



Голоса. в чреве. критической мысли

Сесилия Съёхольм

Университет Сёдертёрна

Голоса во чреве: ухо критической мысли

Аннотация

В настоящее время по всему миру мы наблюдаем кризис публичной сферы. Поэтому сегодня один из серьезнейших вызовов для критической мысли состоит в способности поддерживать здравые формы рассуждения в условиях, когда публичная сфера, которая со времен Просвещения призвана была сохранять и воспроизводить наследие критической рефлексии и свободы, оказывается подорванной. Какие средства мы должны привносить в мир, чтобы развивать критическое мышление? Живя в «темные времена» (как назвала Ханна Арендт межвоенный период), мы должны искать новые основания для критического мышления. В таких условиях на первый план выходит «внутренний голос», мысль, которая в широком смысле социально, этнически или политически ангажирована. Она не ищет правды в философском смысле этого слова, но стремится быть вовлеченной в процессы мышления.

Ключевые слова

Арендт, критическое мышление, внутренний голос, Кант, «широкий образ мыслей»

Политика критического мышления

В настоящее время по всему миру мы наблюдаем кризис публичной сферы, искаженной фальсификациями, ложью, угрозами насилия и призывами к ограничениям. Этот кризис разворачивается не только в авторитарных государствах, но и в либеральных обществах. Поэтому сегодня один из серьезнейших вызовов для критической мысли состоит в способности поддерживать здоровые формы рассуждения в условиях, когда публичная сфера, которая со времен Просвещения призвана была сохранять и воспроизводить наследие критической рефлексии и свободы, оказывается подорванной. Для И. Канта, Х. Арендт, Ю. Хабермаса и других публичная сфера должна была выступать мерилем рациональности мышления. Но когда публичная сфера уже не может выполнять эту функцию и мышление замыкается в самом себе, какие средства мы должны привносить в мир, чтобы развивать мышление, соответствующее политическим возможностям? Понятие «критического мышления» в таком контексте отсылает не к школе критической теории, а к типу мышления, в пользу которого высказывалась Арендт, мышления, которое социально, этически и политически дальновидно. Критическое мышление для Арендт вполне может означать приближение к возможному разрушению. Однако скорее речь идет о необходимости тщательно изучать мнения и представления, практиковать своего рода «сократическую майевтику» (Арендт 2012: 68). Именно в таком контексте можно слышать внутренний голос. Изначальное место истины в философской истории Запада выразилось в форме диалога, и речи Сократа могут рассматриваться как пример внутреннего голоса. В «Тезетете» Платон пишет: «...мысля, она /душа/ делает не что иное, как рассуждает, сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая» (Платон 1993: 249). Но как мы можем оценить действенность мысли? Разве мысль не просто фиксирует «то, что есть», отражая фактическое положение вещей, которое она не способна изменить?

Для Славоя Жижека проблема с философией Арендт заключается в том, что ей недостает понятия трансформации. Выступая с позиции сопротивления утопическим идеологиям, она становится своеобразным правым «умником» (*knave*), но при этом так же неспособна бросить вызов статус-кво, как и «дурак» (*fool*) — утопист (Žižek 2009: 29).

В этом упреке отражается значение, придаваемое слушанию, мышлению и суждению в позднем творчестве Арендт. Политическое для Арендт совсем не обязательно относится к миру действий. Хотя это и было главной предпосылкой в книге «*Vita activa, или О деятельной жизни*» и определенно самым известным ее учением, в поздних текстах эта идея была опровергнута. В лекциях о Канте «политическое» становится идеей, в большей степени связанной

с суждением¹. Лекции стали основой для книги, которая осталась неоконченной, но должна была стать последней в трилогии о мышлении, воле и суждении. Первые две из этих способностей представлены в книге «Жизнь ума». Поэтому кажется вполне обоснованным предполагать, что идеи Арендт по поводу мышления в книге «Жизнь ума» стали основой для размышлений о суждении. Как объясняет сама Арендт в конце раздела книги «Жизнь ума», посвященного процессу мышления, мысль — это основа для суждения: суждение превращает мышление в жизнь и манифестирует его в видимом мире (Арендт 2013: 190–191). Другими словами, Арендт не приравнивает мысль к суждению, так же как не приравнивает мысль к политической активности. С другой стороны, она четко указывает на переплетение мысли и суждения. Поэтому можно утверждать, что на мысль она возлагает почетную миссию быть протополитической.

Два-в-одном в театре

В «Жизни ума» субъектом мышления является то, что Арендт называет «два-в-одном». Согласно истории философии, литературе и искусству, это индивид, который рефлексивирует и во время этой рефлексии прислушивается к своему внутреннему голосу. Мыслящий индивид, находящийся в диалоге с собой, является выражением множественности и заменяет собой трансцендентальный субъект в качестве субъекта опыта (Арендт 2013: 177–191). Известный аргумент Арендт о процессах мышления, высказанный ею в книге «Жизнь ума», берет за основу образ «два-в-одном» и включает в себя размышления о пьесе У. Шекспира «Ричард III». И это не случайно. Что привлекает в таких пьесах с внутренним монологом, как «Ричард III» и «Гамлет» (наверное, поэтому они и вызывают столько интереса в последние годы), так это то, что они указывают на хрупкость той самой последней надежды демократии: на хрупкость самой мысли. Когда мнение нельзя отстоять публично, мысль по-прежнему может находить выход и закладывать основы для политического суждения.

В театре этот процесс устроен похожим образом. Пьесы Шекспира, в которых звучат внутренние голоса, использовались для имманентной критики авторитарного правления. В опере Шостаковича «Леди Макбет Мценского уезда» (1934), например, повесть Н. Лескова используется для того, чтобы вызвать в воображении шекспировский мотив и намекнуть на возможную критику Сталина.

¹ Как указано в «Vita activa», действие — единственное понятие, которое действительно относится к множественности (Арендт 2000: 7). Как продемонстрировал в своем послесловии к лекциям Арендт о Канте Рональд Бейнер, Арендт стремилась реполитизировать суждение (Beiner 1992: 106–107).

Пьеса Бертольта Брехта «Карьера Артура Уи, которой могло не быть» (1941), написанная в финском изгнании, в свою очередь основываясь на пьесе «Ричард III», представляет собой аллегорию на национал-социализм. Вокруг этих критических театральных постановок во время войны и в послевоенный период появилось значительное количество философских размышлений, связанных с творчеством Шекспира. Размышления сосредотачивались на способности человека мыслить, обосновывать и выносить суждения. Эти способности также оказываются в центре внимания двух самых обсуждаемых в последнее время в Германии пьес — «Гамлет» и «Ричард III» в постановках Томаса Остермайера, сделанных им в театре «Шаубюне» в Берлине. Работа с темой современного правого популизма, Остермайер посредством двух классических пьес Шекспира ссылается на богатую традицию критики авторитарного правления. Мишенью Остермайера становятся неолиберальное разрушение демократии, коммодификация власти и управление посредством запугивания.

В телевизионном сериале «Карточный домик» (с Кевином Спейси и Робин Райт в главных ролях) также заимствуется шекспировская форма монолога из «Ричарда III»: внутренний голос политика-макиавеллиста напрямую обращается к аудитории. И в постановках Т. Остермайера, и в «Карточном домике» звучит внутренний голос нигилизма, указывая на изживание символической ценности президентства. Как можно видеть в сериалах вроде «Преемника» с Кифером Сазерлендом в главной роли, в массовой культуре до сих пор бытует представление о том, что президентом должен быть честный человек, являющийся носителем высоких стандартов и обладающий моральным достоинством. Если мы делаем акцент на внутреннем голосе короля в «Ричарде III», авторитаризм в нем подчеркивается, а символическая власть ставится под сомнение. По мысли Арендт, пьеса показывает разрушение сознания, одного из элементов процесса мышления, который предшествует возможности выносить политические суждения.

Многие европейские интеллектуалы послевоенного периода, такие как Х. Арендт, Т. Адорно и Б. Брехт, одной из самых проблематичных черт своего времени считали именно банкротство сознания. Т. Адорно рассуждал на эту тему в 1966 году в радиопрограмме «Образование после Освенцима»: в наше время, — говорил Адорно, — сознания не существует (Adorno 2005: 194). То, что раньше было интернализировано в виде своего рода фундаментальных законов, руководящих каждым индивидом, вылилось в мешанину разрушительных правил, поддерживаемых внешними властями. Брехт, выехавший в США и прилагавший все усилия, чтобы найти работу в киноиндустрии, примерно в то же время писал в своем дневнике: «Главный мотив Шекспира, погрешность инстинкта (неразличимость внутреннего голоса), возродить невозможно» (Brecht, 20 сентября 1945 года, цит. по Lyon 1980: 80). Маленький человек, как это формулировал

Брехт, появляется там, где люди беззащитны перед моральным кодексом, который пошел вразнос. Разложение сознания в мировом масштабе не было результатом криминального потенциала, преобладающего в великих трагических фигурах Шекспира. Оно было скорее результатом заглушения внутреннего голоса, который мог бы стать символом возможности сознания; после того как мораль трансформировалась в гонения и расистские идеалы, держаться стало не за что.

Для многих других, включая Адорно, размышления, связанные с произведениями Шекспира, имевшие место до, во время войны и в послевоенный период, стали отправной точкой для обсуждения рефлексивности, включая проблемы компромиссных форм современной субъективности. Хотя все эти философы в своих методах придерживались разных позиций, все они в первую очередь указывали на ложные формы рассуждений, образцы которых демонстрировали персонажи Шекспира. В таких пьесах, как «Макбет» и «Гамлет», ставились проблемы власти, обмана и безумия, возможности действия (Stříbný 2000; Heller 2002; Fik 1996).

Арендт также ссылалась на внутренние диалоги в пьесе «Ричард III» как на пример деградации суждения во времена авторитарного правления. Ричард III убивает своих противников и рвется к власти, мучимый внутренним голосом сомнения, который прорывается, например, в монологе, цитируемом Арендт:

Боюсь себя? Ведь никого здесь нет.
Я — я, и Ричард Ричардом любим.
Убийца здесь? Нет! Да! Убийца я!
Бежать? Но от себя? И от чего?
От мести. Сам себе я буду мстить?
Увы, люблю себя. За что? За благо,
Что самому себе принес? Увы!
Скорее сам себя я ненавижу
За зло, что самому себе нанес!
Подлец я! Нет, я лгу, я не подлец!
Шут, похвали себя. Шут, не хвались.
(Шекспир 1957: 571).

В этом диалоге внутренний голос буквально предстает в форме «два-в-одном». Убийца Ричард говорит сам с собой и размышляет сам о себе. Для Арендт два-в-одном мышления кардинальным образом отличаются от мира явлений, где «внешний мир прорывается к мыслителю и прерывает процесс мышления» (Арендт 2013: 182–183). Наедине с самим собой Ричард видит призраков. В публичном пространстве он отвергает их существование. Призраки вытесняются в область бессознательного. Но внутренний разлад при этом создает препятствия для суждения.

Для Арендт настоящая мысль ищет внутреннего единства с собой, стремится принять Другого так, чтобы вместо разногласия возникло различие: я становлюсь двумя-в-одном, я принимаю внутреннего друга у себя «дома» (Арендт 2013: 187–189). Этим Арендт указывает на элементы множественности, поначалу проявляющиеся в Ричарде III, но затем не находящие продолжения. Внутренний голос у него становится начальником, который обращается к слуге, послушному любым требованиям. Перед нами скорее невидимый господин, чем рефлекслирующий субъект.

Таким образом, внутренний голос необязательно означает наличие сознания в собственном смысле. Это становится ясным, когда речь заходит об А. Эйхмане, который, как это ни удивительно, не лишен сознания, но, скорее, зациклен на нем. Эйхману не нужно было «закрывать уши, чтобы не слышать голос совести» (Арендт 2008: 189), потому что его совесть, в отличие от совести Ричарда III, не говорила с ним голосами его жертв. Она говорила «респектабельным голосом», голосом, который Эйхман воспринимал как голос «окружавшего его респектабельного общества» (Арендт 2008: 189). Зло Эйхмана не было проявлением патологии. Оно было результатом искажения зова совести. Эйхман не отрицал зова совести, но на самом деле был им одержим. Однако этот зов не был укоренен в основополагающем запрете на убийство другого (Арендт 2008: 135–168).

В пьесе «Ричард III» мысль выражает себя в форме голосов, выводя нас за пределы идеи самости как чего-то самодостаточного и саморефлективного. Внутренний голос — это отпечатавшийся в сознании след, свидетельствующий о наличии другого сознания. Но это последнее никогда не представлено целиком; оно проявляется лишь как след чего-то или кого-то. Монолог вызывает голос, отражающий «точку зрения Другого», вызывает внутренний голос, который может направлять наше чувство реальности, интернализованное присутствие другого, которое «удостоверяет нам реальность мира и нас самих...» (Арендт 2000: 66). Это то самое чувство реальности, которое было отброшено в показаниях Эйхмана, предлагавших нам взамен мертвый язык бюрократии.

Ухо критического мышления

В «Vita activa» свобода понималась в связке с моделью публичного пространства, которая больше не соответствует реальности². Более же поздний анализ тоталитарной тенденции подавлять публичную сферу привлекает много внимания. Есть целый ряд способов

² Об этом четко говорит сама Х. Арендт, отмечая исключение рабов и т. д. в античной модели свободной политической жизни (Арендт 2000: 12).

нанести ущерб публичной сфере и в демократических обществах, например через политическую ложь³, коммодификацию политики, угрозу насилия. В условиях, когда близорукий экономизм и индивидуализм отравляют современную демократию, поиск новых моделей коллективности и солидарности — это один из самых серьезных вызовов для критического мышления. Как найти способы действовать, мыслить или чувствовать «в согласии», сохраняя при этом наследие критического мышления и свободы?

Одним из элементов в рамках этой проблематики может быть расширение концепции публичного пространства. Во внимание нужно принять не только свободу высказывания и действия, но и свободу слушания. Следует развивать теорию восприятия и совершенствовать «ухо критической мысли». В этой связи работы Ханны Арендт могут быть очень полезными. В книге «Жизнь ума» она развивает особую теорию мышления — ее можно связать со способностью слушания и, соответственно, с ее понятием суждения, которое, как говорилось выше, играет особую политическую роль.

Иммануил Кант понимал публичную сферу как исключительное пространство для эмансипации (Кант 1994b). В послевоенной Европе публичная сфера также воспринималась как необходимое условие эмансипации — например, Хабермасом, для которого дискурсивная модель публичного пространства, или «общественного мнения», служила целям легитимизации права (Habermas 1989). Для Арендт публичная сфера представляет множественность, например через взаимодействие в рамках таких институтов, как научное сообщество, судебная власть, свободная и независимая пресса (Арендт 2014). Хотя они и обращаются к разным видам дискурса и действия, оба определения публичной сферы (и у Хабермаса, и у Арендт) могут рассматриваться в качестве нормативных моделей, описывающих, как открытое общество должно было функционировать после исчезновения тоталитарного государства.

Многие авторы, например Шанталь Муфф (Mouffe 2008) и Бруно Латур (Latour 2008), поставили под сомнение актуальность послевоенного определения публичной сферы в современных условиях. По мысли Бруно Латура, двигателем политики являются теперь не публичные дискуссии, а запросы множества заинтересованных лиц (Latour 2008). Такие запросы могут находить себе выход в сетевых пространствах, связанных в единую скрытую географию, например через произведения искусства, интернет-сайты и кластеры. Понятие скрытых географий, предложенное Латуром, определяет политические заботы, обсуждаемые в пространствах, которые сами по

³ Так замечает сама Х. Арендт в эссе «Ложь в политике» (Arendt 1972: 1–49).

себе часто являются не публичными, но лишь полупубличными. Реальная политика больше не наполняется идеями и идеологиями. Она связана с конкретными проблемами, которые порождают эмоции: это может быть таяние льдов, заключение писателя под стражу, разрушение культурных институций. Мы больше не объединяемся вокруг идей, формирующих «реальную политику» в ущерб интересам людей. Мы объединяемся вокруг объектов, которые непосредственно связаны с важными вопросами нашего времени. Здесь мы находим альтернативное публичное пространство, учитывая, что это больше не пространство свободы слова, а пространство вовлеченности. Мы видим политику, основанную не на свободе, а на связанности. Именно в этих виртуальных и культурных пространствах скрытые географии выходят на первый план (Latour 2008: 309–324). Таким образом, следует расширить понятие публичного: оно должно охватывать все возможные пространства вовлеченности, которые в принципе могли бы рассматриваться в качестве таковых, — вопрос больше не заключается в физических условиях публичности. Он скорее относится к сетям по ту сторону вовлечения. На выставке «Публичность вещей» (“Making Things Public”), которая проходила в Карлсруэ в 2005 году, Латур создал модель невидимых потоков и движений, формирующих сегодня публичные пространства (Latour 2005: 14–31).

Однако во многом идея Латура о новых формах публичности только подчеркивает сложности, существовавшие уже в эпоху Просвещения. Как отмечал Кант, не только мнения и действия, но и аффективность вовлечения относится к публичной культуре (Кант 1994с: § 29). Для Арндт же не только действия и мнения, но и мысль следует рассматривать в качестве ключевого элемента демократических практик. Арндт продемонстрировала, что мысль не абстрактна, она укоренена в различных практиках и несет в себе несколько функций, например искусство. Как и речь, мысль вписана в контекст. Она не автономна.

Опыт чувствования указывает на кризис публичной сферы. Аффект энтузиазма заменяется доминирующими воображаемыми структурами идеологии. Мышление и опыт разъединяются. Вместо того чтобы воспринимать реальность как условие возможности действовать, субъект публичной сферы превращается в того, кто имеет множество мнений. Когда мнения господствуют над опытом, происходит искажение реальности. Опыт больше не является тем мериллом, которое может указывать на обретение здравого смысла, *sensus communis*. Нивелирование опыта приводит к появлению фейковых новостей и фантазий. Ответственность, идущая рука об руку с мышлением, заменяется фиксацией на фантазиях, которые могут быть более или менее навязчивыми. Вместо признания различий в обществе начинают господствовать навязчивые фантазии о других.

В результате внутреннего голоса, тональность различий, теряется и заменяется голосом, требующим подчинения «слуги», субъекта, который мыслит, но который, по словам Славоя Жижека, просто подтверждает то, «что есть» (Žižek 1997: 182–183). Озвучивание уже готовых мнений, возникающих внутри виртуальных коллективов или на основе родившихся в них интерпретаций, заменяет собой мышление. Может ли в противовес этому внутренний мысленный голос, или, как называет его Кант, «язык чрева» (Кант 1994с: 217), служить местом свободы во времена, когда публичное пространство в его полевоеном понимании скомпрометировано?

Что такое внутренний голос?

Философия со времен Аристотеля понималась через понятие *theoria*, идею общего представления или созерцания. В логоцентричных иерархиях видение воспринимается в качестве активного и мужского начала, а слушание — в качестве пассивного и женского. Поэзия в разные исторические периоды понималась как связанная со слушанием. В XVIII–XIX веках Гердер, Руссо и Гегель определили в качестве выразительного средства поэзии «тон», а не «текст» (Гегель 2007; Herder, Rousseau 1966). Однако слушание можно рассматривать в качестве общего и для философии, и для литературы.

Осознание этого присутствует в критике западного логоцентризма, осуществляемой, например, Жаком Деррида, Жан-Люком Нанси и другими философами (Derrida 1988; Nancy 2002). Истина в политической истории Запада впервые дает о себе знать в форме внутреннего голоса. Сократическое сознание проявилось через вымышленного персонажа — демона — без тела, характера и лица. Такое представление сохраняется в философской традиции, где голос выступает в качестве тональности в метафизике, этике, политике и физике. Здесь голос несет в себе демоническую функцию, это тень, продолжающая преследовать философию. Эта тень может быть невидимым голосом сознания, хотя она одновременно предписывает законы и моральные понятия в формализованном виде. С точки зрения Сократа, говорит Младен Долар, философ скорее подчинен демону голоса, чем является активной силой (Dolar 2006: 85).

Может ли внутренний голос избежать разрушения способности восприятия в эпоху авторитаризма? Арентд размышляет о тональности внутреннего голоса с двух точек зрения. Основной вопрос заключается в том, как действия «в согласии» (*in concert*), коллективные действия, которые имеют свою особую тональность, становятся возможными. Второй вопрос связан с тем, как мышление поддерживает свою тональность.

С точки зрения первого вопроса коллективные действия лучше всего описываются через понятие сонастроенности. Это что-то, что происходит, что-то, во что мы вовлекаемся, даже не замечая, как и почему это происходит. Глагол *hören* (слушать) также несет в себе коннотации *gehörchen*, *hörlich*, *gehören*, слов, которые с немецкого переводятся как *слушаться*, *находиться в зависимости*, *принадлежать*. В глаголе *gehören* (принадлежать) «слушание» обозначает не просто чувство, но и отношение власти. Тот, кто слушает, — слушается, подвергается воздействию; звук воздействует сильнее, чем визуальные знаки. С помощью зрения мы можем ориентироваться в пространстве и понимать свое положение. Что касается звука, проследить его источник не всегда просто. Он может окружать нас, он легче преодолевает наши защитные механизмы. Звук может описываться как лишенная формы, которая позволяла бы определить и локализовать его.

Субъект зрительного восприятия всегда дан в качестве точки зрения. Слушание же претерпевает вторжение и в то же время неясно призвано к себе самому (Nancy 2002: 44). Звуки — это не то, над чем мы производим действия. Это то, что ломает наши перегородки, что глубоко входит в нас. Если зрение ограничено некоторыми рамками, слушание выталкивает нас к отсутствию ограничений. Внутренний голос мысли можно описать в качестве своего рода сенсорного вмешательства. Голос, с помощью которого мы мыслим, настроения, которые сопровождают процесс мышления, атакуют нас, одновременно являясь и внешними, и внутренними по отношению к нам, выходят за рамки разделения приватного и публичного, интимного и коллективного.

Понятие «настроения», сопровождающее у Арендт ее концепцию действия «в согласии», можно сравнить с понятием *Stimmung* (*настроение, эмоциональное состояние*) у М. Хайдеггера. Термин *Stimmung* относится к форме раскрытия Бытия, которая является недискурсивной и непонятной. Она и не воспринимаема, и не ощутима; это настроение, которое «прикрепляется» к явлениям опыта, не будучи их свойством. Для Хайдеггера настроения, например тревога и чувство жути, выявляют категории Бытия. То же самое происходит в музыке, литературе и в целом в искусстве. В этом смысле *Stimmung* относится к тем аспектам, которые пересекают границы между литературой и философией (Хайдеггер 2003: 214–220). В то же время, как заключала Х. Арендт, есть такие аспекты настроения, которые преодолевают разделение между коллективным и индивидуальным, между публичным действием и тональностью индивидуального мышления.

Однако отнесение понятия *Stimmung* к сфере политики является проблематичным. В одной из сцен фильма Славоя Жижека «Киногид извращенца: Идеология» Девятая симфония Бетховена интерпретируется

как суггестивный механизм; она была символом не только Европейского союза, но и нацистской Германии, и Китая во время «культурной революции», и сталинского СССР и т. д.; пустая оболочка, в которую можно облачить любую идеологию. Поэтому при разработке теории слушания, соотносимой с политическим действием, необходимо отделять понятие коллективного и особую идеологию, порождаемую коллективом, от некоей настроенности — ее Х. Арендт относит к политическому действию в строгом смысле этого слова.

Здесь ключевым является понятие множественности; настроенность — это риторическая фигура, начинающаяся с множественности. С этой точки зрения необходимо учитывать множественность как нечто большее, чем коллектив. Мне кажется, что в данном случае полезными для нас будут арендтовское понятие мышления и присущая ему множественность. Это та самая множественность, которая высвечивается через понятие внутреннего голоса, явленного для «двух-в-одном», множественность, присутствующая в самом мышлении как таковом.

В такой перспективе внутренний голос может направлять нас к горизонту общего понимания мира. Мысль способна предложить нам место истины, которое сопротивляется атакам на наше чувство реального в иных формах дискурса. «Ухо критической мысли» затрагивает как потребность в автономии, так и понятие коллективности, основывающееся на такой автономии.

Как я слушаю?

Мышление сопровождает апперцепцию «я», которая ощущается через внутреннюю тональность. Таким образом, мыслить — значит слушать себя самого. Такая концепция мышления, по Канту, не противоречит метафизическому понятию разума. Является ли внутренний голос личным или он направляет и вовлекает нас в сообщество? Относится ли внутренний голос к телесным желаниям и интимным отношениям, или он мог бы, напротив, служить инструментом лучшего понимания сообщества? Может ли человечество думать за себя, т. е. использовать разум? Здесь добавляется и еще один элемент: мышление, созревающее до уровня разума, должно быть рефлексивным и последовательным. Кроме того, оно должно применять некий универсальный руководящий принцип. Для Канта это не просто абстракция. Его формула руководящего принципа, которая особенно привлекает интерес Арендт, выглядит следующим образом: использовать разум значит «мыслить себя (при обращении с людьми) на месте другого» (Кант 1994с: 226).

Критическое мышление, утверждает Арендт, по своей природе является «антиавторитарным» (Арендт 2012: 71). Со времен Сократа

оно было безмолвным диалогом мыслителя с самим собой (Арендт 2012: 74). Арендт, однако, стремится расширить определение внутреннего диалога за пределы субъективного опыта и показать, как внутренний диалог может стать инструментом для лучшего понимания коллективного опыта и сообщества.

В «Антропологии с прагматической точки зрения» Кант пишет, что мышление не лишено языка общения, оно не просто безмолвно или абстрактно. Мышление — это язык общения, направленный на самого себя. Мыслить, по его известному замечанию, — значит *говорить* с самим собой. Метафорически это можно было бы назвать «языком во чреве» (Кант 1994с: 217, перевод изменен). Хотя этот диалог и обращен к публике, совершается он в одиночестве. В своих лекциях о Канте Арендт обсуждает вопрос о том, как, следуя кантовскому представлению о разуме, можно оценить индивидуальное мышление. Во-первых, субъект должен обладать способностью мыслить самостоятельно, а не в соответствии с унаследованными или навязанными взглядами или идеями. Во-вторых, он должен развивать в себе способность ставить себя на место другого (Арендт 2012: 78).

У мысли нет объекта. Она несравнима с суждением, у которого такой объект есть, она скорее устанавливает отношения с миром. Суждение нацелено на частности, говорит Арендт, мышление же работает с отсутствующим; отсутствующими друзьями, негативно-стью, миром, которого нет (Арендт 2012: 114–124).

Мысль не является универсальным отражением разума, хотя и может им быть. Тем не менее в большинстве случаев она укоренена в настроении, которое несет столько же значения, сколько несут коннотации слов, появляющиеся в сознательном потоке мысли. Настроение мыслящего эго, считает Арендт, — это спокойствие и даже меланхолия, интенсивная вовлеченность в воспоминание.

Как читательница Канта Арендт берет на вооружение идею о том, что мыслить означает говорить с самим собой и слышать самого себя «внутри» (Кант 1994а: 217). Это движение мысли является «внутренним» не только в том смысле, что оно телесно. Оно «внутреннее», т. е. интенсивно по тональности, когда голос из чрева, внутренний голос, о котором идет речь в работах Канта, предполагает раздвоенность деятеля. Двойственность мыслящего индивидуума усиливает арендтовское понимание множественности.

Мыслящий субъект мыслит с позиции, в которой его размышления переплетаются с тональностью его внутреннего голоса. То, что для Арендт является «внутренним», проявляется в виде настроения. Благодаря этому настроению язык указывает не только на явление, но и на себя. Таким образом, язык в той же степени передает эмоции во внешний мир, в какой он передает мысль через настроение (Arendt 2002: 690). Итак, мысль встраивается в настроение и тональность

языка. Мышление приближается к действию, которое также захватывается «настроением». В качестве примера может выступать счастье революции. Понятие настроения преодолевает различие между индивидуальностью и коллективностью; оно помещает мыслящего индивида в более широкий контекст действия⁴.

Способность думать подразумевает «широкий образ мыслей» (Кант 1994с: § 41, Арендт 2012: 79). Это означает, что внутреннее мышление не является автономной безличной универсальной абстракцией, оно связано с формой репрезентации, хотя она и может быть нечеткой. Как можно утверждать после прочтения Х. Арендт, внутренний голос направляет туда, где ухо критического мышления, т. е. способность слышать, обретает тональность, которая раздвигает пределы апперцепции «я». Мышление через воображение указывает на первостепенность различия. Посредством нашего воображения мы «путешествуем» (Арендт 2012: 80). Это значит, что, когда мы абстрагируемся от конкретного, мы не просто оказываемся в бесцветном воздушном пространстве сознания. Мы воображаем себе места и людей, с которыми мы незнакомы. Внутренний голос может подталкивать нас в направлениях, которые нам незнакомы.

Иногда мы можем слышать, как мы думаем. Мы можем слышать свой собственный голос, как эхо. Иногда мысли возникают, как голоса в пещере. Они как будто атакуют нас извне. Мы слышим их из какой-то невидимой точки, но они структурируют наше восприятие и наше пространство (Chion 1999: 21). Когда мы слышим собственные мысли, мы ощущаем себя не отчужденными от себя, а каким-то образом естественно удвоенными, рефлексивными существами, способными мыслить в мире беззвучно, внутри себя, внутри своего сознания. Когда голоса предстают чужими, как голосами ангелов, демонов или просто других людей, это может быть признаком психоза (Lacan 2016: 62–74). Однако когда мы слышим собственные мысли внутри себя, как проявления нас самих, мы ощущаем себя включенными в мир, способными рефлексировать и, даже в одиночестве, способными вовлекаться в оживленные внутренние споры с миром и самими собой.

Согласно Арендт, мы можем быть свободными только в той сфере, где другие вторгаются в нас. Только в мире множественности мы можем быть по-настоящему свободными. Для Арендт единственной заслуживающей внимания существующей свободой является та, которая выражает себя либо в перспективе нашего восприятия либо внутри нас во взаимодействии с внутренними голосами. Несомненно, мышление и действие — это два разных вида деятельности, кото-

⁴ Именно в этом смысле, как утверждает Артемий Магун, настроение одиночества — это форма «ритмической» и «логической» координации с другими и внутреннего раскола в себе (Magun 2013: 41).

рые ни в коем случае не стоит считать взаимозаменяемыми. Но процесс мышления, хотя и происходит в одиночестве, выражает себя именно через посягательство других не только на нашу перспективу, но и на наше сознание.

Может показаться, полагает Арендт, что мышление подводит нас близко к нейтральной манифестации не-себя: «Поскольку мыслящее эго не имеет возраста и находится нигде, прошлое и будущее являются ему как таковые, как бы лишенные своего конкретного содержания и освобожденные ото всех пространственных категорий» (Арендт 2013: 201). Но эта нейтральность — только иллюзия. На самом деле размышление происходит в пространстве-времени, где мыслящий отражается и изменяется. Время может проявиться «лишь с его собственным (мыслителя) самовнедряющимся появлением» (Арендт 2014: 22). Ни философия, ни литература не могут существовать вне пространства-времени, в котором осуществляется деятельность мысли, письма и слушания, изменяя тех, кто думает, говорит или слушает. Этому может научиться философия, если прислушается к литературе. За пределами времени нет места, которое можно было бы освободить от таких изменений.

Именно с этой проблемой и должно работать ухо критической мысли, собирая голоса, чтобы слушать, а не чтобы возвращаться к неотрефлексированным сигналам повседневности и блуждать наобум, удаляясь все дальше и дальше от сплетения голосов. Именно эта проблема встает перед нами, когда мы ищем новые модели коллективности и солидарности для критической мысли, и я считаю, что именно работы Арендт позволяют нам их найти.

Перев. с англ. Юрия Агафонова

Библиография

- Арендт, Ханна (2000). *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб.: Алетейя.
- Арендт, Ханна (2008). *Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме*. М.: Европа.
- Арендт, Ханна (2012). *Лекции по политической философии Канта*. М.: Наука.
- Арендт, Ханна (2013). *Жизнь ума*. СПб.: Наука.
- Арендт, Ханна (2014). *Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли*. М.: Издательство Института Гайдара.
- Гегель, Г. В. Ф. (2007). *Лекции по эстетике (Vorlesungen über die Ästhetik)*. СПб.: Наука.
- Кант, Иммануил (1994а). Антропология с прагматической точки зрения, в Кант, Иммануил, *Собрание сочинений в 8 т.*, т. 7. М.: Чоро.
- Кант, Иммануил (1994b). Ответ на вопрос: что такое Просвещение?, в Кант, Иммануил, *Собрание сочинений в 8 т.*, т. 8. М.: Чоро.
- Кант, Иммануил (1994с). *Критика способности суждения*. М.: Искусство.

- Платон (1993). Теэтет, в Платон, *Собрание сочинений в 4 т.*, т. 2. М.: Мысль.
- Хайдеггер, Мартин (2003). *Бытие и время*. Харьков: Фолио.
- Шекспир, Уильям (1957). «Ричард III». В кн.: Шекспир, Уильям, *Полное собрание сочинений в 8 т.*, т. 1. М.: Искусство.
- Adorno, Theodor (2005). "Education After Auschwitz". In *Critical Models: Interventions and Catchwords*. Trans. Henry W. Pickford. New York: Columbia University Press.
- Arendt, Hannah (1972). *Crisis of the Republic*. Orlando: Harcourt.
- Arendt, Hannah (2002). *Denktagebuch*, 2 vols. Eds. Ursula Ludz and Ingeborg Nordmann. Munich: Piper.
- Beiner, Rudolph (1992). "Hannah Arendt on Judging". In *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner, 89–157. Chicago: University of Chicago Press.
- Brecht, Bertolt (1973). *Arbeitsjournal 1938–1955*, 2 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Chion, Michel (1999). *The Voice in Cinema*. New York. Columbia University Press.
- Derrida, Jacques (1988). *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*. Eds. Claude Lévesque and Christie V. McDonald, trans. Peggy Kamuf. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Dolar, Mladen (2006). *A Voice and Nothing More*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989.
- Heller, Agnes (2002). *The Time is Out of Joint: Shakespeare as Philosopher of History*. Boston: Rowman & Littlefield.
- Herder, Johan Gottfried, and Jean-Jacques Rousseau (1966). *Two Treatises on the Origin of Language*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fik, Marta (1996). "Shakespeare in Poland, 1918–1989". *Theatre Research International* 21.2: 147–56.
- Lacan, Jacques (2016). *The Sinthome [1975–76]*. Trans. A. R. Price. London: Polity Press.
- Latour, Bruno (2005). "From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public". In *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, 14–44. Cambridge: MIT Press.
- Latour, Bruno (2008). "Emancipation or Attachments? The Different Futures of Politics". In *Modernity, Postmodernity, Contemporaneity*. Eds. Terry Smith, Okwui Enwezor, Nancy Condee, 309–324. Durham, NC: Duke University Press.
- Lispector, Clarice (1986). *The Hour of the Star*. Trans. Giovanni Pontiero. Manchester: Carcarnet Press Limited.
- Lyon, James K. (1980). *Bertolt Brecht in America*. Princeton: Princeton University Press.
- Magun, Artemy (2013). *Unity and Solitude*. London: Bloomsbury.
- Mouffe, Chantal (2008). "Art and Democracy: Art as an Agnostic Intervention in Public Space". In *Open 14: Art as a Public Issue: How Art and Institutions Reinvent the Public Dimension*, ed. Liesbeth Melis and Jorinde Seijdel, 6–15. Amsterdam: SKOR.
- Nancy, Jean-Luc (2002). *A l'écoute*. Paris: Broché.
- Stříbný, Zdenek (2000). *Shakespeare and Eastern Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Žižek, Slavoj (1997). *The Plague of Fantasies*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2009). *In Defense of Lost Causes*. London–New York: Verso.