

АЛЕКСАНДР ГРИГОРЬЕВИЧ ПОГОНЯЙЛО



Родился 27 июня 1944 г. в Ленинграде. В 1972 г. с отличием закончил испанское отделение филологического факультета ЛГУ, специальность – филолог-романист. Учил языку сначала в школе, потом на курсах в университете. В 1981 г. защитил диссертацию по итальянской эстетике XX в. (руководитель – Моисей Самойлович Каган).

С 1991 г. работает на кафедре истории философии Санкт-Петербургского государственного университета. Доктор наук, профессор.

Интересы: философия, живопись, история культуры.

Автор ряда статей, одной монографии («Философия заводной игрушки, или Апология механицизма», СПб., 1998), а также переводов А. Кожева («Введение в чтение Гегеля», СПб., 2003) и М. Фуко («Герменевтика субъекта», СПб., 2007) и сопроводительных статей.

ТЕХНИКА СЕБЯ И ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ¹

Из обширного репертуара *духовных практик* всякого рода я выбираю одну лишь «технику себя», собственно, *технику себя*, т.е. такое *искусство* (умение, науку в их нерасчленённом единстве) *прихода в себя*, которое представляет собой главное *антропологическое событие*, ибо только оно есть то исконное «место» человека, «вне» и «до» которого говорить о каком-то «себя» нет возможности. В этом событии, которое иногда – но вовсе не всегда и не с каждым – случается, *впервые устанавливаются* (и потом требуют регулярного возобновления) некие отношения меня... с собой и, тем самым, с миром, который тут только впервые – каждый раз впервые – и оказывается миром, целым миром, хотя прилагательное здесь лишнее: мир как мир всегда целый даже в том случае (и, прежде всего, в том случае), когда его целостность – под вопросом. И поскольку между той или иной доминирующей в какой-то период техникой себя (приходят в себя по-разному) и философией эпохи (как той, которую М.К. Мамардашвили назвал реальной философией², так и философией доктринальной) существует тесная связь, то предметом рассмотрения в этой заметке как раз и будет эта самая связка: *новоевропейская техника себя/новоевропейская философия*.

Проблематичным кажется сам затеянный разговор о *новоевропейской технике себя*. Ведь, согласно более или менее устоявшейся точке зрения, Новое время и его

¹ Появление этой заметки связано, не скажу, с вхождением в, но с соприкосновением (по касательной) с кругом идей, очерченных в проекте синергийной антропологии. Касание это произошло тогда, когда я взялся за перевод курса М.Фуко «Герменевтика субъекта», где речь шла о практиках себя. В том, что говорит Фуко об этих практиках, остаётся много неясного, но замысел понятен, он укладывается в общее русло европейской, преимущественно немецко-французской, философии прошлого и начала нынешнего века (от Хайдеггера до Бадью) и представляет собой итог усилий Фуко строить философию *post mortem*, после конца философии как метафизики, или – точнее – как онто-тео-логии. Как ни открепивается Фуко от Хайдеггера, от феноменологии и герменевтики, его философская родина – хайдеггера *онтологическая дифференция*, или *запрет мыслить бытие на манер сущего* (тутошнего ли, запредельного ли). Вместо традиционного, идущего от Аристотеля, различения *сущности и существования*, речь ныне идёт о различении *бытия и сущего*. Мне кажется, что именно тут пролегает граница, отделяющая философию «модерна» (Нового времени) от философии постмодерна.

² Не столько философией учений и систем, сколько общей их основой, именуемой то ли «духом» эпохи, то ли ещё как.

философия тем и отличаются от предыдущих эпох и философий, что практики себя в нём отошли на второй план, уступив место тому, что задолго до М. Фуко было названо «познавательной установкой», или «гносеологизмом», «методологизмом» и т.п. Нового времени: субъект познания, как он есть, без всякой переделки себя, без всякого «прихода в себя», способен познать истину. Истина нейтральна к тому, кто хочет получить к ней доступ, она «гносеологична» в принципе, т.е. требует одной только познавательной процедуры, правильно осуществлённой, – *метода*. Тем не менее, тот же Фуко, который так именно обо всём этом и говорит, одновременно твёрдо держится странной, несовместимой, похоже, с изложенным, позиции: само пресловутое картезианское *когито* предстаёт у него ни чем иным, как *практикой себя*, «мысленным упражнением», *cogitatio*, восходящим к греческой *μελετη* как *форме заботы о себе*!³ Так впрямь мы или нет говорить о полновесной *новоевропейской практике себя*, некоем *инварианте* прихода в себя в Новое время, т.е. буквально «эпохосозидающем» событии, таком событии, благодаря которому Новое время – и время, и новое, так как периферийных и, так сказать, факультативных духовных практик в Новое время хоть пруд пруди?

Кульминационной точкой Нового времени было Просвещение. Кант определяет его как «выход из состояния несовременности, в котором находятся по собственной вине»⁴. Отметим: не борьба с предрассудками, во всяком случае, не в первую очередь борьба с предрассудками, а *выход*... из одного состояния, приводящий в другое состояние. Именно некая переделка, некое *преобразование самого себя*, предполагающее, стало быть, и какую-то *технику себя*. Причём речь идёт не о косметических доделках, а о тотальном, космическом переустройстве себя, об изменении собственного, говоря словами С.С. Хоружего, *онтологического статуса*. В статусе недоросля «по собственной вине» тот или иной субъект пребывает не в физическом, а в нравственном отношении: ему бы давно пора стать совершеннолетним – и паспорт, и аттестат зрелости есть, иногда диплом, включая диплом доктора и профессора, а он всё ещё дитя малое, не отвечающее за свои действия, потому что *его действия*, и в самом деле, *не его*: он не в состоянии *вести себя*. Он не ведущий (в первую очередь самого себя, и только в силу этого, может быть, кого-то другого), а ведомый, движимый; и движут им инстинкты, побуждения, желания, страсти, а также *авторитеты* (в наше время также и криминальные). Они все им движут, и потому его самого, способного вести самого себя в силу какого-то установленного им самим с самим собой отношения, попросту нет, не существует. Кант говорит об этом так: книга вместо разума, священник вместо совести, врач вместо моего собственного решения насчёт себя. И переход в иной онтологический статус – статус ведущего себя – означает для Канта *утверждение авторитета разума как главного из авторитетов*. Это и есть Просвещение.

Культ разума – часто добавляют «абстрактного», «внеисторического», «недиалектического» и т.п. – общее место общих (расхожих) представлений о Просвещении. В содержание этого «культа» мало кому приходит в голову заглянуть. Меж тем, если всё же заглянуть – например, с помощью одного из его служителей, того же Канта – картина откроется нетривиальная. Кант вовсе не сокрушает авторитеты, напротив, он их укрепляет – авторитет книги, священника, врача, государства... И разум при этом оказывается очень даже конкретным. Кант, как это известно каждому, кто заглядывал в его заметку о Просвещении, говорит о *частном* и о *публичном* употреблении разума. Эти два способа «употребления» разума говорят нам что-то

³ Фуко М. Герменевтика субъекта. – СПб., 2007. – С. 26–32, 214–217, 335–336, (!) 384–386.

⁴ Кант И. Соч.: в 6 т. – М., 1966. – Т. 6. – С. 27.

важное о новоевропейской *технике себя*. Частное, приватное, употребление разума это ограниченное его употребление; но ограничено оно не домом, семьёй, кухней, а *должностными* (собственно, *функциональными*) обязанностями – теми *функциями*, которые на мне лежат и которые я исполняю как часть (винтик) исторически сложившегося и пока ещё функционирующего общественного *механизма* (не только государственного). Я могу перестать выполнять мои функции; если не один я так поступлю, машина развалится. Но машина начнёт воспроизводить самоё себя и, в конце концов, тоже развалится, если я, наряду с исправным исполнением своих обязанностей (уплатой налогов и пр.) не смогу пользоваться разумом публично, т.е. *неограниченно* (ограничения в этом случае на себя налагает сам разум – я выступаю, говорит Кант «как учёный» – как тот, кто разобрался с тем, о чём он говорит). Такое публичное (во времена Канта «перед всей читающей публикой») пользование разумом есть открытое и компетентное обсуждение *всех* вопросов, касающихся меня и всех прочих, в том числе проблем устройства общественного механизма, моих или чужих обязанностей и т. п. К свободе совести, – напишет через двести лет в своей юбилейной статье М. Фуко⁵, – всё это не имеет отношения. Верно. Но это имеет прямое отношение к новоевропейской – уже, *просветительской* – технике себя. И кажется, что, разбираясь с этой техникой, мы можем сделать важный и несколько неожиданный вывод: *разум в Новое время впервые в истории Запада приходит к уразумению себя исключительно как техники, – техники прихода (человека и человечества) в себя*.

Раз уж речь зашла о разуме, то требуется небольшой экскурс в историю философии. Природа разума такова, что *как он разумеет себя, то он и есть*. Примем это в качестве аксиоматического положения. Не мы его «положили». Вся философская традиция объясняет *ум* как то, что мыслит само себя и всё остальное. «Первый» ум мыслит только себя. Для него, уж точно, быть и мыслить – одно и то же. Ум – это мышление мышления. Правда, ум и разум в философской традиции не одно и то же. Разум, *ratio*, *λογος* – согласно первому словарному значению, *счёт, порядок*. Ставшая нашей второй натурой привычка делить науки на «неточные» *гуманитарные* «науки о духе» и «точные» *физико-математические* делает почти недоступным для нас смысл этого «счёта». Дело в том, что в том далёком от нас «счёте», *считающие – не мы*. Когда считаем *мы*, мы всего лишь *так* считаем, *так* думаем, полагаем, излагая «своё личное мнение», а ведь может быть совсем и «не так», и всегда ещё под вопросом – а как там на самом деле? Но если считаем не мы, то кто? Откуда тогда вообще взяться счёту? Разуму? И вот мы, как никак, дети Просвещения, пусть иногда приёмные, незаконнорожденные или не почитающие родителя, читаем у старых философов о каком-то космическом (или внекосмическом) уме и понимаем... предрассудки (сказки, мифы) или ничего не понимаем. Признаемся себе в том, что это так и есть, и попробуем понять.

Пусть этот путь понимания будет не очень прямым и не очень лёгким, других всё равно не бывает. Возьмём в помощь философа, который считается прямым предтечей Просвещения, во всяком случае, немецкого, и ученик которого, Христиан Вольф, точно, числится среди главных немецких просветителей, с вольфианством Просвещение пришло и в Россию. Речь, понятно, о Лейбнице. Для Лейбница тот древний, непонятный нам *счёт* был если не родным, то всё ещё «своим», более или менее естественным, понятным. Правда, наряду с ним, уже появился и другой «счёт», более современный. Один из своих известных набросков Лейбниц открывает торжествующим возгласом: «Есть порядок в природе! (*Ratio est in natura!*)⁶. Ура, всё нормально.

⁵ Фуко М. Что такое Просвещение? // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 1. – М., 2002. – С. 335–359.

⁶ Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. – М., 1982. – Т. 1. – С. 234.

Порядок в природе есть. В другом, не менее известном опыте – о том, как отличить то, что на самом деле, от того, что только кажется⁷ – Лейбниц говорит что-то, поначалу приводящее в полное недоумение. Лейбниц пишет: «Сущее (Ens) есть то, понятие чего содержит в себе нечто положительное, или же что может быть нами понято; только то, что нам понятно, будет возможным и не содержит в себе противоречия, а мы признаем нечто понятным лишь тогда, когда [его] понятие окажется *полностью развернутым (explicatus)* и не будет содержать ничего неясного, в частности тогда, когда вещь действительно будет существовать, так как то, что существует, во всяком случае, есть “сущее”, или возможное»⁸. Прервём цитату.

По Лейбницу, оказывается, что существует только то, что может быть нами понято: понятность и «положительность» сущего – одно и то же; понятным же нечто признаётся лишь тогда, когда его понятие полностью (!?) развёрнуто и в нём не обнаружилось противоречий. Вместе с тем, развернув понятие до конца (?), мы лишь выяснили, что такое сущее возможно...

Конечно же, речь идёт не о том, что существует только то, что доступно нашему ограниченному уму, а о том, что то, что существует, таково, что оно в принципе может быть понято, – об общем *порядке (счёте, устройении) сущего*, предопределённым (но не предзаданным) самим вопросом о сущем как сущем, – той формой этого вопроса, которая стала конституирующей для всей западной метафизики, вопросом о *сущности* сущего. Метафизика родилась как *вопрос о сущности*, заданный всему, что ни есть. За тем и понадобилось вводить в обиход это искусственное словечко *он, ens, сущее*, и говорить о *τα οντα*, сущих, что обычный, нормальный, нефилософский вопрос о сущности, когда спрашивается о разных вещах «что это такое (есть)?», вопрос, не требующий никаких специальных слов, был поставлен теперь немного иначе. По-прежнему имелась в виду *какая-то вещь*, например, *вот эта* (вот она перед нами – лампа, стол, стул...), но теперь в ней надо было разглядеть и определить *сущность всего существующего*, иначе говоря, ответить с её помощью на вопрос, *что есть сущее как сущее*. Ответить на этот вопрос так же, как отвечают на вопрос о сущности разных вещей, – «это (есть) то-то», где «это» указывает на «первую» аристотелеву сущность, а «то-то» обозначает «вторую», нельзя, потому что сущность сущего – не ещё одна вещь, существующая наряду с другими. Возникает трудность определения *всего* (универсум), *изнутри этого всего*, определения всего, что ни есть, одним из сущих, который *всего* сущего никогда не видел и никогда не увидит.

Определить – значит очертить границы, определить. В какие пределы уводит попытка определить сущее как сущее? Она выводит к *пределам определения*. Что это за пределы? – Несуществующие сами по себе *предел и беспредельное* (у платоников – «одно», «многое», у Аристотеля – «форма», «материя»), которые и «производят» вместе, согласно пифагорейцам, *число*, т.е. некую *сущую* определённую, *что-то, что есть*. Ни предел, ни беспредельное не существуют сами по себе, но всё, что есть, определяется ими и *есть* как *определённость*. Заметьте себе, это чистый холодный счёт, здесь нет ничего личного и душевного, «субъективного». **И не субъект⁹ точка отсчёта для этого счёта.** Но что это за счёт? – Это порядок, логос, *логическая структура определения* как *форма универсального события*, или универсальная форма сбытия чего угодно. Не определение, прилагаемое к существующему извне, а

⁷ Лейбниц Г.В. О способе отличия явлений реальных от воображаемых // Соч. – Т. 3. – С. 110–114.

⁸ Лейбниц В. Там же. – С. 110.

⁹ В нынешнем (новоевропейском) понимании.

порядок самоопределения сущего, «выпадения» его, как выразился Витгенштейн, неким миром¹⁰.

Поэтому в *понятии-определении* любой вещи, в её, как выражались схоласты, *чтойности*, свёрнут весь мир; *развернуть* это понятие, значит сделать ясными, *объяснить* (латинское «объяснение/разворачивание» (explicatio) даст нам «разглаживание складок» – *plisae*) все предикаты этого «подлежащего». «Полная» развёртка определения требует довести анализ *до конца* – до самого *начала определённости*, каковым и будет *принцип тождества* как знак того, что принципиально неопределимое *одно* (Единое), не-сущее само по себе, с ним, с бытием, *«обратимо»*, ибо *быть – это быть чем-то* (одним). Такова формула Аристотеля. Но таков же и счёт платоников и неоплатоников. Ален Бадью именуется его: «счёт-за-одно» (compte-pour-un)¹¹.

Лейбниц продолжает: «И как “сущее” выражается посредством *отчетливого понятия*, так “существующее” (Existens) выражается посредством отчетливого восприятия. Чтобы лучше это понять, нужно рассмотреть, какими способами *удостоверяется* существование. Первое же, о чем я заключаю как о существующем, не прибегая к доказательствам, на основании простого восприятия или опыта, осознаваемых внутри себя, – это, во-первых, *я сам*, мыслящий разнообразное (*varia*); во-вторых, сами разнообразные феномены, т.е. явления, которые существуют в моем уме. Ведь и то и другое может быть удостоверено непосредственным восприятием ума, без всяких иных посредников; и одинаково достоверно то, что в моем уме существует образ золотой горы или кентавра, когда я вижу их во сне, как и то, что существую сам я, грезящий во сне... *достоверно то, что кентавр мне является*»¹². Ещё один сюрприз. «Сущее» и «существующее» – это теперь разное. Чем же, интересно, они отличаются? Ключ к пониманию – у Фомы Аквинского, в трактате «О сущем и сущности». Чтойность как определение определённости вещи есть лишь свидетельство *возможности* существования такой вещи, *действительность* которому сообщает *акт* божественного творения (восходящий к Аристотелю основной принцип средневековой онтологии – дистинкция сущности и существования). Однако Лейбниц понимает это различие существенно иначе. Отличая «явление реальное от воображаемого», мы «считаем его за одно», пытаемся развернуть его понятие *до конца* и, конечно, не можем этого сделать – обозреть своим конечным умом бесконечность вселенной, но только *логос определения*, прослеженный нами до известных пределов, показывает нам, что такая вещь действительно может существовать. В *действительном* существовании вещи нас убеждает её *чувственное восприятие*. Вместе они составляют *достаточное основание* для заключения о том, что такая вещь существует на самом деле. Ход лейбничева рассуждения свидетельствует о существенных сдвигах, происшедших в метафизике, о том, что наряду с традиционной *логикой определения* (порядком, счётом сущности) возникла какая-то новая – именно новоевропейская её форма, иная форма «счёта-за-одно» – *порядок восприятия, или лучше, представления*.

Из самой цитаты видно, что этот новый счёт-за-одно восходит к картезианскому когито. Ибо «первое, о чем я заключаю как о существующем ... это я сам, мыслящий разнообразное...». Так как же техника себя? При чём она здесь?

¹⁰ Витгенштейн Л. «Мир – это всё, чему выпало быть (Die Welt ist alles, was der Fall ist)». Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Избранные работы. – М., 2005. – С. 18.

¹¹ Badiou A. L'être et l'événement. – Paris, 1988.

¹² Лейбниц Г.В. Указ. соч. – С. 110.

Обе версии *рацио* – как *порядок сущности*, так и *порядок представления* – как-то связаны с соответствующей техникой себя – античной и новоевропейской, соответственно, можно сказать, они в ней укоренены. Пример античного «прихода в себя» детально разобран Фуко на материале «Алкивиада» (первого). Сократ учит юношу, как выучиться науке правления сразу, в мгновение ока, ибо иначе ему не составить конкуренции соперникам – и более богатым, и более знатным, и более образованным. Надо научиться «заботиться о себе», – требование, изложенное в максиме «познай самого себя». Познавать себя – не значит углубиться в самоанализ, напротив, надо от себя отстраниться, воздержаться от привычных реакций и отвернуться от привычных восприятий, выработав в себе привычку некоторого *обращения взгляда*. Фуко ничего не говорит об этом, но в VII книге «Государства», как раз после знаменитого примера с пещерой и узниками, Платон называет это «познание себя» *искусством обращения* (τεχνη περιαγωγης) (518d4)¹³. Как и узники, Алкивиад должен обратить взгляд, направить его на то в себе, что есть его собственное «самое само» (αυτο το αυτο), всегда «то же самое» в нём, которое и есть условие его бытия «собой», ибо всё остальное в нём, чем он, Алкивиад, *пользуется*, включая пользование речью, суть орудия, инструменты, – это всё то, чем именно пользуются. Фуко потому и остановился на этом диалоге Платона, что в нём доминирует, как он полагает, функциональное рассмотрение «души», тогда как в других текстах превалирует сущностный, субстанциальный подход: душа рассматривается как пуповина, связывающая мир чувственных восприятий с миром идей, обитающих в «занебесной области». Переход от «души-функции» к «душе-субстанции» – это и есть занимающее Фуко оттеснение «принципа заботы о себе» «принципом познания». Добавим от себя, что это оттеснение как раз и представляет собой эволюцию «реальной философии» в доктринальную. И смысл этой эволюции – в том, чтобы «привести искусство (искусство обращения) к науке», разработать некую аксиоматическую систему, объясняющую такой странный опыт «прозрения» истинного положения дел.

Так, изобразив в рассказе о пещере «обращение взгляда», Платон сразу же переходит к доктринальному изложению сути дела: предлагает некое истолкование этого мифа и говорит о *счёте*, как кажется поначалу, обыкновенном арифметическом, без которого правителям никак не обойтись, но в дальнейшем показывая, что обычный счёт *с помощью* числа – «раз, два, три...» – требует некой предварительной операции с вещами, тоже счёта, но изначального, делающего возможным обыкновенный счёт. И такая фундаментальная «арифметика», объясняет Сократ Главкону, «пожалуй, относится по своей природе к тому, что мы с тобой ищем, но только никто не пользуется ею действительно как наукой, увлекающей нас к бытию» (523a3)¹⁴. Считать умеют многие, но немногие умеют повернуться от своих умений и навыков к условиям их возможности – к бытию (εἶναι). Именно эту «увлекающую к бытию» науку Платон и называет «искусством обращения». Нужно *уметь* обратиться, когда, вроде бы, ничего к этому не вынуждает; само же обращение нужно для того, чтобы смочь отдать себе отчёт в том, что, собственно, я делаю, когда считаю «один, два, три...». Такое отдавание себе отчёта в том, что я делаю, есть, собственно, *найдеи*, начальное «образование» как образывание «себя», собой владеющего, «взрослого», отличающегося от ребёнка тем, что он может *вести себя*. Важным условием образования в такой «школе» выступает *досуг*, σχολη, как пауза, перерыв в деятельности. Вот как отчитывается Платон о таком фундаментальном счёте в VII книге «Государства», на пальцах объясняя смысл искомой «науки бытия».

¹³ Платон. Соч. Т. 3. – М., 1994. – С. 299.

¹⁴ Платон. Т. 3. – С. 305.

Возьмём, говорит Сократ, пальцы – мизинец, безымянный и средний. Каждый из них «одинаково палец независимо от того, где он расположен и какой он». И хотя большинство людей не замечает того (им «зрение не показывает»), что «палец есть одновременно нечто противоположное пальцу», на деле оно так и есть: в качестве комплекса ощущений вещь разваливается, утрачивает определённую и целостность, она оказывается «противоположной себе»: например, жесткой и мягкой одновременно. «В чём-то одном, говорит Сократ, постоянно обнаруживается какая-то противоположность, и оно оказывается одним и многим одновременно». Заметившая это душа «недоумевает и спрашивает себя: «что же это такое *одно* само по себе? Об одном или двух сообщает ей ощущение?» С этим вопросом душа обращается к «рассуждению и размышлению», λογισμός τε καὶ νοησὶν (524b), чтобы *разделить в мышлении то, что в зрении вместе*¹⁵. Такое обращение *на себя*, то есть обращение к *рассуждению* (!), обеспечивает, согласно Платону, «созерцание природы числа», иными словами (см. выше), увлекает к бытию.

«Рассуждение» в этом контексте, как и «суждение», это не просто «мысли в голове», и не напряжённое *думание* о чём-то как о *предмете* рассуждения. Это что-то *со мной* происходящее, некая мыслительная работа, мыслительное *упражнение*¹⁶, результатом которого может стать *суждение* как *событие* в том смысле, то тут впервые что-то решается – как относительно «меня», который чувствует теперь себя способным *выносить* решения (т.е. брать на себя их тяжесть), так и относительно мира в целом. До этого события я то ли был, то ли не был, а теперь я *стал собой*, ибо только *внутри события, в ходе судебной процедуры, которая и есть «процесс истины», или «процедура истины»* – суд, осуществляемый *самой истиной*, которая *есть*¹⁷, но которая не принадлежит никому – вещи складываются в *целое мира*, и я сам обретаю в нём место, *прихожу в себя*, – и это не метафора. Вот такому *обращению* и учит *искусство обращения*, техника техник и наука наук. То, что мы привычно считаем «отвлечённым мышлением», есть скорее мышление как отвлечение, мысленное упражнение, реальное извлечение себя из всеобщей текучки, которая не может быть «всеобщей», т.е. целой, и тем самым «текучкой», представляя собой некое не-до-бытие, сложенное из неупорядоченных толчков и позывов.

«Обращение» одновременно тому странному *схватыванию сущего в понятия*, когда оно, непрестанно текучее, оказывается пальцем, рукой... целым космоса. При этом не *мы* схватываем сущее в понятия – чего бы в таком случае стоили наши понятия! – а сущее как сущее *само* схватывается в понятия, как бетон у строителей. Но чтобы оно схватилось в понятия, необходимо, чтобы мы, сущие, *обратились на себя, задавшись вопросом о сущности сущего*. Необходима третейская позиция *судьи* – себя и всего остального – чтобы существующее стало «*сущим*», т.е. как-то *артикулированным* целым, – *всем*, что существует. Меня делает «*собой*», существом, способным «вести себя» необъяснимый и необосновываемый «подъём» в вершину треугольника, основание которого есть сомнение, провоцируемое неоднозначностью ощущений. Этот подъём отделяет меня от себя и делает «*собой*» истинным. И теперь, сделавшись таким вот образом «теоретиком», созерцателем сущего как сущего, эйдосов, форм или сущностей вещей, я описываю этот открывшийся мне порядок сущего в доктринезнании, которое подхватывается, интерпретируется, обрастает подробностями, становится *дискурсом*.

¹⁵ Платон. Т. 3. – С. 306.

¹⁶ Μελέτη, meditatio. См. сноску 3: Фуко М. Герменевтика субъекта. – С. 384.

¹⁷ Таким образом, Аристотель прав – истина в суждении, но и мы – там же.

Но одновременно со становлением дискурсивно-доктринальной философии изменяется сам характер *образования* (греческая *παιδεία*, латинская *cultura*). Традиционная передача знаний по вертикали, от отца к сыну (духовному) уступает место распространению знаний вширь, «торговле знаниями», начинается период *просвещения*¹⁸. Ибо аскетическая (точнее, мистико-аскетическая, потому что мистика и аскеза идут рука об руку: аскетическое отстранение от... непосвященных, от профанов и т.д. мистически соединяет, это форма *артикуляции* общественной жизни) техника себя всегда освящена традицией и, соответственно, подчиняется *логике авторитета* – *ipse dixit*.

Логос авторитета – это тоже «счёт», порядок, рацию, стало быть, только другой. Он тоже, как и созерцательный логос определения, «считает-за-одно», приводит *всё* к *одному* общему знаменателю. Однако это порядок не созерцания, а действия, всякого, в том числе и той самой техники отстранения себя от себя, которая являет собой априорное условие всякого созерцания в смысле древнегреческой «теории», *θεωρία*. Вот, что, к примеру, говорит Экклесиаст о «сущности всего»: «Выслушаем *сущность* *всего*: бойся Бога и заповеди Его соблюдай»¹⁹. Начало мира здесь – *императив*, повеление. Язык и мир начинаются с императивов, с установления запретов: *Делай!* Не делай!²⁰ Порядок учреждается *сверху* – властным «*Да будет!*»²¹, и о нём вопрошают *снизу*, «из глубины»: *Что делать? Как быть?* Это не созерцательный вопрос о *сущности-форме*, а жалоба некоего сущего, которое не знает, что тут в его положении можно поделать и как ему вообще быть. Ответ – не «вторая» аристотелевская сущность, а приведённое выше «бойся Бога». Тем не менее, это тоже «определение» и определяет оно, пожалуй, изначальное.

Противопоставление двух «логик» – логоса сущности и логоса авторитета²² – никак не укладывается в расхожую оппозицию «разума» и «веры». В наше время эта оппозиция являет собой одно из тех фразеологических клише, что скрывают умственную лень и нежелание разбираться в сути дела. Теоретики «разума и веры», «разума и откровения», «науки и религии» либо «снимают» один член оппозиции другим, либо приходят к глубокомысленному заключению об их внутреннем единстве, приписывая эту мысль античным и средневековым христианским авторам, которые при всей своей прозорливости никак не могли мыслить по-новоевропейски. Когда тот же Тертуллиан, на которого в этой связи чаще всего ссылаются, пишет о «портках», когда он противопоставляет «Иерусалим» «Афинам», даже когда он, вслед за апостолом, ведёт речь о «неразумности» христианства, он говорит не столько о разуме и вере, сколько об ущербности, как он считает, языческой философии по сравнению с христианским учением. Они вполне сопоставимы для него именно как сотериологические учения, а не какие-нибудь отвлечённые доктрины, и Тертуллиан утверждает ложность одного и истинность другого. Он говорит, что нельзя спастись как, собственно, языческой, так и тем же, по сути дела, язычеством, мнящим себя христианством – гностическими учениями, из чего следует, что христианство для него и есть истинная философия. Языческая философия не спасает, так как она

¹⁸ С.С. Аверинцев говорит о двух рождениях европейского рационализма... // *Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции*. – М., 1996. – С. 329–346.

¹⁹ Экклесиаст 12, 13.

²⁰ У маленького ребёнка сначала отбирают – хитростью или силой – спички и только потом объясняют, что от них бывает пожар.

²¹ *Fiat, fecit et factum est* // *Бонавентура Дж.Ф. Путеводитель души к Богу*. 1,3. – М., 1993. – С. 52.

²² Конечно, отсылающее к теме «Афины и Иерусалим».

недостаточно «авторитетна», ее «авторы», т.е. творцы²³, – люди, а автор христианства – сам воплотившийся Бог-Творец, передавший свой «авторитет», власть творца над творением, ученикам-апостолам и через них церкви. *Власть* передаётся вместе со *знанием* (translatio imperii – translatio studii). Отсюда неразумие тех, кто человеческий разум ставит выше божественного. Если для человеческого разума («созерцающего», «теоретического» разума античной философии, ведомой вопросом о сущности) идея воплощения, страданий и смерти Бога – абсурдна, то это в силу его собственной недостаточной разумности. Так что не «абсурд веры» ведёт Тертуллиана в этом рассуждении, а разум, логика авторитета. Тоже «счёт», только другой.

О нём хорошо знала античная философская мысль, но предпочла – и вполне понятно почему – логос сущности. Например, Аристотель в итоге отдаёт предпочтение «созерцательным» наукам: они имеют дело с вечным и неизменным, от наших решений не зависящим и сущим природно – как само по себе. Они объясняют, какое «что» (форма) из какого «чего» (материя) получилось, как и почему это возможно. Этим *эпистемическим* знанием обладают «наставники», специалисты по созерцанию. А ремесленники-демиурги – те, кто изготавливает *что-то из чего-то*, тоже, конечно, многое знают, но характер их «технических» знаний как раз тем и обусловлен, что от общего «знания причин» им пользы мало, переменчивые обстоятельства деятельности всё время понуждают к принятию решений на свой страх и риск...

След *мышления-упражнения* всегда остаётся в *доктрине*. Так, различая два счёта – фундаментальный и обыкновенный, Аристотель говорит о двух «числах» – числе *считаемом* (исчисляемом) и о том, *с помощью которого считают* вещи. Об «исчисляемом числе» речь заходит в связи с *определением* времени, которое гласит: время есть число движения, но оно «не есть число, которым мы считаем, а подлежащее счёту...» Онтологически «оправдать» движение, значит, для античного мыслителя, *определить* его, найти сущностную форму, поскольку быть – это быть чем-то, и то, что не «вошло в форму», не добралось до существования. Но какая форма у времени?²⁴ – Это *форма самого вхождения в форму*. Форма события, описываемого, например, в первой книге «Физики». Как форма *артикуляции целого* «исчисляемое число» присутствует у Аристотеля во многих текстах. Например, в Шестой книге «Никомаховой этики», где говорится о складах души и классификации «наук». Это и понятно: ведь что такое «причастность логосу» как не причастность «счёту» какого-то целого, т.е. самой артикуляции? У неоплатоников эта космическая артикуляция исчерпывающим образом описана в терминах все-единства, как ритм мирового события, – пребывание, исход, возвращение.

Мы говорили об античном разуме. Античный и – *mutatis mutandi* – средневековый разум есть в своей основе *порядок определения*, структурирующий мир в некую *иерархию метафизических мест*, которая замыкается на *одно* (ум-перводвижитель, Единое, неотмирный Бог-творец). *Прийти в себя в этом мире значило вернуться каким-то образом к его началу*. И такое возвращение (επιστροφή) не было исключительной прерогативой человека, в каком-то смысле любая вещь (сущность) таила в себе это начало, свидетельствовала о нём и держалась им. Но как приходят в себя в XVIII веке, в эпоху Просвещения? Что такое разум Просвещения? Имеет ли техника себя какое-либо отношение к Энциклопедии? Своим «сущим» (см. выше) Лейбниц отправил нас к Аристотелю, «существующим» – к Декарту. С чего *начинает* Декарт?

²³ Аверинцев С.С. Авторство и авторитет // Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. – М., 1996. – С. 76–100.

²⁴ Анализ аристотелевского учения о времени см.: Черняков А.Г. Онтология времени. Глава II. – СПб., 2001. – С. 47–126.

С того же, что и все, – с возвращения к себе. Вот и посмотрим, к какому такому «себе» он возвращается.

В незавершенном диалоге «Разыскание истины посредством естественного света, который сам по себе, не прибегая к содействию религии или философии, определяет мнения, кои должен иметь добропорядочный человек относительно всех предметов, могущих занимать его мысли, и проникает в тайны самых любопытных наук», Декарт уже в самом названии диалога говорит о главном – о «естественном свете», который в отличие от естественного же «порыва» никогда не обманывает. Попадание в область естественного света – аналог «обращения взгляда». Обращение это, заметим, совершается без «содействия религии и философии». В связи с этим М.К. Мамардашвили говорил о «принципе солипсизма»: *только сам я могу*. Слово «солипсизм» сразу заставляет нас внутренне содрогнуться из опасения оказаться запертым в своем собственном «я» и начать думать об интерсубъективности, условиях общения и прочей ерунде. Это тот случай, когда мы сами создаем себе проблемы. Они – надуманные, потому что возникли не из рассуждений здравомыслящего человека, а из теории. Теории не в исходном смысле «созерцания, вспоминания», а, так сказать, «готовой теории». Готовые теории всегда мешают понять суть дела, хотя, казалось бы, они ее должны объяснять. Готовой теории у Декарта противопоставляется «естественный свет». Подразумевается «разума». Но разум этот – не разум вообще, не некая «рациональность» вообще, которой нигде и никогда не было. Знания, говорит Декарт, надо отыскивать в самом себе, не прибегая к заимствованиям. Весь диалог – попытка удержаться в «естественном свете», в самом понимании, не соскальзывая в привычные мыслительные ходы, и тем более не съезжая на ранее проложенные рельсы всяческих теорий (Евдокс против Эпистемона)²⁵.

В самом начале «Рассуждения о методе» Декарт сообщает о том, что именно неудовлетворенность знаниями, полученными в La Fleche, побудила его избрать такой образ жизни, который позволил бы, сводя знакомство с самыми разными здравомыслящими людьми, сохранять свою независимость и «читать в великой книге жизни». Начиная это странствие, странствие в буквальном и переносном смысле (странник – тот, для кого страна, по которой он странствует, остается в известном смысле чужой, странной, он в ней – посторонний, и это дает преимущество *взгляда со стороны*), Декарт, оказавшись *посторонним* решительно *всему*, в том числе всякой этике (ведь он решил, что все существующие в силу привычки разные *обычаи* разных народов не могут быть поделены на лучшие и худшие по принципу наши-не наши) должен был выработать несколько, как он говорит, «временных моральных правил» и придерживаться их до той поры, пока он не возведет заново на прочном фундаменте все здание философии и не увенчает его некой абсолютно выверенной моральной

²⁵ Речь вовсе не о беспредпосылочном познании. Не бывает познания без предпосылок – предрассудков; но именно по этой причине – из-за невозможности полной переписи собственных предрассудков – понимание *фактично*, это труд понимания, а не усвоение готовых знаний, в принципе невозможное. «Я вижу, – говорит не отягощенный предрассудками благоразумный Евдокс любознательному Полиандру, что должен поручить тебя твоему собственному усмотрению». Чуть выше читаем: «... человек произносит слова, и даже как бы в определенном порядке, но слова эти ничего не говорят». Это – о знаменитом древе Порфирия, не столько о нем самом, сколько о том, что понимание не рождается из знания теории понимания, в данном случае, универсальной логической структуры определения. Вопреки мнению ученого Эпистемона, сначала понимание, древо – потом. Ученые слова ничего не говорят, коль скоро «не обозначают ничего доступного восприятию и способного образовать в нашем уме ясную и отчетливую идею» Отсылка к восприятию здесь не апелляция к чувственному восприятию (это был бы как раз пример опоры на готовую теорию, пример «мышления категориями»), а указание на ясность и отчетливость воспринятого как свидетельство состоявшегося понимания: все встало на свои места // *Декарт Р.* Разыскание истины. – СПб., 2000.

доктриной. Заметим сразу, что эти моральные правила, принятые для временного употребления, сделались нормой новоевропейской нравственности (нормой, конечно, идеальной – на самом деле век был столь же безобразен, как и все остальные). Одновременно и европейский мир мало-помалу окончательно сделался новоевропейским, став миром-картиной, а традиционная метафизика начала обретать все более отчетливые очертания философии культуры.

Что же это были за правила? Их три. Первое: «повиноваться законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религии, в которой <...> я был воспитан с детства, руководствуясь в остальном наиболее умеренными и чуждыми крайностей мнениями...». Второе: «с не меньшим постоянством следовать даже самым сомнительным мнениям, если я принял их за вполне правильные». Третье: «побеждать скорее себя, чем судьбу, изменять свои желания, а не порядок мира...»²⁶

Первое правило предостерегает от наломания дров. Законы и обычаи моей страны, может быть, и не лучшие, но это законы и обычаи моей страны, вера, как говорит Декарт, «моей кормилицы». Решив воздерживаться от всех суждений, принятых на веру, я действую как философ, но продолжаю жить как человек, и в этой второй своей ипостаси я должен блюсти законы и обычаи «страны проживания», – моей страны, все равно для меня (как философа) странной, поскольку моя родина (философская) – в другом месте, всегда не здесь. В остальном же нужно по возможности избегать крайностей, не ввязываться в драку – если это не неизбежно – например, между католиками и протестантами, т.е. проявлять веротерпимость.

Второе правило звучит очень странно: Декарт советует упорствовать в неправильном мнении. Речь, однако, вот о чем. По каждому вопросу – в этом Декарт твердо убежден – существует только одна истина. Истина вообще одна, их не может быть много. Плюрализм – нонсенс, отсутствие смысла, бессмыслица. Но эта истина никому не дана в руки и ни у кого не лежит в кармане, а когда все-таки в исключительных случаях дается (когда мы «вспомнили себя», испытав *шок узнавания*), то вопрос перестает существовать как вопрос. «По каждому вопросу, – пишет Декарт, – существует лишь одна истина и тот, кто ее находит, знает об этом вопросе все, что можно о нем знать, так, например, ребенок, обученный арифметике, сделав по правилам сложение, может быть уверен, что, найдя отыскиваемую им сумму, он обрел все, что может найти человеческий ум». Но этические истины суть иные «способы истинствования души», нежели истины арифметические. Этика – сфера *необходимости решений, т.е. поступков*. Надо иметь мужество поступать, разумеется, обдуманно, но, поскольку «житейские дела не терпят отлагательств», и решать приходится всегда *здесь и теперь*, то надо «не дергаться»: пошел – иди. «Если я приду и не туда, куда хотел, то все же куда-то приду».

Наконец, третье правило временной морали отчасти возвращает нас к первому, но несколько измененному. Оно может быть сформулировано по-иному: я вправе обрабатывать только свой участок, работать на участке, который принадлежит мне. А мне, говорит Декарт, полностью принадлежат только мои мысли. Это тоже очень странно. Во-первых, в эпоху становления капитализма, порядка, основанного на частной собственности, Декарт утверждает, что никому ничего не принадлежит, кроме его мыслей. Во-вторых, каждый знает, что как раз мысли-то менее всего ему принадлежат: они сами *приходят* в голову, своими ножками, и ничего тут не попишешь.

Первое сомнение поможет нам разъяснить современник Данте, тоже великий, – немецкий мистик Meister Eckhart, ранняя птичка протестантизма, а значит (Макс

²⁶ Декарт Р. Соч. в 2 т. – Т. 1. – С. 263–264; Декарт Р. Разыскание истины. – СПб., 2000. – С. 84–87.

Вебер), капиталистической морали. Экхарт говорил, что Бог потому есть Бог, что он *без творений*²⁷. То есть от них *не зависит*. Иначе говоря, *владеет можно только тем, что не владеет тобой*, отчего ты полностью *отстранился*. Отстранился – значит сделал своей собственностью. Мир – собственность Бога, поскольку Он – не от мира. Значит я тогда хозяин своего участка, когда я владею собой, а не им, и в той мере им, в какой – собой. Такова моральная сторона «собственности», *proprietas*, понятия, в общем, чуждого средневековому порядку «держателей авторитета».

С овладением своими мыслями дело проще и сложнее, поскольку мы оказались в самом эпицентре декартова «Я мыслю». Скажем так: я, конечно, не властен над своими представлениями – как фантазиями (что угодно может придти в голову), так и тем, что я вижу, понимаю, ощущаю как действительные обстоятельства в широком смысле «окружения», всего того, что меня «обстоит», хочу я этого или нет. Над всем этим я или не властен, или моя власть сильно ограничена. Но для того, чтобы сделать свои мысли и впрямь своими, нужен некий шаг от себя к себе, требующий усилия и мужества, ибо только он, этот шаг, откроет мне меня и мои обстоятельства. Кроме того, нужно мужество взглянуть в лицо открывшемуся и взять на себя свои обстоятельства, потому что зрелище может оказаться не из приятных. Но я либо возьму на себя, то, что мне открылось, и буду *собой*, и обстоятельства будут *моими*, либо закрою глаза, отвернусь и спрячусь, а всего вернее, постараюсь «затереть», «замазать» открывшееся, навести туману. Но тогда от обстоятельств я все равно никуда не денусь, только они будут *чужими*. А в «чужих» обстоятельствах как же можно оставаться самим собой? И то, и другое решение – в моей власти. Но, хорошо подумав, я выберу первое – власть над моими мыслями. Я не властен менять судьбу, в моей власти бежать ее или брать на себя. И когда я беру её на себя на манер стойков, то сам труд мысли нравственен: по Декарту, тот, кто хорошо подумал, поступить плохо уже не может. *Из этой задачи овладения своими мыслями возникает главный персонаж новоевропейской метафизики, незаинтересованный сторонний наблюдатель всего и вся, – трансцендентальный субъект*, или, как выражается Декарт, *nescio quid mei*, неведомое мне моё я.

Античное обращение обращало «на себя» и тем самым открывало «обращённому взгляду» *сущности вещей*, их эйдосы. Обращённый становился теоретиком-созерцателем космичности (= разумности, упорядоченности) мироздания. Новоевропейское обращение обращает чуть иначе, и в этом «чуть» вся соль, весь *эпохальный* – грандиознее не было – *онто-логический* переворот. Новоевропейский *разум* – это не прямо и непосредственно порядок мира как логос сущности, а такой *счёт сущего*, который принимает в расчёт всегдашнюю ограниченность и обусловленность позиции *теоретика* – того, кто, совершив «обращение», усматривает сущности. Само сформированное обращением «себя» снова и снова ставится под вопрос. Тут-то оно и оказывается «личностью», тем, что и мы продолжаем именовать «субъектом» и «я».

Главной задачей этого новоевропейского субъекта становится *удостоверение собственных представлений* и тем самым *удостоверение себя как личности* («удостоверение личности», – шутит Фуко). А точнее сказать так, как и было сказано: задача удостоверения собственных представлений (задача такого вот «*овладения* своими мыслями») и сформировала такого субъекта, главной задачей которого стало удостоверение себя как личности. Способность, привычка и умение удостоверять собственные представления, регулярно и вовремя проверять их на соответствие действительному положению дел называется здравомыслием. Когда-то логические труды Аристотеля получили название «Органона», поскольку были орудием мудрости,

²⁷ На это место обращает внимание В.В. Библихин.

дорогой к ней. Новоевропейский «Органон» – это *здоровый смысл*, новоевропейская же модификация античного «общего чувства» (*sensus communis, κοινὴ αἰσθησις*). Здравомыслие – это способность и привычка смотреть на себя со стороны. Вопрос, с какой стороны. Желательно со «всесторонней». В системе иерархических мест эта «всесторонняя сторона» была началом начал, составляла, собственно, иерос всей иерархии. Трансцендентальный субъект в отличие как от античного начала начал, так и потустороннего (трансцендентного) Бога креационистской религии есть само *сторонение, сам принцип взгляда со стороны*. С никакой стороны. **В качестве личности** (новоговропейского субъекта, удостоверяющего себя в качестве личности) **я – это всегда какой-то я, глядящий на себя со стороны я никакого**. Только такой я – *здравомыслящий*, способный удостоверить свои представления. Мир такой личности – уже не священноначальная вертикаль, а горизонт, мир-картина (Хайдеггер). Превращение мира метафизических мест в мир-картину есть процесс *секуляризации*, вовсе не отменяющий религии, но существенно меняющий её смысл.

Здоровый смысл, по определению Вико, – «суждение без рефлексии, чувствуемое сообща...», т.е. это также *вкус*. И тот и другой требуют *воспитания*. *Искусство себя* в Новое время – это преимущественно школа здравомыслия и вкуса. *Эстетическое воспитание*. Эстетика в каком-то смысле оказывается суррогатом религии. Именно в этой школе вкуса искусство (прежние *τεχναι & artes*) становится нашим «прекрасным (изящным) искусством» и формируется «величайшее художественное “произведение” века Просвещения – “человек со вкусом”»²⁸. Законодательство вкуса требует от произведения искусства искусственной (условной) естественности (!), верности как изобретённой веком «природе», так и «искусству» (изобретённая античность). Прежде всего, оно (произведение) должно быть *взято в рамку* (даже если рама у него уже есть), его надо отделить от всякого наивного и естественного *подражания*, понятого как простое воспроизведение «натуры». При этом *натура* – это всё то, что попало в «рамку» и что осталось за её пределами. Я сам – натура, но как натура я – ещё не я, а «голая» физичность, материальность во вполне аристотелевом смысле как «то, из чего», чувственность. Человеком, личностью, как говорит большой почитатель Канта и Дидро Фридрих Шиллер, меня делает «побуждение к форме». Следуя ему, *я беру самого себя в раму, и тем самым «возвращаюсь к природе», – в то естественное, т.е. в моё, собственно, человеческое, состояние (статус), которого никогда раньше не было*. Выполняя эту операцию, обыкновенный субъект (ставший субъектом) суждения, субъект здравомыслия и вкуса, не будучи философом Кантом, может вовсе и не задумываться о самой *форме человечности*, которую он обрёл. А Кант задумался... и написал «Критику способности суждения» (критику здравого смысла!), впрочем, имплицитно, а отчасти явно, присутствовавшую в двух других «Критиках». В своих «Критиках» он описал **форму представления как события** (события представления мне всяческих представлений). Канта интересуют не разнообразие и порядок (иерархия) космических форм-сущностей, он занимается самой *формой представления*. И он может выделить эту форму, сделать её «созерцаемой», поскольку «приходит в себя» таким же способом, как и его современники.

В согласии со «сменой аспекта» у Канта «объективное» означает «общезначимое», или «подпадающее под общую форму суждения». Это значит, что ни одно суждение человека никогда не будет полностью объективным, т.е. вполне «соответствующим» вещи (*adaequatio rei et intellectus*). Истинность (объективность) суждения пропорциональна степени приближения к точке зрения совокупного человеческого разума, никогда *in actu* недостижимой. В этом смысле и надо понимать знаменитое кантовское

²⁸ Библер В.С. Век Просвещения и критика способности суждения. Дидро и Кант. – М., 1997. – С. 19.

выражение «рассудок даёт законы природе». *Суждение как деятельность (действительность) рассудка и разума* происходит в определённых формах (в форме представления, описанной в трёх «Критиках»), определяющих какими – в принципе – нам *могут предстать* вещи, но отнюдь не диктующих, какими им *быть*.

Итак, чувство будет «общим»²⁹ и «правильным», когда оно опосредовано, когда человек становится (и тут он всякий раз впервые становится человеком) сторонним наблюдателем (смотрит на себя со стороны «всех других») себя самого.

Отсюда *максимы обыденного рассудка*:

1) иметь собственное суждение (Selbstdenken); 2) мысленно ставить себя на место каждого другого; 3) всегда мыслить в согласии с собой. Первой максиме соответствует образ мыслей *свободный от предрассудков*, второй – *широкий*, третьей – *последовательный*.

«Первая есть максима разума, который никогда не бывает пассивным. Склонность к пассивности, стало быть, к гетерономии разума, называется предрассудком; и самый большой предрассудок состоит в том, что природу представляют себе не подчинённой тем правилам, которые рассудок посредством своего собственного неотъемлемого закона полагает в основу; это – *суеверие*. Освобождение от суеверий называется Просвещением»³⁰.

²⁹ См. параграф 40 Критики чистого разума «О вкусе как некотором виде *sensus communis*», в котором, в частности, читаем: «Часто «общий» (*communis*) понимается в этом словосочетании как «вульгарный», обыденный и т.п. ... Но под *sensus communis* надо понимать идею общего для всех (*gemeinschaftlichen*) чувства, т.е. *способности суждения* (курсив мой. – А.П.), которая в своей рефлексии мысленно (*a priori*) принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение *как бы* считалось с совокупным человеческим разумом и тем самым избегало иллюзии, которая могла бы оказать вредное влияние на суждение ввиду субъективных частных условий, какие легко можно принять за объективные. Это происходит потому, что мы в своём 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; а это в свою очередь вызвано тем, что мы насколько возможно опускаем то, что в состоянии, [обусловленном] представлением, есть материя, т.е. ощущение, и обращаем внимание лишь на формальные особенности своего представления или состояния, [обусловленного] нашим представлением. Может быть, это действие рефлексии покажется слишком искусственным, чтобы приписать его той способности, которую мы называем *общим* чувством; но оно имеет такой вид лишь тогда, когда его выражают в отвлечённых формулах; на самом деле нет ничего естественнее, чем отвлечься от действующего возбуждающе и от трогательного, когда хотят найти суждение, которое должно служить всеобщим правилом» // Кант И. Соч. – М., 1966. – Т. 5. – С. 306–307.

³⁰ Кант И. Там же. – С. 308. Нельзя не привести примечание к этому месту, сделанное самим Кантом: «Ясно, что *in thesi* (как заявленное намерение. – А.П.) просвещение лёгкое дело, а *in hypothesi* (как полагаемое в основание действий) трудное и медленно осуществимое, так как иметь свой разум не пассивным, а всегда законодательствующим для самого себя, правда, очень легко для человека, который желает лишь быть в согласии со своими существенными целями и не хочет знать ничего, что выше его рассудка; но так как от стремления к тому, что выше рассудка, трудно уберечься и так как никогда не будет недостатка в тех, кто с большой самоуверенностью обещает удовлетворить эту любознательность, то очень трудно сохранить или установить чисто негативный [элемент] (в чём, собственно, и состоит просвещение) в образе мыслей (особенно в общественном)».