

*Губман Б.Л.\**

## **Х. АРЕНДТ: МЫСЛЬ И СПОСОБНОСТЬ СУЖДЕНИЯ В СОЗИДАНИИ МИРА КУЛЬТУРЫ<sup>©</sup>**

*Аннотация.* Статья имеет своей целью рассмотрение роли мысли и способности суждения в конституировании *мира культуры* в экзистенциально-герменевтическом учении Х. Арендт. Исследовано влияние идей И. Канта, М. Хайдеггера и К. Ясперса на ее подход к этой теме. Показано, что мир культуры понимается ею как некоторое надприродное, закрепленное в языке и intersubjectively значимое смысловое единство, охватывающее присутствующие в нем предметные реалии и деяния людей. Он аккумулирует в себе усилия живущего во времени экзистенциального субъекта, его практической и созерцательной деятельности – *Vita Activa* и *Vita Contemplativa*. В статье подчеркивается, что мышление и способность суждения интерпретируются Арендт в качестве важнейших средств обогащения смыслового потенциала культуры. Поднимая весьма актуальную проблему, Арендт говорит о мысли как обеспечивающей целостность смыслового горизонта культуры, тогда как способность суждения позволяет постоянно обогащать таковой в познавательном и ценностно-смысловом отно-

---

*\*Губман Борис Львович – доктор философских наук, профессор, завкафедрой философии и теории культуры Тверского государственного университета (ФГБОУ ВО), Тверь, Россия; gubman@mail.ru*

*Gubman Boris Lvovich – DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture of the Tver State University, Tver, Russia; gubman@mail.ru*

©Губман Б.Л., 2024

шениях через обобщение многообразных феноменов, с которыми сталкивается субъект. Способность суждения задает возможность единства познавательной и моральной перспектив, оказывается препятствием на пути постоянного искушения «отказа от мышления» и торжества «банальности зла».

*Ключевые слова:* культура; мир культуры; экзистенциальная герменевтика Х. Арендт; учение И. Канта; *Vita Activa* и *Vita Contemplativa*; мышление; способность суждения; «банальность зла».

Поступила: 15.07.2023

Принята к печати: 02.08.2023

*Для цитирования:* Губман Б.Л. Х. Арендт: мысль и способность суждения в созидании мира культуры // Вестник культурологии. – 2024. – № 1(108). – С. 42–63. – DOI: 10.31249/hoc/2024.01.03

***Gubman B.L.***

## **H. Arendt: Thinking and Judgement Faculty in the Constitution of Cultural World**

*Abstract.* The article is aimed at examining the role of thinking and the faculty of judgment in the constitution of the world of culture in H. Arendt's existential hermeneutics. The influence of the ideas of I. Kant, M. Heidegger and K. Jaspers on her approach to this topic is studied. It is revealed that the world of culture is understood by Arendt as a kind of supra-natural, fixed in the language and intersubjectively meaningful semantic unity, covering the objects and actions of people present within it. It accumulates the efforts of an existential subject living in time, his practical and contemplative activities – *Vita Activa* and *Vita Contemplativa*. The article emphasizes that thinking and judgment are interpreted by Arendt as the most important means of enriching the semantic potential of culture. Raising a very urgent problem, Arendt speaks of thought as ensuring the integrity of the semantic horizon of culture, while the faculty of judgment allows to constantly enrich its cognitive and value-semantic potential through the generalization of the diverse phenomena that the subject encounters. The faculty of judgment sets the possibility of unity of cognitive and moral perspectives, thus

overcoming an obstacle of the constant temptation to “abandon thinking” and the triumph of the “banality of evil”.

*Keywords:* culture; the world of culture; H. Arendt’s existential hermeneutics; I. Kant’ heritage; Vita Activa and Vita Contemplativa; thinking; judgment; “banality of evil”.

Received: 15.07.2023

Accepted: 02.08.2023

*For quoting:* Gubman B.L. H. Arendt: Thinking and Judgement Faculty in the Constitution of Cultural World // Herald of Culturology. – 2024. – № 1(108). – P. 42–63. DOI: 10.31249/hoc/2024.01.03

## Введение

Проблема культурного творчества – одна из центральных в философии Х. Арендт, сумевшей предложить ее самостоятельное истолкование в русле экзистенциально-герменевтического теоретизирования. Несмотря на очевидное для исследователей ее творчества восприятие идей своих учителей М. Хайдеггера и К. Ясперса, она истолковывает феномен культурного творчества через экзистенциальное прочтение проблематики философии И. Канта. В русле собственных антропологических идей Арендт видит культуросозидание как органическое единство деятельно-практической и созерцательной жизни человеческого субъекта – Vita Activa и Vita Contemplativa. При этом жизнь духа оказывается у нее неразрывно связанной с практической активностью субъекта, ибо их единство, согласно ее убеждению, задано экзистенциальным сочетанием мысли со способностью использовать ее потенциал при столкновении с конкретными феноменами интересивно данной реальности мира – способностью суждения. Действуя и создавая конкретную ткань культуры, человек должен постоянно наделять смыслом феномены мира, и таким образом расширяется горизонт мыслимого. Только в непрестанном столкновении наличных и вновь нарождающихся в практике суждения о разнообразных явлениях мира смыслов возможна вообще реальность мысли и культуры<sup>1</sup>. Для Арендт прекращение взаимодействия мысли как источника смыслосозидания и ее конкретного воплощения в способности судить о

том, с чем сталкивается человек в природе и истории, существуя в потоке времени, составляет не только источник интеллектуальной катастрофы, но и угрозу торжества «банальности зла» в социальном мире, крушение культурного творчества. Попытаемся рассмотреть трактовку Арендт взаимодействия мысли и способности суждения в созидании культуры.

### **Мысль и мир человека**

В своих размышлениях о человеке как творце культурной реальности Арендт исходила из принципиальной невещности человеческого существования, представленной в свободном самосозидании, явленном в актах практического действия и сопровождающих их мыслительных усилиях. Ее построения изначально сопряжены с желанием показать деяния экзистенциального субъекта как одновременно представленные в сфере практически-активной и мыслительно-созерцательной деятельности – *Vita Activa* и *Vita Contemplativa*. Именно в их взаимодействии идет порождение intersubjectively разделяемых культурных миров, из которых люди черпают смысловые ориентиры своей деятельности и постоянно обогащают их содержание. «Коммуникация, духовный диалог и вовлеченность в отношение с другими относительно мира составляют центр человечности», – резюмирует основу подхода Арендт к конституированию и диалогу культурных миров С. Каттаго [Kattago, 2014, p. 63].

Экзистенциальный исток любых проявлений человеческого творчества как основы культуры был, по Арендт, «схвачен» еще Кантом, констатировавшим противостояние области природы и домена свободы, которым в равной степени принадлежит человек [Arendt, 1989, p. 235]. Правда, собственно экзистенциальные последствия антиномичности человеческого существования видятся ей осознанными в экзистенциальной философии, и, прежде всего, пусть и по-разному, сформулированными ее учителями Хайдеггером и Ясперсом. Если обратиться к комментарию Арендт типов экзистенциального прочтения наследия Канта ее учителями, то становится очевидным, что у Хайдеггера она заимствует, прежде всего, идеи «заброшенности» *Dasein* в бытийную тотальность и смыслового созидания своего мира при посредстве творческого воображения [см.: Арендт, Хайдеггер,

2016, с. 125], тогда как Ясперс воспринимается ею как мыслитель, увидевший возможность детального экзистенциального переосмысления кантовского категориального инструментария [см.: Arendt, Jaspers, 1992, р. 317–318]. Арендт следует за своими учителями, но полагает, что экзистенциальное переосмысление Канта далеко от завершения. Подобный вывод делается ею на базе констатируемой необходимости создать экзистенциально-герменевтическую платформу, рисующую человека как одновременно практически действующего и находящегося в орбите мыслительного смылосозидания.

Осознание Арендт значимости мысли в свершении актов практического действия происходит в процессе создания «Человеческого состояния» (1958). Труд как «обмен веществ» человека с природной средой и работа с ее приматом целерациональной деятельности, в ее понимании, неминуемо должны найти свою кульминацию в действии, создающем поле коммуникативной активности с другими людьми, которая невозможна без мыслительной способности, конституирующей наполненные смыслом миры различных сообществ [Arendt, 1989, р. 324]. Именно экзистенциальный импульс задает единство трех основных проявлений практической активности, а его непредставимая вне потока времени уникальность одновременно находит свое выражение в способности мысли, которая парадоксальным образом может одновременно вознести субъекта в точку вечности. Если проблематика труда указывает на наследие Маркса, работа открывает значимость для Арендт идей М. Вебера, то соотнесенность действия и мысли, времени и вечности в горизонте смылосозидания заставляет вспомнить об Августине и Канте. Ведь для Августина, открытого ею еще в студенческие годы, пребывание в моменте настоящего составляет немедленную связку мысли и вечного, а Кант говорит о том, что генерирующая смыслонаполнение мира мысль сама принадлежит умопостигаемой сфере «вещей в себе», т.е. пребывает изначально над полем эмпирически данного в пространстве и времени.

Таким образом, рассмотрение целостности практической деятельности экзистенциального субъекта приводит Арендт к утверждению ее возможности лишь в горизонте мысли, задающей постоянно трансформирующийся контур intersубъективно значимого мира и являющейся одновременно предпосылкой осуществления конкретных целерационально ориентированных жизненных актов. Поэтому движение

от рассмотрения Vita Activa в ее философском творчестве вполне обоснованно приходит к последовательной аналитике Vita Contemplativa – активности человеческого духа, без которой немислим сам характер надприродности культурно-исторического мира, способ его конституирования и существования. В «Человеческом состоянии» Арендт пытается понять и феноменологически зафиксировать в экзистенциальном измерении основные способы практической взаимосвязи человека с природным и социокультурным окружением, лишь подразумевая присутствие в них мыслительной активности, чтобы затем выявить смысл базовых этапов и коллизий всемирной истории. Однако здесь не остается места для детального изучения актов сознания, сопровождающих деяния людей. И именно поэтому Арендт, несмотря на свою погруженность в поле конкретных социально-политически значимых проблем, продолжает задумываться над спецификой мыслительных процессов, сопровождающих практические деяния людей. В итоге рождаются два ее неоконченных и появившихся посмертно значимых произведения «Жизнь духа» (1978)<sup>2</sup> и «Лекции по политической философии Канта» (1982).

Именно в этих произведениях находят свою кульминацию ее размышления *о роли мысли* и ее непрестанной кооперации со *способностью суждения* в устройении культурного мира.

Очевидно, что в освоении наследия Канта для построения собственных представлений о конституировании мира культуры Арендт движется отнюдь не по маршруту последовательного осмысления содержания трех великих критических произведений создателя трансцендентальной философии. Она скорее отправляется при проработке сюжетов Vita Activa от кантовской рефлексии возможностей практического разума, чтобы затем перейти к Vita Contemplativa и последовательно обозреть ресурсы и границы познающего разума и способности суждения [см.: Gubman, 2001, p. 352–359; Hayden, 2014, p. 167–184; McGowan, 1998, p. 96–146]. В конечном итоге должна быть воссоздана целостная картина человеческого присутствия в мире культуры в единстве интересубъективно значимого действия и его мыслительного сопровождения.

На этапе аналитики жизни духа чрезвычайную актуальность приобретает вопрос о способе ее постижения, рефлексивной стратегии, которую надлежит для этого избрать. Арендт, подобно Хайдеггеру,

отправляется от задачи создания особого варианта метафизики конечности, подразумевающей постижение Бытия через призму сознания, заброшенного в его тотальность человеческого субъекта. Вслед за Хайдеггером, она принимает для описания *Dasein*, специфики его «скольжения» по бытийной поверхности, феноменологическую процедуру, которая при последовательном развитии оказывается неминуемо герменевтической. Постоянное развитие понимания реалий мира, в котором присутствует *Dasein*, их смыслового наполнения оказывается производным от его вовлеченности в поток времени. Как и Хайдеггер, Арендт приходит к констатации единства акта полагания феномена в поле сознания и его одновременного включения в сферу понимания и интерпретации. Это – основополагающие моменты развиваемого ею варианта герменевтики, который специфичен своеобразной «расшифровкой» ее стратегии на основе поиска присущих ей экзистенциальных оснований, проявляющихся при прочтении базовых познавательных способностей, обнаруженных Кантом.

Мысль рассматривается Арендт как основная характеристика духовной составляющей человеческого существования. Она соотносится, в ее понимании, с миром как данностью, коррелятивной существованию субъекта. Арендт, подобно неокантианцам, отрицает существование «вещей в себе» и говорит о тождественности Бытия и явления, которое дано сознанию экзистенциального субъекта в его случайной заброшенности в мир. Мысль – способ наделения мира *смыслом*, сопутствующий пребыванию *Dasein* во времени. «Практически, – пишет Арендт, – мышление означает, что каждый раз, когда вы встречаетесь с какой-либо трудностью в жизни, вы должны принимать новое решение» [Arendt, 1978a, p. 177]. В свете сказанного мышление вырисовывается как постоянное стремление придать смысл открывающемуся в мире в свете новых обстоятельств.

Рассуждая о специфике мысли, Арендт опирается на ее кантовское понимание, предполагающее ее парадоксальную надвременность, сопричастность вечности и присутствие в реалиях временного порядка. Конечно ее размышления имеют «выход» и в построениях Августина, его трактовку основных «ликов» времени, соотносящую мысль с моментом настоящего и одновременно характеризующую таковую как «воспаряющую» к вечности, тогда как прошлое отмечено воспоминанием, а будущее, стимулируя волевой порыв, неотрывно от момента

ожидания. В своей интерпретации мысли Арендт акцентирует значимость настоящего по отношению к иным измерениям времени, что отличает ее от хайдеггеровского подхода к этому вопросу с его приоритетом момента будущего. Одновременно она вполне солидарна с Хайдеггером в утверждении неразрывности мысли и языка, ее способности созидать смысловую ткань мира, семантически номинируя явленное сознанию.

В своей рефлексивной активности мысль, по Арендт, способна использовать ресурсы чувственности, рассудка и разума. Выявляя их не только познавательный, но и экзистенциальный потенциал, она с очевидностью обращается к прочтению Ясперсом кантовского наследия в перспективе противоречивого единства разума и экзистенции, хотя формулируемые ею выводы отличаются самостоятельностью и оригинальностью.

Мысль видится Арендт как постоянно нацеленная на мир данность, разделяемая экзистенциальным субъектом с другими людьми. Она, как полагает Арендт вслед за Гуссерлем, всегда интенциональна и предметна. Поскольку же человек, в первую очередь, сопричастен реальности многообразия сущего, то изначальным материалом мирозидания выступает то, что явлено как чувственно данное. Рассуждая о построении картины чувственного мира, она во многом солидаризируется с его проработкой в работах М. Мерло-Понти, хотя одновременно заявляет о продуктивности взгляда на это тематическое поле аристотелевско-томистской традиции. Пять органов чувств в совокупности с «общим чувством», деятельность которого была охарактеризована Аквином, по Арендт, задают картину существующей в пространственно-временных границах и портретируемой чувственностью реальности [Arendt, 1978a, p. 50]. В границах этой панорамы чувственно данной реальности присутствует индивидуальный компонент, поскольку человек постигает ее при посредстве телесного погружения и душевно-эмоционального переживания потока жизни, но, как настоятельно акцентирует Арендт, отождествление предметов, наполняющих мир, появление восприятий и представлений, подлежащих схематизации, логико-понятийной и вербальной фиксации предполагает изначальное интерсубъективное поле. Здравый смысл и «схватывание» предметов на уровне чувственного созерцания как некоторой реальности одновременно производны от интенционального

полагания таковых отдельными субъектами и интерсубъективной «поддержки» их усилий, признания сообщества. Арендт верно подмечает эту двойственность индивидуального и интерсубъективного компонентов формирования чувства реальности, одновременно не забывая со ссылкой на Ч.С. Пирса упомянуть, что без первоначальной логико-лингвистической «обработки» чувственно данного не могло бы произойти и постижение предметов как тождественных, принадлежащих к реальности. Она уверена, что ценность феноменологического подхода к явлениям сознания, созданного Гуссерлем, состоит в понимании возможности существования «объективности» как плода субъективных усилий человека и сообщества.

Мысль демонстрирует свою особую рефлексивную силу и возможности в формировании *мира человека*, когда она выступает как способность преодоления своеобразного «диктата», реально данного при посредстве возможностей рассудка и разума. Кант, как известно, считал, что рассудок призван понятийно обобщать феномены чувственного порядка, а также судить о них. «Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание» [Кант, 1964, с. 155]. В этом плане он предстает как важный инструмент формирования опыта, хотя Кант, как впоследствии справедливо подчеркивал В. Дильтей, неправомерно отождествил опыт с его научной формой, забывая о том, что в своем первоизданном виде он запечатлевает пребывание человека в потоке времени его жизни. Разум рассматривался Кантом как обладающий способностью при посредстве арсенала идей наделять смыслом те реалии, которые принципиально не даны субъекту в чувственной сфере [там же, с. 340]. Благодаря ему, возникает возможность рассуждать о мире в целом, Боге, душе, истории, которые чувственно принципиально не даны, но нужны для постижения целостного осмысленного контура действительности. При этом, как подчеркивал Дильтей, Кант не увидел историчности самого разума, влияющего на деятельность рассудка и ткань опыта. Вслед за Хайдеггером и Ясперсом, воспринявшими уроки философии жизни, Арендт справедливо рассматривает деятельность разума и рассудка как включенную в историческую перспективу, заданную самой спецификой человеческого существования во времени.

Анализируя взаимосвязь рассудка и разума, Арендт вступает в открытую полемику с Кантом, которая связана с экзистенциальным прочтением содержания этих категорий в контексте создаваемой ею герменевтической платформы. Разум (Vernunft), по ее мнению, являясь наивысшим выражением мысли, первичен по отношению к любым проявлениям рассудочной деятельности. Так происходит потому, что он связан с языком и задает возможность видения мира как открытой, наделенной смыслом целостности, включенной в поток времени истории. Рассудок (Verstand), в подобной трактовке, ориентирован на познание отдельных эмпирически фиксируемых явлений и постижение истины. «Иными словами, рассудок (Verstand) жаждет схватить данное в чувственности, но разум (Vernunft) хочет понять его значение» [Arendt, 1978a, p. 57]. Достижения всех групп наук свидетельствуют об их вовлеченности в ткань языковых игр, различного рода конвенций в неменьшей степени, нежели это происходит в нестрогом обыденном познании. В этом смысле можно говорить о справедливости заключения относительно первичности операций герменевтического разума по отношению к любым типам рассудочной деятельности.

### **Мысль и способность суждения в созидании мира культуры**

Замысел «Жизни духа» состоял не только в том, чтобы раскрыть содержание и экзистенциальное назначение мысли, но также и в попытке проследить ее связь с волевой активностью человека и его способностью судить о мире. Волевые акты и стремление человека совместить собственное свободно формируемое отношение к различным явлениям с возможностью понять их индивидуальное содержание и смысловую значимость, ценность составляют сюжет размышлений Арендт в экзистенциальном плане, продолжающий ее истолкование мысли. В отличие от предложенной в первой части «Жизни духа» достаточно развернутой интерпретации мысли, воля и способность суждения лишь в наброске интерпретируются ею во второй части этого неоконченного труда, а в дополняющих его и также незавершенных «Лекциях по политической философии Канта» речь идет по преимуществу о способности суждения. Очевидно, что Арендт движется от тематики кантовской «Критики чистого разума» к сюжетам «Критики практического разума» и «Критики способности суждения», с тем

чтобы дополнить свое видение *Vita Activa* концепцией *Vita Contemplativa*.

Подобно тому как способность мышления соотносится Арендт во временной перспективе человеческого существования с модусом настоящего, она характеризует волю как сопряженную с будущим, а способность суждения как связанную с опорой на минувшее. Мышление, в ее понимании, вырисовывается своеобразным соединительно-опосредующим звеном, между волевым действием, спроектированным в будущее, и способностью судить о случившемся, отправляющейся от описания некоторой свершившейся событийной канвы. Занимая позицию «посредника» между прошлым и будущим, оно должно «давать всегда новые ответы на вопрос, что же происходит» [Arendt, 1978a, p. 210]. В своей трактовке единства мышления, памяти и воли Арендт не только следует по пути, проложенному Августином, но и учитывает прочтение его наследия теоретиками философии жизни и Хайдеггером. Ее собственная герменевтическая платформа очерчивает контур культурного творчества человека, предполагая единство его способности постоянного поиска нового смыслового горизонта мира, волевого прорыва в область ранее несуществовавшего и одновременно обобщения конкретного событийного материала, опыта истории, его обсуждения и оценки. При этом Арендт приходит к идее, что без постоянной конкретной деятельности по реализации способности суждения невозможна проработка и обогащение не только рациональных, но и ценностных установок, способных сплачивать культурные миры, обнаруживая универсальные моральные ориентиры деятельности людей.

В динамике развития философских воззрений Арендт прослеживается желание провести четкую линию демаркации между волей и способностью суждения и одновременно продемонстрировать их кооперацию в сфере созидания культуры. Все дело в том, что воля прописывается ею как способность, обеспечивающая принятие решения и прорыв в будущее, опираясь на свободу, присущую экзистенциальному субъекту. Арендт писала, что открытие свободы волеизъявления – продукт христианского мирозерцания, неведомый Античности, а наиболее ярким выразителем этого тезиса в философском плане был Кант. Именно он видел в воле не только союзницу надприродной и нередуцируемой к обстоятельствам свободы, но рассматривал ее как

тождественную практическому мышлению [Arendt, 1978b, p. 145]. Подобно теоретическому мышлению, практическое мышление неотрывно от опыта и способности суждения. Очевидно, что Арендт, наследуя идеи Дильтея, Й. фон Вартенбурга, Ницше, Хайдеггера и Ясперса, понимает практическое мышление в его разумной и рассудочной составляющих как обобщающее опыт пребывания субъекта в потоке истории. Волевые акты, имеющие выход во властно-политическую сферу, оказываются сопряженными с опытом минувшего. При всей автономии практического разума, опирающегося на волеизъявление, оно предстает связанным со способностью суждения. Свободный прорыв в будущее и способность судить на базе опыта как итога пребывания на дистанции времени вместе с другими людьми составляют, сообразно канве построений Арендт, основу трансформации культурного мира.

Обращение к аналитике способности суждения в контексте духовной активности как ее специфического акта, по верному замечанию Р. Байнера, привлекло внимание Арендт в 1960-е годы под влиянием процесса над А. Эйхманом.

Первоначально она лишь констатировала, что способность суждения сопутствует практическому действию, направляя волеизъявление субъекта в границах *Vita Activa*, а впоследствии рассмотрела его уже как проявление *Vita Contemplativa*, тесно связанное с мыслью и обслуживающее свободное волевое решение. Байнер полагает, что таким образом она пришла к двум несовпадающим векторам рассмотрения суждения применительно к сопровождению им практической деятельности – моральному и познавательно-смысловому, намеченным Кантом соответственно в «Критике практического разума» и в «Критике способности суждения». «Как я понимаю Арендт, – пишет Байнер, – ее сочинения на тему суждения распадаются на две более или менее различные фазы: раннюю и позднюю, практическую и созерцательную» [Beiner, 1992, p. 92]. С его точки зрения, в работах Арендт не состоялось примирения между рассмотрением истории в перспективе морального совершенствования человечества и построениями относительно операций познания, которые фундируют способность суждения о мире человека, составляя «ненаписанную политическую философию» Канта. Однако, как представляется, сами поздние тексты Арендт содержат определенные важные шаги в этом направлении.

Способность суждения видится Арендт в контексте «созерцательной жизни» как тесно связанная с мыслью, являющейся приложением ее возможностей к тому многообразию явлений, которое обнаруживается в поле сознания и нуждается в концептуализации, наделении смыслом и значением. Акт суждения в самом элементарном его понимании сопрягает индивидуально неповторимое с общим, содержащимся в предикате, и, в силу этого обстоятельства, может быть рассмотрен в качестве способного выражать самостоятельное отношение субъекта к данному в поле сознания. Через способность судить о мире оформляется содержание опыта, который обладает экзистенциально-временным измерением, сопряжен с исторической традицией. Поэтому для Арендт обладание способностью судить о мире – свидетельство экзистенциально данной и нередуцируемой к природным и социальным обстоятельствам свободы субъекта, которая дает ему возможность по-своему формировать образы полагаемых в поле сознания феноменов, наделяя их смысловым содержанием. Для Арендт, как мы знаем, разум с его смыслосозидающей направленностью сопряжен с индивидуальными рассудочными операциями и ситуирован в истории и поле интересубъективных связей. Суждение способно привносить индивидуально окрашенное видение в мир культуры, расширяя его смысловые горизонты. Именно поэтому отречение от самостоятельного суждения о явлениях мира оценивается Арендт как симптом отказа от индивидуальной свободы, ведущий одновременно к «омертвлению» культурного мира, утрате им ресурсов творческого обновления.

Нежелание человека судить о мире рождается всегда в определенных обстоятельствах социокультурного кризиса, и в минувшем XX столетии наиболее ярко, как полагает Арендт, представлено в истории тоталитарных режимов. В этой связи она обращается к аналитике дискурса нацистского преступника А. Эйхмана, который полагал себя стопроцентным исполнителем стандартов мысли, которые культивировались фашистской государственной машиной, их безликим последователем. Арендт говорит о том, что Эйхман, читавший «Критику практического разума», признался, что он более не мог быть носителем кантовской морали со времени начала своего участия в осуществлении проекта «последнего решения» по уничтожению европейских евреев. Отринув саму возможность автономно мыслить и судить о происходящем, он, как пишет Арендт, вместо кантовского категори-

ческого императива принимает формулу иного долженствования, которую предложил Х. Франк: «Поступай так, чтобы Фюрер, если бы он знал о твоём действии, одобрил его» [Arendt, 1992a, p. 116]. Такой императив, отменяя возможность независимо судить о явлениях мира, санкционирует, по Арендт, движение субъекта по пути «банального зла», принимаемого последователями нацизма. Отвергая любые варианты отказа от способности суждения, которые могут вырастать в различной социокультурной среде, Арендт доказывает важность формирования самостоятельного мнения о происходящем как залог непрекращающегося действия мысли, необходимого для развития культуры.

Способность суждения как проявление мыслительной деятельности рассудочного порядка не может рассматриваться вне ее вовлеченности в практические устремления субъекта. Из предшествующих размышлений Арендт очевидно, что в «Жизни духа» присутствует ее желание показать возможность использования способности суждения как в чисто теоретической функции при осмыслении явлений естественно-природного плана, так и в плане рефлексии человеческой деятельности. Теоретический ракурс предполагает обращения к рассмотрению суждения, прежде всего, с точки его истинностного содержания на определенной критериальной основе. Практическая перспектива, напротив, делает акцент на раскрытии смысла тех или иных действий. При этом суждения обоих типов рассматриваются Арендт как органически вплетенные в смылосозидающую деятельность разума, что предполагается общей герменевтической платформой ее учения. Способность суждения в ее теоретической функции в этой перспективе может включаться в смысловой контур, намечаемый разумом. В свою очередь, на ее взгляд, истинностная оценка практических суждений, изначально включенных в некоторый intersubъективно значимый смысловой горизонт, также не исключена. Арендт отстаивает идею, что любые интерпретации исторических и актуальных политических событий, возникающие в intersubъективном публичном пространстве, так или иначе должны быть ограничены жестким пределом эмпирически достоверных фактов. Истина рассматривается ею «как то, чего мы не можем изменить» [Арендт, 2014а, с. 389], как нечто вторгающееся извне во властно контролируемое коммуникативное публичное пространство того или иного культурного мира. В этом смысле размышления Арендт об инвариантах событийно задан-

ных и фактуально фиксируемых «эмпирических истинах», способных «взорвать» публично принимаемые нарративы культурных миров, предвосхищают видение Ф. Анкерсмитом роли «возвышенного исторического опыта» [см.: Ануфриева, 2022, с. 200–215]. Правда, эта тема, намеченная Арендт после и в связи с ее книгой «Эйхман в Иерусалиме», не получает в дальнейшем полного развития, поскольку ее более всего занимает вопрос о роли intersubjectively значимого *культурного мира*, в котором рождаются способные обогатить его суждения. Этот вопрос звучит в ряде ее эссе позднего периода творчества, в «Жизни духа», «Лекциях о политической философии Канта» и прямо связан с проработкой тематического поля «Критики способности суждения».

Способность суждения, по мнению Арендт, должна быть понята, прежде всего, на базе тех эпистемологических предпосылок, которые делают возможной ее реализацию. К числу таковых она относит продуктивное воображение и наличие intersubjectively поля, на фоне которого может быть высказано суждение, соотносимое с некоторым культурным миром. Ведь судить приходится о событии, произошедшем во времени и требующем возвращения в мысли в актуальное состояние, означающее репрезентацию в языке. Такого рода операция означает обращение к ресурсу памяти и способности воображения. Реконструированный воображением и номинированный в языке предмет для того, чтобы о нем можно было нечто утверждать, предположительно, должен быть введен в публично поддерживаемое и сформированное по определенным правилам дискурсивное пространство, соотносимое с некоторым культурным миром. Обо всем этом и говорит Арендт, опираясь на корпус идей Канта.

Суммируя, понятийно оформляя наличный опыт произошедшего во времени, способность суждения предполагает прежде всего наличие реальности, которая более не существует, но может быть возвращена к жизни при помощи памяти и ресурса воображения. Комментируя Канта, Арендт замечает: «Частные обстоятельства задают условия; воображение и рефлексия дают нам возможность освободить себя от них и достигнуть относительной беспристрастности, которая является специфическим достоинством суждения» [Arendt, 1992b, p. 73]. Воображение рисуется ей способностью, которая тесно кооперируется с рефлексивно-логическими рассудочными ресурсами при осуществ-

лении способности суждения. Опираясь на память, возможно использовать как ресурсы репродуктивного воображения, рождающие индивидуально неповторимые чувственные представления, так и привлекать возможности продуктивного воображения, создающего обобщающие образные схемы, на базе которых рассудок способен конструировать понятия. Любой чувственный образ, напоминает она, несет в себе еще и присутствие мысли, указующей на его бытийное основание: «Формулируя это по-другому: глядя на являющееся (по Канту, данное интуиции), рождается осознание, ответ чего-то, что не явлено» [Arendt, 1992b, p. 80]. Схематизм рассудка, как акцентирует Арендт, был исследован в «Критике чистого разума», и выработанные Кантом обобщения служат основанием для дальнейших построений в «Критике способности суждения». Ведь суждения, как подчеркивает она, акцентируя одновременно значимость их языковой оболочки, всегда опираются на работу воображения, так как утверждение или отрицание в процессе предикации предполагает «опознание» предметов на основе образных схем понятий. Хайдеггер, как известно, увидел за кантовской тематикой продуктивного воображения выход на утверждение нередуцируемой к вещным определениям творческой, ничем не лимитированной человеческой свободы. Рассуждая о значимости суждения в культуре, его связи с процессом воображения, Арендт следует от этой онтологической предпосылки к онтической стороне культуры – констатации открытости ее смыслового роста через суждения, немыслимые без воображения.

Выражая в суждении свое отношение к реалиям мира, субъект неминуемо предполагает присутствие других людей как своеобразных собеседников в коммуникативном пространстве. Эта тема прорабатывается в «Критике способности суждения». «Кант подчеркивает, что по крайней мере одна из наших ментальных способностей, способность суждения, предполагает присутствие других» [Arendt, 1992b, p. 74]. Суждение представлялось ему как подводящее всегда некоторый особый предмет, о котором судит субъект, под определенного рода обобщающее понятие. При этом возникает, разумеется, вопрос о характере генерализаций, под которые подводится особый предмет. Обращаясь к этой теме в «Критике способности суждения», Кант полагал важным различать по типу используемых понятийных генерализаций два типа суждений – определяющие и рефлектирующие [Кант,

1965, с. 115]. Определяющее суждение отличается подведением чувственно данного под уже существующее понятие. Рефлектирующее суждение, опираясь на способность воображения, ищет новые понятия для работы с реалиями особенного, встреча с которыми происходит на основе восприятий и представлений. Суждение, по мнению Арендт, всегда предполагает включение формулирующего его субъекта в наличную совокупность интересубъективных связей человеческого сообщества.

Тема интересубъективной обоснованности суждений оказывается у Канта одной из центральных при рассмотрении этой мыслительной формы. Вынашивающий суждение субъект изначально существует в коммуникативной среде определенного культурного мира и соотносит свой взгляд на обсуждаемый предмет со сложившимися воззрениями иных членов сообщества. «Возвращаясь к сказанному ранее: субъект судит всегда как член общества, ведомый присущим ему общественным чувством, своим *sensus communis*. Но в конечном счете он – член мирового сообщества, благодаря самому факту его существования в качестве человека – это его «универсально-историческое существование» [Arendt, 1992b, p. 75]. Арендт подчеркивает, что в этом своем качестве субъект, формулирующий суждение, должен пытаться быть одновременно сопричастен некоторому особому миру и стремиться быть членом человеческого сообщества в универсально-всемирном смысле.

Такая постановка проблемы имеет прямое отношение к вопросу о том, как происходит обогащение культурных миров и универсально-исторического процесса культуры. В эссе «Кризис в культуре» (1960) Арендт развивает эту тему, соотнося ее с вопросом о мышлении и способности суждения. Она писала о том, что уже Цицерон связал понимание культуры с развитием духовной способности человека и окружающего его предметного мира. Мир культуры, в ее понимании, неотрывен от развития духа, квинтэссенцией которого является мыслительная способность, наделяющая деяния людей и предметное окружение смысловым содержанием. Он выступает как порождение публичного пространства: «Таким образом, суждение наделено определенной специфической значимостью, но не бывает всеобще значимым. Его притязания на значимость не могут простираются дальше тех других, на чье место судящее лицо ставило себя во время своих рас-

суждений» [Арендт, 2014b, с. 325]. В таком случае, суждение представит как феномен «фронезиса» – итог правильного практического мышления, созидającego мнение, и отличается от теоретической мысли, служащей истине. Позднее, в «Истине и политике», Арендт будет говорить о значимости истинностной оценки суждения, и, как представляется, будет проводить эту точку зрения в своих поздних трудах. Для этого ей придется в «Лекциях по политической философии Канта» ввести гипотезу о возможности расширить горизонт потенциального сообщества сопричастных акту суждения до человечества, а само лицо его формулирующее охарактеризовать как «мирового наблюдателя» («Weltbetrachter»). Однако уже в «Кризисе в культуре» Арендт последовательно акцентирует значимость кооперации мысли и способности суждения в умножении смыслового потенциала культуры.

Введение способности суждения в горизонт универсальной интересубъективной коммуникации отнюдь не означает, что Арендт притязает на обнаружение некоей абсолютной точки, с которой можно обозреть панораму всемирного культурно-исторического развития. Принимаемая ею установка «критики исторического разума» ведет к отвержению любых субстанциальных прогрессистских конструкций социокультурного развития. «Вера в прогресс, – пишет она, – противоположна человеческому достоинству. Прогресс, более того, означает, что история никогда не имеет конца. Конец истории сам по себе обнаруживается в бесконечности. Не может существовать точки, в которой мы сможем спокойно остановиться и посмотреть назад ретроспективным взором историка» [Арендт, 1992b, р. 77]. А если так, то истина суждения не может быть рассмотрена иначе как итог непрекращающихся исканий герменевтического разума вне зависимости от способа познания мира.

Остается еще отметить, что Арендт отнюдь не стремилась разорвать отношения герменевтического разума с моральной перспективой видения истории. Не принимая субстанциалистско-прогрессистского истолкования истории, Арендт вместе с тем не оставляет надежду на способность людей руководствоваться универсальным долженствованием категорического императива не только в оценке своей индивидуальной ответственности за свершенное на их жизненном пути [Аронсон, 2013, с. 23–24], но и не отбрасывая возможности морального суждения о случившемся в истории отдельных народов и человеческого

сообщества. «Именно благодаря этой идее человечества, присутствующей в каждом человеческом существе, люди человечны, и они могут быть названы цивилизованными или гуманными в той мере, в какой эта идея становится принципом не только их суждений, но и их действий», – заключает она [Arendt, 1992b, p. 75]. Герменевтический и моральный ракурсы видения истории в финальном итоге торжествуют в философии Арендт.

### Выводы

В философии Арендт представлена оригинальная экзистенциально-герменевтическая интерпретация роли мышления и способности суждения в становлении и развитии культурных миров. Рассматривая конституирование культурных миров, универсализации связей между ними в процессе истории, она опирается на идею тесной кооперации в этом процессе практической и созерцательной деятельности человека – *Vita Activa* и *Vita Contemplativa*. В ходе эволюции ее воззрений на тему культурного творчества она во многом исходила из экзистенциального прочтения наследия Канта, используя подходы, предложенные ее учителями – Хайдеггером и Ясперсом. Если Хайдеггер воспринимается ею как мыслитель, создавший основы метафизики конечности на базе всесторонней аналитики кантовского учения, то у Ясперса она восприняла способность тонкого экзистенциального прочтения корпуса базовых категорий философии Канта, важных для построения ее собственного видения культуры.

Жизнь духа рассматривалась Арендт как задающая незримый фон любых практических деяний человека, основу созидания многообразия культурных миров. Она показывает корреляцию мышления, воли и способности суждения с такими базовыми экзистенциальными характеристиками практической деятельности, как труд, работа и действие. Культурные миры, по Арендт, складываются на базе языковой фиксации и мыслительной «обработки» интересубъективно разделяемой в сообществе ткани чувственно-образно запечатлеваемой реальности. При этом она справедливо констатирует главенствующую роль разума, сопряженного с языком и задающего смысловое измерение мира, по отношению к рассудочным операциям, притязающим на истинность своих констатаций и обслуживающим теоретическое, равно как

и практическое мышление, связанное с волей. Для Арендт существенно, что основные характеристики жизни духа являют собой также экзистенциально заданные лики времени: мысль ассоциируется ею с настоящим, сопряженным с вечностью, воля – с прорывом в будущее, а способность суждения – с прошлым. На их основе идет непрестанное производство культурных миров, в герменевтическом горизонте которых получают смысл деяния людей и вещные образования.

Тесно ассоциированная с мыслью способность суждения рисуется Арендт как опирающаяся на воображение и присутствие субъекта в интересубъективно заданном, публично санкционированном мире культурных смыслов. Его задача – постоянное расширение горизонта мира культуры в познавательном и ценностно-смысловом отношениях. Принимая уроки «критики исторического разума», Арендт отказывается от линейного прогрессизма и телеологии в понимании направленности эволюции культуры, однако справедливо утверждает в духе кантовского учения о необходимости видения его в перспективе долженствования реализации категорического императива. Приверженность способности суждения оказывается препятствием на пути постоянной угрозы «отказа от мышления» и торжества «банальности зла». Она опирается на онтологическую предпосылку свободы человека, предполагающую одновременно дар культурного смыслосозидания и индивидуальную моральную ответственность за собственные деяния.

## **Примечания**

<sup>1</sup> Несмотря на то что понимание Арендт взаимосвязи мысли и способности суждения в конституировании мира культуры исследовано далеко не полностью, необходимо отметить тот вклад в его аналитику, который сделан в трудах Д.О. Аронсона, С. Баклера, Р. Байнера, Р. Бернстина, В.В. Бибихина, Д.Р. Виллы, Р. Досталь, М. Конован, Д. МакГована, Н.В. Мотрошиловой, Х. Йонаса, М. Пассерин д'Антрева, М.Е. Соболевой, А.Ф. Филиппова, Ю. Хабермаса, М.А. Хевеши, А. Хеллер, М. Хейфеца, П. Хэйдена, М.В. Ямпольского и других отечественных и зарубежных авторов.

<sup>2</sup> Неоконченный труд Арендт, вышедший по-английски в двух томах под названием *The Life of the Mind*, появился под редакцией М. Маккарти в немецком переводе под заглавием *Vom Lebendes Geistes* (1979). отождествление в немецком варианте слова *Geist* с английским словом *mind*, проводимое не только в заголовке, но и в тексте книги, вполне оправданно по семантическому наполнению. Исходя из этого, в контексте этой статьи книга именуется «Жизнь духа».

## Список литературы

- Ануфриева К.В.* Теория возвышенного исторического опыта Ф. Анкерсмита: непредсказуемость видения минувшего // Вестник ТвГУ. Серия Философия. – 2022. – № 1(59). – С. 200–215.
- Арендт Х.* Истина и политика // Между прошлым и будущим. – Москва : Изд-во Института Гайдара, 2014а. – С. 334–389.
- Арендт Х.* Кризис в культуре // Между прошлым и будущим. – Москва : Изд-во Института Гайдара, 2014б. – С. 291–333.
- Арендт Х., Хайдеггер М.* Письма 1925–1975. И другие свидетельства. – Москва : Изд-во Института Гайдара, 2016. – 456 с.
- Аронсон Д.О.* Способность суждения и ее связь с политической ответственностью // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. – Москва : Изд-во Института Гайдара, 2013. – С. 7–24.
- Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Собр. соч. : в 6 т. – Москва : Мысль, 1964. – Т. 3. – С. 69–774.
- Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Собр. соч. : в 6 т. – Москва : Мысль, 1965. – Т. 5. – С. 99–527.
- Arendt H.* The Human Condition. – Chicago : The University of Chicago Press, 1989. – 325 p.
- Arendt H.* Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil. – New York ; London, 1992а. – 312 p.
- Arendt H.* Lectures on Kant's Political Philosophy. – Chicago : The University of Chicago Press, 1992b. – 174 p.
- Arendt H.* The Life of the Mind. One-Volume Edition. Vol. 1. – New York : A Harvest Book, 1978а. – 238 p.
- Arendt H.* The Life of the Mind. One-Volume Edition. Vol. 2. – New York : A Harvest Book, 1978b. – 283 p.
- Arendt H., Jaspers K.* Correspondence. 1926–1969. – New York : A Harvest Book, 1992. – 821 p.
- Beiner R.* Interpretative Essay // *Arendt H.* Lectures on Kant's Political Philosophy. – Chicago : The University of Chicago Press, 1992. – P. 79–156.
- Gubman B.* I. Kant and H. Arendt's Anthropology // Akten des IX Internationalen Kant-Kongreß. – Berlin : De Gruyter, 2001. – Bd. 4. – P. 352–359.
- Hayden P.* Arendt and the Political Power of Judgement // Hannah Arendt. Key Concepts / Ed. by P. Hayden. – London ; New York : Routledge, 2014. – P. 167–184.
- Kattago S.* Hannah Arendt on the world // Hannah Arendt. Key Concepts / Ed. by P. Hayden. – London ; New York : Routledge, 2014. – P. 51–65.
- McGowan J.* Hannah Arendt. An Introduction. – Minneapolis ; London : University Minnesota, 1998. – 194 p.

## References

Anufrieva, K.V. Teoriya vozvishennogo istoricheskogo opita F. Ankersmita: nepredskazumost' minuvshogo [The theory of sublime historical experience by

F. Ankersmit: the unpredictability of the past]. In *Vestnik Tverskogo gosuniversiteta. Seriya Filosofiya*, no 1, 2022, pp. 200–216. (In Russ.)

Arendt, H. Istina i politika [Truth and Politics]. In *Mezhdru proshlym i budushchim* [Between the past and the future]. Moscow, Izd-vo Instituta Gajdara, 2014a, pp. 334–389. (In Russ.)

Arendt, H. Krizis v kul'ture [Crisis in culture]. In *Mezhdru proshlym i budushchim* [Between the past and the future]. Moscow, Izd-vo Instituta Gajdara, 2014b, pp. 291–333. (In Russ.)

Arendt, H., Hajdegger, M. *Pis'ma 1925–1975. I drugie svidetel'stva* [Letters 1925–1975. And other evidence]. Moscow, Izd-vo Instituta Gajdara, 2016. 456 p. (In Russ.)

Aronson, D.O. Sposobnost' suzhdeniya i ee svyaz' s politicheskoy otvetstvennost'yu [The ability of judgment and its connection with political responsibility]. In Arendt H. *Otvetstvennost' i suzhdenie* [Arendt H. Responsibility and judgment]. Moscow, Izd-vo Instituta Gajdara, 2013, pp. 7–24. (In Russ.)

Kant, I. Kritika chistogo razuma [Critique of pure Reason]. In Kant I. *Sobr. soch.: v 6 t.* [Kant I. Collected works in 6 volumes]. Moscow, Mysl' Publ., 1964. Vol. 3, pp. 69–774. (In Russ.)

Kant, I. Kritika sposobnosti suzhdeniya [Criticism of the ability of judgment]. In Kant I. *Sobr. soch.: v 6 t.* [Kant I. Collected works in 6 volumes]. Moscow, Mysl' Publ., 1965. Vol. 5, pp. 99–527. (In Russ.)

Arendt, H. *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press Publ., 1989. 325 p.

Arendt, H. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York; London, 1992a. 312 p.

Arendt, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, The University of Chicago Press Publ., 1992b. 174 p.

Arendt, H. *The Life of the Mind. One-Volume Edition. Vol. 1*. New York, A Harvest Book Publ., 1978a. 238 p.

Arendt, H. *The Life of the Mind. One-Volume Edition. Vol. 2*. New York, A Harvest Book Publ., 1978b. 283 p.

Arendt, H., Jaspers, K. *Correspondence. 1926–1969*. New York, A Harvest Book Publ., 1992. 821 p.

Beiner, R. Interpretative Essay. In Arendt, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, The University of Chicago Press Publ., 1992, pp. 79–156.

Gubman, B. I. Kant and H. Arendt's Anthropology. In *Akten des IX Internationalen Kant-Kongreß*. Berlin, De Gruyter Publ., 2001. Bd. IV, pp. 352–359.

Hayden, P. Arendt and the Political Power of Judgement. In *Hannah Arendt. Key Concepts*, ed. by P. Hayden. London, New York, Routledge Publ., 2014, pp. 167–184.

Kattago, S. Hannah Arendt on the world. In *Hannah Arendt. Key Concepts*, ed. by P. Hayden. London, New York, Routledge Publ., 2014, pp. 51–65.

McGowan, J. *Hannah Arendt. An Introduction*. Minneapolis, London, University Minnesota Publ., 1998. 194 p.