moral Philosophy»), лекция IV, 24 марта 1965 г. (Lecture notes, Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Container 40. P. 024637, 024651—024652); цитаты из Ницше у Арендт несколько изменены. Ср.: *Арендт Х. Кантовские лекции. См. наст. изд., с. 131. Анализ понятия*

«выбор сообщества» см. в разделе 6 настоящего комментария. С. 185—187.

<sup>34</sup> *Arendt H. Truth and Politics // Between Past and Future / New York: Viking Press, 1968. P. 227—264.* Последующие ссылки в тексте относятся к этой работе.

<sup>35</sup> Лекционный курс в Новой школе: «Some Questions of Moral Philosophy», лекция IV, 24 марта 1965 г.; также прочитана в качестве заключительной лекции курса «Основные положения морали» («Basic Moral Propositions») в Чикагском университете (Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Container 40. P. 024648).

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Arendt H. On Revolution. New York: Viking Press, 1965. P. 231.*

<sup>38</sup> *Ibid. P. 231—232.*

<sup>39</sup> *Arendt H. Thinking // The Life of the Mind. Vol. 1 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 192.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Arendt H. Thinking and Moral Considerations // Social Research, 38 (1971). P. 417—446.*

<sup>42</sup> *Ibid. P. 445—446.* См.: *Arendt H. Thinking // The Life of the Mind. Vol. 1 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 192—193.*

<sup>43</sup> *Arendt H. The Concept of History // Between Past and Future / New York: Viking Press, 1968. P. 52.*

<sup>44</sup> *Arendt H. The Crisis in Culture // Between Past and Future / New York: Viking Press, 1968. P. 218.*

<sup>45</sup> *Ibid. P. 210.*

<sup>46</sup> *Vollrath E. Hannah Arendt and the Method of Political Thinking // Social Research, 1977. N 44. P 163—164.*

<sup>47</sup> *Arendt H. Thinking and Moral Considerations // Social Research, 1971. N 38. P. 418.*

<sup>48</sup> Эксплицитная формулировка метода Арендт в связи с ее работой о тоталитаризме приводится в полемике с Эриком Фегелином, см.: *The Origins of Totalitarianism // Review of Politics, 1953. N 25. P. 68—85.*



<sup>49</sup> См.: *Arendt H. The Concept of History // Between Past and Future*. New York: Viking Press, 1968. P. 64.

<sup>50</sup> Лекционный курс в Новой школе: «Some Questions of Moral Philosophy», First Session (Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Container 40. P. 024585, 024583). См. также: *Arendt H. Personal Responsibility under Dictatorship // The Listener*. 1964. August 6. P. 205.

<sup>51</sup> Чикагский лекционный курс «Основные положения морали» («Basic Moral Propositions»), Seventeenth Session, Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Container 41. P. 024560).

<sup>52</sup> «Some Questions of Moral Philosophy», Fourth Session (Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Container 40. P. 024651). См. также: *Arendt H. Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters // Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age / Ed. Ron H. Feldman*. New York: Grove Press, 1978. P. 251, — где Арендт пишет, что если мысль пытается достичь глубины, прийти к корням, то «зло никогда не „радикально“, оно лишь экстремально, не обладая ни глубиной, ни демоническим измерением. Оно может разрастись и превратить мир в пустыню именно потому, что распространяется по поверхности как грибок. (Когда мысль обращает внимание на зло, она впадает в отчаяние, поскольку не за что ухватиться. — Р. Б.) Только добро имеет глубину и может быть радикальным».

<sup>53</sup> Убедительная иллюстрация к тезису Арендт о банальности зла приводится в публикации: *Nash Henry T. The Bureaucratization of Homicide // Protest and Survive / Ed. E. P. Thompson, Dan Smith*. Harmondsworth: Penguin, 1980. P. 62—74.

<sup>54</sup> См. раздел 2 настоящего комментария; см. также: *Arendt H. Tradition and the Modern Age // Between Past and Future*. New York: Viking Press, 1968. P. 17—40.

<sup>55</sup> *Arendt H.: The Recovery of the Public World / Ed. Melvyn A. Hill*. New York: St Martin's Press, 1979. P. 311—315.

<sup>56</sup> *Arendt H. Thinking and Moral Considerations // Social Research*, 38 (1971). P. 445; *Arendt H. Thinking // The Life of the Mind*. Vol. 1 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 192.

<sup>57</sup> *Gray J. Glenn. The Abyss of Freedom — and Hannah Arendt // Arendt H. The Recovery of the Public World / Ed. Melvyn A. Hill. New York: St Martin's Press, 1979. P. 225.*

<sup>58</sup> *Arendt H. Willing // The Life of the Mind. Vol. 2 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 217.* Цитата из Августина: О граде Божьем. 12.20 // Августин. Творения. В 4 т. Т. 3 / Сост. и подг. С. И. Еремеев. СПб.: «Алетейя», Киев: «УЦИММ-Пресс», 1998. С. 547.

<sup>59</sup> Послесловие к «Мышлению». См. наст. изд. С. 11.

<sup>60</sup> *Kant I. Critique of judgment / Trans. James Creed Meredith. Oxford: At the Clarendon Press, 1952.* См. рус. пер.: *Кант И. Критика способности суждения. Введение. Раздел IV // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 99.*

<sup>61</sup> *Ibid.* Ср.: *Kant I. Logic, § 81—84 / Trans. R. Hartman, W. Schwarz // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1974. P. 135—36.* См. рус. пер.: *Кант И. Логика. § 81—84 // Собр. соч. В 8 т. Т. 8 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 384—386.*

<sup>62</sup> Ср. понятия потенциального консенсуса и «идеальной речевой ситуации», используемые в недавней книге Юргена Хабермаса, который по сути признает, что многим обязан апроприации кантовской концепции суждения у Arendt. См. его работу: *Habermas J. On the German-Jewish Heritage // Telos. 1980. N 44. P. 127—131,* — где он пишет о произведенном Arendt «повторном открытии кантовского анализа *Urteilstkraft* или способности суждения для теории рациональности», оценивая его как «достижение фундаментальной важности» (*Ibid.* P. 128). Это «первый подход к концепции коммуникативной рациональности, встроенной в сами речь и действие», указывающий как таковой в направлении «проекта этики коммуникации, соединяющей практический разум с идеей универсального дискурса» (*Ibid.* P. 130—131).

<sup>63</sup> *Arendt H. The Concept of History // Between Past and Future. New York: Viking Press, 1968. P. 53.*

<sup>64</sup> *Kant I. Anthropology From a Pragmatic Point of View. § 2 / Trans. Mary Gregor. The Hague: Nijhoff, 1974. P. 12.* См. рус.

пер.: *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. § 2 // Собр. соч. В 8 т. Т. 7 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 145.

<sup>65</sup> Ср. статью: *Aesthetic Problems of Modern Philosophy* // Cavell Stanley. *Must We Mean What We Say?* Cambridge, Eng.: At the University Press, 1976. P. 73—96.

<sup>66</sup> *Burke Edmund.* *On Taste: Introductory Discourse. A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* // *The Writings and Speeches of Edmund Burke.* Beaconsfield edition. In 12 vols. London: Bickers & Son, n. d. 1:79.

<sup>67</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 19 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Kami», 1994. С. 235.

<sup>68</sup> Там же. § 20—22. С. 237—243.

<sup>69</sup> Там же. § 22. С. 241.

<sup>70</sup> *Kant I.* *On History* / Ed. Lewis White Beck, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor and E. L. Fackenheim // *Library of Liberal Arts.* Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 143—144. См. рус. пер.: *Кант И.* Спор факультетов, раздел «Возобновление вопроса», гл. 6 // Собр. соч. В 8 т. Т. 7 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 102.

<sup>71</sup> *Ibid.* P. 145—146. См. рус. пер.: Там же. С. 104.

<sup>72</sup> Философствующий историк привлекает внимание к тем всемирно-историческим феноменам, которые «не будут забыты», и тем самым люди «вспомнят о них при благоприятной возможности, и попытки подобного рода будут возобновляться» (*Ibid.* P. 147. См. рус. пер.: Там же. С. 105—106) — это именно то, что делает сама Арендт в своих исторических исследованиях, посвященных революциям!

<sup>73</sup> *Kant I.* *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* / Trans. John T. Goldthwait. Berkeley: University of California Press, 1960. P. 74—75. См. рус. пер.: *Кант И.* Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Собр. соч. В 8 т. Т. 2 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 110.

<sup>74</sup> См.: *Arendt H.* *Thinking* // *The Life of the Mind.* Vol. 1 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 76, — где Арендт говорит, что суждение, «будь оно эстетич-

ческим, или юридическим, или моральным, предполагает определенно „противоестественное” и сознательное отстранение от вовлеченности и участия в непосредственных интересах, обуславливаемых моим положением в мире и ролью, которую я в нем играю». См. также: *Ibid.*, chap. 11, «Thinking and doing». P. 92—97; и Кантовские лекции, см. наст. изд., с. 98 слл. По поводу кантовского конфликта «принципа, согласно которому нужно действовать, с принципом, согласно которому выносят суждение» (Там же. С. 86), см.: Кантовские лекции. Наст. изд., с. 80, — где Арендт говорит, что общая установка зрителя «не объясняет, как поступать», а также наст. изд., с. 96, где она замечает, что «прозрения эстетического и рефлектирующего суждения не имеют никаких практических последствий для действия». Сравнение мышления и суждения в 11-й главе «Thinking» проясняет собственную позицию Арендт: хотя судящий зритель не разделяет одиночество или самодостаточность философов, суждение, как и мышление, предполагает отстранение: «Он не покидает мир явлений, но уходит от активного участия в нем, располагаясь в привилегированной позиции, чтобы созерцать целое» («Thinking». P. 94). Зрители «свободны от свойственной актеру причастности» (*Ibid.*). В этом пассаже нет указаний на то, что Арендт намеревалась как-то преодолеть «столкновение между общим, вовлекающим в себя действием... и рефлектирующим, наблюдающим суждением» (*Ibid.* P. 95). Мне кажется, она могла бы вслед за Кантом сказать, что действие и суждение управляются двумя разными принципами, которые нельзя соединить.

<sup>75</sup> Кантовские лекции. См. наст. изд. С. 109.

<sup>76</sup> *Arendt H. Thinking // The Life of the Mind. Vol. 1 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 94.*

<sup>77</sup> *Kant I. On the Common Saying: «This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice» // Kant's Political Writings / Ed. Reiss. Cambridge, Eng.: At the University Press, 1970. P. 88.* См. рус. пер.: *Кант И. О поговорке: Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под*

ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Kami», 1994, С. 335—337.

<sup>78</sup> *Kant I. Anthropology From a Pragmatic Point of View. § 55 / Trans. Mary J. Gregor. The Hague: Nijhoff, 1974. P. 90. См. рус. пер.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Собр. соч. В 8 т. Т. 7 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 250.*

<sup>79</sup> *Burke E. On Taste, A Philosophical Enquiry // The Writings and Speeches of Edmund Burke, Beaconsfield edition, in 12 vols. Vol. 1. London: Bickers & Son, n. d. P. 88.*

<sup>80</sup> *Kant I. Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime / Trans. John T. Goldthwait. Berkeley: University of California Press, 1960. P. 66—67. См. рус. пер.: Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Собр. соч. В 8 т. Т. 2 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 103.*

<sup>81</sup> Кантовские лекции. См. наст. изд., с. 49.

<sup>82</sup> Там же. С. 136.

<sup>83</sup> См.: *Arendt H. On Revolution / New York: Viking Press, 1965. P. 265—266.* Пожалуй, к данному списку примеров можно добавить еще один: восстание польских рабочих в 1980—1981 гг.

<sup>84</sup> *Ари Вилнер (Ari Willner). Группа еврейского сопротивления. Варшавское гетто, декабрь 1942 (процитировано в статье Леопольда Унгера (Leopold Unger), в «International Herald Tribune»).*

<sup>85</sup> *Arendt H. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1958. P. 5, 324—325. См. рус. пер.: Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни / Пер. В. В. Библихина. СПб.: «Алетейя», 2000 С. 13, 423; *Arendt H. Thinking // The Life of the Mind. Vol. 1 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 6.**

<sup>86</sup> Убедительная критика предлагаемой Арендт интерпретации кантовского учения об автономии суждения приводится в статье: *Barry Clarke. Beyond «The Banality of Evil» // British Journal of Political Science. 1980. N 10. P. 417—439.*

<sup>87</sup> Эти три цитаты соотв. из: *Arendt H. Thinking // The Life of the Mind. Vol. 1 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Bra-*

се Jovanovich, 1978. P. 69, 70; и Послесловия к «Мышлению». См. выше, с. 11.

<sup>88</sup> *Arendt H. Willing // The Life of the Mind. Vol. 2 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 217.*

<sup>89</sup> Кантовские лекции, см. наст. изд. С. 28. Ср.: *Arendt H.: The Recovery of the Public World / Ed. Melvyn A. Hill. New York: St Martin's Press, 1979. P. 312—313.*

<sup>90</sup> Кантовские лекции. См. наст. изд., с. 128; ср.: С. 126.

<sup>91</sup> *Arendt H. What is Freedom? // Between Past and Future. New York: Viking Press, 1968. P. 152.*

<sup>92</sup> См.: *Thinking // The Life of the Mind. Vol. 1 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 169—171: «Автономия умственных деятельностей ... подразумевает их необусловленность... Люди, даже полностью обусловленные экзистенциально, ... способны с помощью разума преодолевать все эти условия, однако лишь в уме, а не в реальности, либо в науке и познании, благодаря которым они способны исследовать реальность мира и самих себя» (курсив добавлен. — Р. Б.).*

<sup>93</sup> См.: *Ibid. Chap. 20, и Arendt H. Willing // The Life of the Mind. Vol. 2 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. Introduction. Chap. 6.*

<sup>94</sup> Послесловие к «Мышлению». См. наст. изд., с. 5. Относительно *Weltgericht* см.: *Kojève Alexandre. Hegel, Marx and Christianity // Interpretation. 1970. N I. P. 36.*

<sup>95</sup> Кантовские лекции. См. наст. изд., с. 133—135. В скобках можно указать неявный королларий к этой позиции: Аристотель с его анализом практического суждения в IV книге «Никомаховой этики», в главах о *phronēsis*, не составляет серьезной конкуренции; лишь Гегель бросает убедительный вызов Канту.

<sup>96</sup> *Кант И. Критика способности суждения. § 40 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994. С. 377.*

<sup>97</sup> Там же. § 19. С. 235.

<sup>98</sup> *Kant's Political Writings / Ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet. Cambridge, Eng.: At the University Press, 1971. P. 70—71, 73,*

80, 86, 105, 122. См. рус. пер.: *Кант И.* О поговорке: Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994.

<sup>99</sup> *Kant I.* Critique of Judgment. Introduction. Sec. I; «Foundations of the Metaphysics of Morals» / Trans. Lewis White Beck, Library of Liberal Arts (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959). P. 33 ff. См. рус. пер.: *Кант И.* Критика способности суждения. Введение. Раздел I // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994; *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // Собр. соч. В 4 т. Т. 3 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Камі», 1994.

<sup>100</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 53.

<sup>101</sup> Там же. § 13—14.

<sup>102</sup> Например, там же. § 12, 40—41. Арендт никогда не рассматривает всерьез, какую силу следует придать этому *a priori*, и по сути не занимается вопросом о природе сообщества судей, к которому мы апеллируем (*a priori*). Арендт настаивает на переводе кантовского *allgemein* скорее как «общий», нежели «универсальный» (см. примеч. 155 к «Кантовским лекциям». С. 274); однако это все-таки не значит, что мы соотносим наше суждение с каким-то специфицируемым человеческим сообществом, включая все особенности, которые это может за собой повлечь.

<sup>103</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 40: мы измеряем наше суждение как бы «коллективным разумом человечества» (*die gesammte Menschenvernunft*).

<sup>104</sup> В отрицании познавательного статуса за рефлектирующим суждением Арендт явно следует за Кантом, «Критика способности суждения», § 1, 38 (замечание): «суждение вкуса не является когнитивным суждением».

<sup>105</sup> *Habermas Jürgen.* Hannah Arendt's Communications Concept of Power // *Social Research*. 1977. N 44. P. 22—23.

<sup>106</sup> Кант действительно рассматривает эти темы в «Антропологии» (см., например, § 42—44). Возможно, попытка применения кантовской концепции вкуса к политике могла бы

извлечь большую пользу из идей Канта, изложенных в «прагматической антропологии», поскольку там мы находим анализ вкуса, значительно отличающийся от того, что изложен в третьей «Критике». См.: *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. § 66—67.

<sup>107</sup> «Some Questions of Moral Philosophy», Fourth Session (Hannah Arendt Papers. Library of Congress. Container 40. P. 024642, 024645). Выделенная курсивом фраза является карандашной припиской к напечатанному тексту лекции.

<sup>108</sup> В работе: *Habermas J.* Hannah Arendt's Communications Concept of Power // *Social Research*. 1977. 44. P. 24, — Юрген Хабермас заключает, что Арендт «отказывается» от «собственной концепции практики, опирающейся на рациональность практического разума».

<sup>109</sup> Кантовские лекции. См. наст. изд., с. 23.

<sup>110</sup> *Arendt H.* The Crisis in Culture // *Between Past and Future*. New York: Viking Press, 1968. P. 221.

<sup>111</sup> *Arendt H.* Thinking // *The Life of the Mind*. Vol. 1 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 40.

<sup>112</sup> Лекционный курс в Чикаго «Политическая философия Канта» («Kant's Political Philosophy»), осень 1964 (Hannah Arendt Papers. Library of Congress. Container 41. P. 032272).

<sup>113</sup> Ibid. P. 032259.

<sup>114</sup> См.: *Arendt H.* Thinking // *The Life of the Mind*. Vol. 1 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 236—237, note 83: «Главные сомнения по поводу философии Канта у меня вызывает именно его моральная философия, то есть „Критика практического разума”». Арендт не исследует точки соприкосновения между второй и третьей «Критиками», она также не рассматривает возможность того, что недостатки моральной философии Канта воспроизводятся в его эстетике и философии политики.

<sup>115</sup> *Arendt H.* Freedom and Politics // *Freedom and Serfdom* / Ed. A. Hunold. Dordrecht: D. Reidel, 1961. P. 207.

<sup>116</sup> Кантовские лекции. См. наст. изд., с. 18.

<sup>117</sup> Там же. С. 59, 63.



<sup>118</sup> Там же. С. 21—22, 39.

<sup>119</sup> *Heidegger M.* Kant and the Problem of Metaphysics / Trans. J. S. Churchill. Bloomington: Indiana University Press, 1962. P. xxv. См. рус. пер.: *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / Пер. О. В. Никифорова. М.: «Логос», 1997. С. II.

<sup>120</sup> *Arendt H.* The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1958. P. 235, note 75. См. рус. пер.: *Арендт Х.* Vita activa, или о деятельной жизни / Пер. В. В. Бибихина. СПб.: «Алетейя», 2000. С. 312, примеч. 78.

<sup>121</sup> *Arendt H.* Truth and Politics // Between Past and Future. New York: Viking Press, 1968. P. 262. Ср.: *Arendt H.* Isak Dinesen 1885—1963 // Men in Dark Times. London: Cape, 1970. P. 107. См. рус. пер.: *Арендт Х.* Исак Динесен. 1885—1963 // Люди в темные времена / Пер. Г. Дашевского, Б. Дубина. М.: «Московская школа политических исследований», 2003. С. 114—115.

<sup>122</sup> О надежде: Кантовские лекции. См. наст. изд., с. 84, 91, 97, 101.

<sup>123</sup> *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 8.8. Этот пассаж, вынесенный эпиграфом к разделу 7 настоящей статьи, цитируется в: *Arendt H.* Thinking // The Life of the Mind. Vol. 1 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 93, и в «Кантовских лекциях». См. выше, с. 98. Арендт также ссылается на него, судя по стенограмме, в дискуссиях «О Ханне Арендт», см.: *Arendt H.* The Recovery of the Public World / Ed. Melvyn A. Hill. New York: St Martin's Press, 1979. P. 304.

<sup>124</sup> См.: *Arendt H.* Thinking // The Life of the Mind. Vol. 1 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 211—212.

<sup>125</sup> Кантовские лекции. См. наст. изд., с. 136.

<sup>126</sup> *Nietzsche F.* On the Genealogy of Moral, 3.28 // Basic Writings of Nietzsche / Trans. и ed. Walter Kaufmann. New York: Modern Library, 1968. P. 598. См. рус. пер.: *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 523.

<sup>127</sup> *Софокл.* Эдип в Колоне. 1224 слл. // Драммы / Пер. Ф. Ф. Зелинского, под ред. М. Л. Гаспарова и В. Н. Ярхо. М.:

Наука, 1990. С. 105. (У Софокла эти слова принадлежат «хору аттических старцев», Силену же они приписываются согласно «стародавнему преданию». — *Примеч. пер.*) См.: *Nietzsche F. The Birth of Tragedy // Basic Writings of Nietzsche / Trans. and ed. W. Kaufmann. P. 42.* См. рус. пер.: *Ницше Ф. Рождение трагедии // Собр. соч. В 2 т. Т. 1 / М.: Мысль, 1990. С. 66.* См. также: *Кантовские лекции. См. наст. изд., с. 46.*

<sup>128</sup> *Arendt H. On Revolution. New York: Viking Press, 1965. P. 285.*

<sup>129</sup> *Nietzsche F. The Gay Science. N 341 // The Portable Nietzsche / Trans. and ed. W. Kaufmann. New York: Viking Press, 1968. P. 101—102.* См. рус. пер.: *Ницше Ф. Веселая наука // Собр. соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 660.*

<sup>130</sup> *Кант И. Критика способности суждения. § 83, примеч. Ср.: Кантовские лекции. См. наст. изд., с. 47—48.*

<sup>131</sup> *Nietzsche F. Thus Spoke Zarathustra, Third Part: «On the Vision and the Riddle» // The Portable Nietzsche / Trans. and ed. W. Kaufmann. P. 270.* См. рус. пер.: *Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Часть третья: «О призраке и загадке» // Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 112—113.*

<sup>132</sup> *Ibid. P. 269—270.* См. рус. пер.: Там же. С. 112.

<sup>133</sup> *Arendt H. Thinking // The Life of the Mind. Vol. 1 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 204.*

<sup>134</sup> *Ibid. P. 207.*

<sup>135</sup> *Ibid. P. 207, 209.*

<sup>136</sup> *Nietzsche F. Thus Spoke Zarathustra. Second Part: «On Redemption» // The Portable Nietzsche / Trans. and ed. W. Kaufmann. P. 251—252.* См. рус. пер.: *Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Часть вторая: «Об избавлении» // Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 101.*

<sup>137</sup> *Ibid. P. 251.* См. рус. пер.: Там же. С. 101. (Курсив добавлен.)

<sup>138</sup> *Arendt H. Willing // The Life of the Mind. Vol. 2 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 166.*

<sup>139</sup> *Ibid. P. 168.*

<sup>140</sup> *Ibid. P. 170.*

<sup>141</sup> *Nietzsche F. The Will to Power. N 708 / Ed. Kaufmann. P. 377* (см. выше примеч. 33). См. рус. пер.: *Ницше Ф. Воля к власти. № 708 / Пер. Е. Герцык, Т. Гейликман, М. Рубинштейн и др. М.: «Культурная революция», 2005. С. 390*. Курсив добавлен. Ницше вновь, похоже, откликается на мысль, имеющуюся уже у Канта, сказавшего: «Навсегда останется непонятным то обстоятельство, ... что предшествующие поколения исполняли свой тяжкий труд, как кажется, только ради следующих за ними поколений... и лишь самому последнему посчастливится обитать в [построенном до конца] здании» (*Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане, третий тезис; цит. в: Arendt H. The Concept of History // Between Past and Future. New York: Viking Press, 1968. P. 83*).

<sup>142</sup> *Nietzsche F. The Will to Power. N 708 / Ed. Kaufmann. P. 378*. См. рус. пер.: *Ницше Ф. Воля к власти. № 708 / Пер. Е. Герцык, Т. Гейликман, М. Рубинштейн и др. М.: «Культурная революция», 2005. С. 391*.

<sup>143</sup> *Arendt H. Willing // The Life of the Mind. Vol. 2 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 172*.

<sup>144</sup> *Nietzsche F. Thus Spoke Zarathustra. Fourth Part: «The Drunken Song». Sec. 11 // The Portable Nietzsche / Trans. and ed. W. Kaufmann. P. 436*. См. рус. пер.: *Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Часть четвертая: «Песнь опьянения». Раздел 11 // Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 235*.

<sup>145</sup> Кантовские лекции. См. наст. изд. С. 136.

<sup>146</sup> *Arendt H. Willing // The Life of the Mind. Vol. 2 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 217*.

<sup>147</sup> *Arendt H. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1958. P. 322*. См. рус. пер.: *Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни / Пер. В. В. Библихина. СПб.: «Алетейя», 2000. С. 420*.

<sup>148</sup> *Arendt H. Understanding and Politics // Partisan Review, 1953. 20. P. 388—389*.

<sup>149</sup> Лекционный курс Арендт в Чикаго «Kant's Political Philosophy», осень 1964 (*Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Container 41. P. 032288, 032295*). Эта фраза, относящаяся к *dilectores mundi*, «любителям мира», цитируется также в курсе

«Basic Moral Propositions» (Container 41. P. 024560): «любовь к миру конституирует его для меня, встраивает меня в него» в том смысле, что она определяет, «к кому и к чему я принадлежу». Ср.: *Arendt H. Willing // The Life of the Mind. Vol. 2 / Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 104, 144.* См. также рассуждения о любви: *Ibid. Chap. 10—12.*

<sup>150</sup> Ср.: *Августин. Исповедь. 11, XIV / Пер. М. Е. Сергеевко. М.: «Ренессанс», 1991. С. 292:* Из трех времен «как могут быть эти два времени, прошлое и будущее, когда прошлого уже нет, а будущего еще нет? И если бы настоящее всегда оставалось настоящим и не уходило в прошлое, то это было бы уже не время, а вечность; настоящее оказывается временем только потому, что оно уходит в прошлое. Как же мы говорим, что оно есть, если причина его возникновения в том, что его не будет! Разве мы ошибемся, сказав, что время существует только потому, что оно стремится исчезнуть?» См. также размышление о нравственности в «Исповеди» 4, IV слл. (Там же. С. 107 слл.).

<sup>151</sup> «Некий император непрестанно напоминал себе о бренности всех вещей, дабы не придавать им слишком большой важности и сохранять спокойствие среди них. Мне же, наоборот, кажется, что все вокруг невероятно значимо и ценно, чтобы быть столь быстротечным: я ищу вечности для всего и вся: позволительно ли драгоценные благовония и вина выливать в море? — Утешение мое в одном: все, что было — вечно: море все выплеснет обратно». *Nietzsche F. The Will to Power. N 1065 / Ed. W. Kaufmann. P. 547—548.* См. рус. пер.: *Ницше Ф. Воля к власти. № 1065 / Пер. Е. Герцык, Т. Гейликман, М. Рубинштейн и др. М.: «Культурная революция», 2005. С. 555.*

<sup>152</sup> *Arendt H. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1958. P. 199.* См. рус. пер.: *Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни / Пер. В. В. Бибихина. СПб.: «Алетейя», 2000. С. 264.*

<sup>153</sup> См. работу: *Arendt H. The Crisis in Culture // Between Past and Future / New York: Viking Press, 1968. P. 218.* Забота о «непреходящем» восходит к самой первой книге Арендт, опубликованной в 1929 г. и посвященной концепции любви у

Августина. Ее труд о суждении таким образом замыкает круг размышлений, инициированных в самом начале ее философского творчества.

<sup>154</sup> См.: *Benjamin Walter. Theses on the Philosophy of History // Illuminations / Ed. H. Arendt, trans. Harry Zohn. New York: Harcourt, Brace & World, 1968. P. 255—266.* Мысль о фрагментарности нашего отношения к прошлому выражена у Беньямина в концепции *Jetztzeit*, «время-сейчас», развиваемой в нескольких тезисах. Например, в XIV тезисе Беньямин описывает, как Робеспьер пытался возродить Древний Рим, вырвав его из гомогенного континуума истории. Французская революция «цитировала Древний Рим, подобно тому как мода цитирует былые наряды» (*Ibid.* P. 263. См. рус. пер.: *Беньямин В. Тезисы «О понимании истории» // Озарения / Пер. Н. М. Берновской, Ю. А. Данилова, С. А. Ромашко. М.: «Мартис», 2000. С. 234).* Комментарий Арендт об этом аспекте мысли Беньямина см. в ее введении к английскому изданию «*Illuminations*». P. 38—39, 50—51.

<sup>155</sup> *Scholem Gershom. On Jews and Judaism in Crisis / New York: Schocken, 1976. P. 234—235.* Собственный комментарий Арендт к IX тезису Беньямина «О понимании истории» см. в английском издании: *Benjamin W. Illuminations / Ed. H. Arendt. New York: Harcourt, Brace & World, 1968. P. 12—13.* Здесь невозможно перечислить все многочисленные точки соприкосновения Арендт и Беньямина. Хотелось бы лишь заметить, что обращение Арендт к катоновскому образу историка, встающего на сторону побежденного, по духу близко к VII тезису Беньямина. См.: *Adorno Theodor. Minima Moralia. N 98. London: New Left Books, 1974. P. 151.*

<sup>156</sup> *Benjamin W. Illuminations / Ed. H. Arendt. New York: Harcourt, Brace & World, 1968. P. 256.* См. рус. пер.: *Беньямин В. Озарения / Пер. Н. М. Берновской и др. М.: «Мартис», 2000. С. 229.*

<sup>157</sup> *Benjamin W. Conversations with Brecht // Ernst Bloch et al. Aesthetics and Politics. London: New Left Books, 1977. P. 91.* Притча Кафки, для которой Беньямин предлагает свое толкование, — «Соседняя деревня». См. рус. пер.: *Кафка Ф. Собр. соч. Т. 4. СПб.: «Амфора», 2001. С. 26.*

## ОТ РЕДАКЦИИ

«Лекции по политической философии Канта» — первая книга в серии трудов Ханны Арендт, подготовленных к публикации издательством «Наука». Ее сочинения уже выходили по-русски, но в основном они являли отечественному читателю-неспециалисту замечательного политического мыслителя, наделенного к тому же, как можно и должно было заключить, выдающимися философскими дарованиями. — Но и не более того! — В этих трудах нетрудно было разглядеть философскую позицию, философские суждения отменной точности, однако, пожалуй, не собственно философию.<sup>1</sup> Рассуждения Арендт, далеко уводящие за пределы актуальной политики, политической науки и даже политической философии, не так-то просто было оценить по достоинству, оставаясь в кругу сочинений, принесших ей некогда всемирную славу. «Истоки тоталитаризма», «Эйхман в Иерусалиме», «О ре-

---

<sup>1</sup> Как ни удивительно, здесь мало что изменила даже книга Арендт «*Vita activa*», опубликованная больше десяти лет назад. См. ниже, сноску <sup>3</sup>.

волюции»<sup>2</sup> — все это работы первостепенной важности, однако требуется особое понимание философии, особый интерес, чтобы вывести всю их философскую проблематику на поверхность.<sup>3</sup> Сама Арендт отдавала себе отчет в рецепции своего творчества, о чем и свидетельствовала полсотни лет назад, кажется, не без горечи: «Я не принадлежу к кругу философов... Моя специальность, — если об этом вообще можно гово-

---

<sup>2</sup> См.: *Арендт Х. Истоки тоталитаризма* / Пер. с англ. И. В. Борисовой, Ю. А. Кимелева, А. Д. Ковалева, Ю. Б. Мишкенене, Л. А. Седова; Под ред. М. С. Ковалевой, Д. М. Носова. М.: ЦентрКом, 1996; *Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме* / Пер. с англ. С. Кастальского и Н. Рудницкой. М.: Европа, 2008; *О революции*. М.: Европа, 2011. Ко времени подготовки данного послесловия публикация «О революции» только анонсирована на текущий год, однако перевод уже довольно давно доступен в Интернете и стал фактом нашей интеллектуальной жизни.

<sup>3</sup> В конце 50-х гг. Роберт Бирстедт затруднялся в определении жанровой принадлежности «*Vita activa*» и находил возможным говорить о ней в лучшем случае как о трактате по *философской экономике*, но не философии «в обычном смысле». См.: *Bierstedt R. Review: [untitled]* // *American Sociological Review*. Vol. 24. N 1 (Feb., 1959). P. 113. Можно с определенной долей уверенности говорить о том, что и у нас «*Vita activa*», самое значительное философское сочинение Арендт из числа прижизненных публикаций, оставалось недооцененным именно как философский трактат. См.: *Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни* / Пер. В. В. Бибихина. СПб.: «Алетейя», 2000. Примечательным образом даже В. В. Бибихин в проникновенном и сочувственном послесловии к переведенной им книге никак не связывает «*Vita activa*» с позднейшими философскими сочинениями Арендт.

ритель, — политическая теория. Я не чувствую себя философом и не думаю, что принята в круг философов», — говорила она в интервью 1964 г.<sup>4</sup> Через тридцать лет, замечает Дана Р. Вилла, к концу 90-х гг., Арендт стала «канонической фигурой политической философии», хотя англоязычные аналитические философы относятся к ней все еще «в целом, холодно».<sup>5</sup> Но постепенно приходит также понимание объемлющего, без скидок на «политическое», значения Арендт. Нет сомнений в том, что признание философа Арендт, в известном смысле, состоялось уже при жизни. Приглашение читать *Гиффордовские лекции* в Абердине<sup>6</sup> поставило ее в один ряд с выдающимися мыслителями века — А. Н. Уайтхедом, Дж. Дьюи, Г. Марселем, А. Бергсоном, Э. Жильсоном и другими.<sup>7</sup> Но только в

---

<sup>4</sup> *Villa D. R. Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt.* Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1999. P. 3. Это было сказано уже *после* публикации «*Vita activa*» и *после* выхода в свет сборника «Между прошлым и будущим», содержащего принципиальные и глубокомысленные изыскания о свободе, — сочинений, могущих составить честь самому притязательному философу.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Само приглашение было сделано уже в 1972 г.; Арендт начала читать лекции в 1973 г. и продолжила в 1974 г., прервав цикл из-за болезни сердца.

<sup>7</sup> Как свидетельствует М. Маккарти, немаловажным для Арендт было то обстоятельство, что в жизни и творчестве каждого из этих знаменитых авторов *Гиффордовские лекции* сыграли заметную роль, на их основе были созданы значительные, иногда — эпохальные сочинения.



последние десятилетия понимание масштаба и пропорций ее творчества меняется самым радикальным образом.<sup>8</sup> Посмертная публикация ее важнейших трудов сыграла здесь свою роль. К изданию ее философских сочинений на русском языке мы сейчас и приступаем.

Основным, хотя и незавершенным философским трудом Арендт является «Жизнь ума» (*The Life of the Mind*). Известно, что эта работа, созданная на основе тех самых *Гиффордовских лекций*;<sup>9</sup> она задумана в трех частях,<sup>10</sup> первые две из которых («Мышление» и «Воление») были найдены (по смерти автора) написанными *вчерне*, то есть в виде завершенных текстов,

---

<sup>8</sup> Теперь философию находят даже в раиних политических публикациях Арендт. См., например, исследование Жака Таминьо о «философских ставках» в «Истоках тоталитаризма»: *Taminiaux J. The Philosophical Stakes in Arendt's Genealogy of Totalitarianism // Social Research. 2002. Vol. 69, N 2. P. 423—446.* Есть и другая точка зрения: «Жизнь ума» рассматривают не столько как «возвращение к философии», сколько как продолжение ранних работ, посвященных политической теории. Впрочем, этот аргумент в наши дни пользуется меньшим влиянием. См.: *Steinberger P. J. Hannah Arendt on Judgment // American Journal of Political Science, 1990. Vol. 34, N 3. P. 803—821 (804).* См. также: *Магун А. В. Отрицательная революция. К декострукции политического субъекта.*

<sup>9</sup> А также лекций, читанных Арендт в этот же период в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке.

<sup>10</sup> Арендт запланировала, собственно, двухтомное сочинение, в котором «Мышление» должно было составлять первый том, а две другие, меньшие, части — второй.

которые, однако, требовали переработки. Редакторская переработка сочинений Арендт была в Америке обычным делом ввиду громоздкого, неудобочитаемого и не всегда лексически и грамматически точного английского языка, так никогда и не ставшего для нее «вторым родным» (Арендт начала писать на нем сравнительно поздно, в возрасте тридцати пяти лет).<sup>11</sup> Авторская переработка могла бы, видимо, заключаться в преобразовании текстов, ориентированных изначально на *слушателя*, в тексты, ориентированные на *читателя*. Здесь потребовалось бы более существенное вмешательство; так или иначе, два тома «Жизни ума» стали результатом в высшей степени компетентного и, сколько можно судить, самоотверженного вмешательства в тексты, собственноручно написанные и, в указанном смысле, доведенные до завершения самим автором.

Иначе обстоит дело с «Суждением». Удивительным образом, об этой книге, которая не была написана не то что вчерне, но даже и в самой малой доле, известно, как предполагается, в некотором роде даже больше, чем о других частях «Жизни ума»: здесь нет черновиков и набросков, но есть публичное представление аргумента. Работа Арендт над проблематикой суждения прослеживается вплоть до начала 50-х гг., однако существенный поворот произошел незадолго

---

<sup>11</sup> Об этом пишут многие издатели Арендт; мы — здесь и ниже — опираемся на свидетельства Мери Маккарти, многолетнего друга и редактора Арендт, выпустившей в свет оба тома «Жизни ума».

до того, как были прочитаны лекции по политической философии Канта. Арендт — об этом подробно пишет Р. Бейнер в послесловии к изданным им лекциям — по существу развивает целостную концепцию суждения, что и позволяет ставить лекции о Канте на место не написанной третьей части «Жизни ума». Здесь есть лишь несколько моментов, нуждающихся в дополнительном прояснении. И самый главный из них — тот, что Арендт собиралась писать *новый* текст, выступить, говоря ее собственными словами «инициатором нового», чего прежде еще не было в мире. Поместить на место завершающей части лекционный курс, читанный до написания «Мышления» и «Воления», значит предположить своего рода телеологию: весь замысел «Жизни ума» настроен на проблематику суждения, и первые две части книги написаны, так сказать, с оглядкой на уже полученный в лекциях о Канте результат. Это — сильное, возможно, чрезмерно сильное утверждение. Бейнер обосновывает его, ссылаясь на сообщение о том, что во второй половине 60-х, когда в семинарах Арендт уже явственно проступали контуры «Мышления», суждение еще не рассматривалось ею с той же ясностью, как впоследствии, иначе говоря, переход «от мышления к суждению» здесь исторически выглядит так же, как и логически. Он указывает и на устойчивый характер аргумента Арендт в 70-е гг.: в лекциях о Канте, в статьях, в отдельных местах «Мышления» мы находим те же взаимосвязи рассуждений. Наконец, Бейнер также ссылается на М. Маккарти: «Суждение» должно было стать, по ее словам, самой легкой для Арендт и самой краткой частью

«Жизни ума», потому что концептуально все проблемы были уже решены, оставалось только выстроить само изложение.

Конечно, можно предполагать также, что Арендт именно в ходе работы над написанием «Суждения» пришла бы к совершенно новым выводам, обнаружила бы новые проблемы, то есть итоговый текст куда меньше напоминал бы то, что известно сейчас, чем хочет внушить нам издатель «Лекций». Но такие предположения в свою очередь находятся в области, — если использовать одно излюбленное выражение самой Арендт, — «пустых спекуляций». Трудно сказать, насколько мнение, например Макса Дейчера, автора одной из новейших книг «Суждение после Арендт», более обоснованно, чем мнение Маккарти, считавшей, что лишь внезапная кончина помешала Арендт приступить к книге о суждении (а ведь сообщение Маккарти имеет важное значение для оценки подхода Бейнера). Дейчер пишет: «На самом деле Арендт медлила с написанием [книги о] суждении, она много раз касалась этой темы, но на переднем плане у нее все время были другие понятия».<sup>12</sup> Приступая к публикации философских сочинений Арендт, мы, по возможности, такого рода спекуляций старались избежать. Поэтому, соглашаясь с тем, что «Лекции о политической философии Канта» имеют самое непосредственное отношение к «Жизни ума», мы, однако, не завершаем, но *открываем* их переводом издание философского насле-

---

<sup>12</sup> *Deutscher M. Judgment after Arendt. Aldershot etc.: Ashgate, 2007. P. XV.*

дия Ханны Арендт. Таким образом, мы изменяем порядок посмертной публикации сообразно порядку фактического появления оригинальных текстов: сначала были подготовлены и прочитаны лекции о политической философии Канта, затем — гиффоровские лекции, наконец, были написаны «Мышление» и «Воление». Отдельно готовится к печати сборник более ранних работ Арендт «Между прошлым и будущим»; его значение станет понятным лишь в связи с позднейшими ее публикациями. В одной из этих книг будет опубликован обширный очерк, содержащий анализ философских воззрений Арендт, их эволюции и связи с философией и политической мыслью той эпохи. В настоящем издании мы посчитали более уместным дать сначала слово самому философу и воздержаться от поспешного и назойливого комментария. Это не относится, конечно, к работе Р. Бейнера, исторически ставшей неотъемлемой частью «Лекций» и публикуемой вместе с ними.

*А. Ф. Филиппов*

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (Рональд Бейнер) . . . . .	5
--	---

*Ханна Арендт*

### ЛЕКЦИИ

### ПО ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА

Жизнь ума. Часть III. Суждение . . . . .	10
--	----

### Часть первая

### Тексты Ханны Арендт

Послесловие к «Мышлению». «Жизнь ума». Том I . . .	11
Лекции по политической философии Канта. Новая школа социальных исследований, осенний семестр 1970 года . . . . .	17
Лекция первая . . . . .	17
Лекция вторая . . . . .	23
Лекция третья . . . . .	34
Лекция четвертая . . . . .	44
Лекция пятая . . . . .	52
Лекция шестая . . . . .	63
Лекция седьмая . . . . .	74

Лекция восьмая . . . . .	84
Лекция девятая . . . . .	93
Лекция десятая . . . . .	104
Лекция одиннадцатая . . . . .	115
Лекция двенадцатая . . . . .	120
Лекция тринадцатая . . . . .	127
Воображение. Семинар по «Критике способности суждения» Канта, Новая школа социальных исследований, осенний семестр 1970 года . . . . .	137

Часть вторая  
Комментарий

<i>Рональд Бейнер. Ханна Арендт о Суждении</i> . . . . .	147
1. Суждение: выход из тупика . . . . .	147
2. Понимание и историческое суждение . . . . .	156
3. Суд над Эйхманом . . . . .	160
4. Вкус и культура . . . . .	167
5. Репрезентативное мышление . . . . .	175
6. Веяние мысли: суждение в чрезвычайных ситуациях . . . . .	180
7. Ненаписанный трактат . . . . .	191
8. Критические вопросы . . . . .	214
9. Развитие: Арендт и Ницше («эти врата, Мгновение») . . . . .	236
Примечания . . . . .	256
От редакции (А. Ф. Филиппов) . . . . .	293

**Арендт Х. Лекции по политической философии Канта.** — СПб.: Наука, 2011. — 303 с. — (сер. «Слово о сущем»).

ISBN 978-5-02-025452-7

Книга включает несколько текстов: «Лекции по политической философии Канта», прочитанные Ханной Арендт в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке, а также ряд дополнительных материалов, объединенных общей темой — исследованием способности суждения в связи с чувством вкуса и с элементами политической общности, возникающими вопреки вкусовой идиосинкразии. В центре лекционного курса — сочинение Иммануила Канта «Критика способности суждения», которое Х. Арендт трактует с точки зрения политики. На основе включенных в данное издание материалов Рональд Брейнер, редактор и составитель англоязычного издания «Кантовских лекций», предлагает реконструкцию и интерпретацию главных идей ненаписанного сочинения Х. Арендт «Суждение» — именно так должен был называться третий том последнего главного труда Х. Арендт «Жизнь ума» (первые два тома — «Мышление» и «Воление»).

Книга адресована тем, кто профессионально занимается политической теорией, аспирантам, студентам старших курсов, обучающимся по специальностям философия и политология, а также всем, кого не могут не заинтересовать итоговые размышления одного из самых сильных и смелых умов нашей эпохи.



*Научное издание*

**Ханна Арендт**

**ЛЕКЦИИ ПО ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА**

*Утверждено к печати  
Редколлегией серии «Слово о сущем»*

Редактор издательства *О. В. Иванова*  
Художник серии *Е. В. Кудина*  
Технический редактор *О. В. Новикова*  
Корректоры *О. М. Бобылева* и *Ф. Я. Петрова*  
Компьютерная верстка *А. А. Бурениной*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.  
Сдано в набор 19.04.11. Подписано к печати 03.10.11.  
Формат 70×100 1/32. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 12.4. Уч.-изд. л. 12.1.  
Тираж 1000 экз. Тип. зак. № 4017. С 206

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1  
E-mail: [main@nauka.nw.ru](mailto:main@nauka.nw.ru)  
Internet: [www.naukaspb.com](http://www.naukaspb.com)

Первая Академическая типография «Наука»  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-025452-7

