

«Слепое пятно» политического мышления Ханны Арендт

Иван Кузин

Доктор философских наук, доцент кафедры социальной философии и философии истории
Института философии Санкт-Петербургского государственного университета
Адрес: Менделеевская линия д. 5, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация 199034
E-mail: iaffet@mail.ru

Исследование посвящено конструктивному анализу феномена «слепого пятна» в контексте политической рефлексии социально-исторических событий. Данное явление, будучи частью самого мышления, имеет двойственную природу, влияющую на формирование наших суждений. Помимо этого, в статье показывается, как действие «слепого пятна» относится к убеждению, с одной стороны, обеспечивающего возможность вынесения исторического суждения, с другой стороны, проясняющего природу возникающих сомнений относительно объективности исторического познания. В качестве примера данной аналитики рассматривается интерпретация теории способности суждения, предложенная Х. Арендт. Паралич критического мышления, связанный с вторжением «слепого пятна», является результатом абсолютизации теоретического разума, что сказывается на политических и моральных оценках истории. В исследовании на примере некоторых политических оценок, которые дает Х. Арендт трагическим событиям XX века, раскрываются особенности работы «слепого пятна» в мышлении. Осознание этого явления способствует более чуткому отношению к особенному, о чем повествует история, а также — смягчению идеологической ангажированности ради установления более взвешенных отношений между культурами, предотвращая тем самым невольное возникающее культурное высокомерие. В итоге в статье показано, как обособляющая интенция способности суждения отражается на «социализации» теоретического разума; как двоякое свойство феномена «слепого пятна» мышления влияет на оценку исторических и политических реалий и, как следствие, вновь достигается осознание ценности ограничения разума; каким образом и в каком смысле справедливые гуманистические выводы, которые стремится сделать Арендт из проанализированных ею тоталитарных режимов XX века и из кантовского учения о способности суждения, подспудно несут с собой опасность неприемлемого противопоставления различных культурных идентичностей.

Ключевые слова: Ханна Арендт, Кант, политическое, способность суждения, родовое, индивидуальность, масса

В последнее время количество отечественных публикаций, посвященных политико-философским воззрениям Ханны Арендт, неуклонно возрастает, что связано не только с увеличением переводов ее трудов на русский язык, а, очевидно, и с тем, что актуальность затронутых ею злободневных проблем в современном мире не только не снижается, но, наоборот, все больше выходит на первый край полити-

ческих и социально-философских дискуссий. Помимо интереса к основным темам философских раздумий Арендт, а именно — раскрытию природы зла в истории политической жизни общества (Трубина, 1998: 116–130; Bernstein, 2002; Allen, 2000: 183–206; Ерохов, 2009: 72–92; Сидорова, 2016: 192–207), осмыслению тоталитарных форм правления и проявлению их питательной среды (Малышев, 2010: 297–328; Рогожа, 2015: 221–244; Aschheim, 2001; Young-Bruehl, 2006; Baehr, 2010), не меньший интерес вызывает и сама личность философа, которая прожила драматичную и яркую жизнь, одним из ключевых моментов которой были личные и философские отношения с другим крупнейшим философом XX века — Мартином Хайдеггером (Benhabib, 2003; Мотрошилова, 2013).

В данной статье будет привлечено внимание к, казалось бы, совершенно проходной реплике Арендт о Черчилле, которую можно было бы принять за сугубо риторический жест, если бы в результате он не указывал на казус, на неожиданную непоследовательность в ее оценке исторических событий и личностей XX века. Сделано это будет не столько для того, чтобы в очередной раз отметить имеющиеся в размышлениях Арендт противоречия (см.: Файн, 1999: 36–64), сколько для того, чтобы вскрыть проблему иного порядка, явно или скрыто дающую о себе знать при столкновении с любым формирующимся убеждением об исторических, социальных и культурных фактах. В ее исследованиях мы находим россыпи пронищательных, точных и ценных наблюдений и суждений. Однако всего лишь одна конкретная фраза позволяет обнаружить специфическое явление «слепого пятна» мышления, которое во многом оказывается неизбежным фактором, влияющим на наши суждения.

Обнаружение этой стороны мышления нередко сбивает с толку и препятствует достижению должного понимания проговариваемой позиции, заставляя лишней раз удостоверяться в сомнительности радикальных претензий социального познания на объективность. Тем не менее осознание такого явления позволяет объяснить природу не только идеологической ангажированности, но и любой идейной предвзятости, от которой полностью невозможно отказаться. Этому способствуют как анализ некоторых теоретических подходов, выбранных Арендт при рассмотрении конкретных исторических событий, так и определение той роли, которую играет в этом категория «суждения», значимая для создания ею своей политической теории. Последнему вопросу в отечественной литературе пока посвящено мало исследований (Магун, 1998: 102–115; Саликов, 2008а: 31–39; Саликов, 2008б: 34–40; Филиппов, 2013: 155–167; Ямпольская, 2014: 9–24)¹, но именно в нем открывается основание для концептуализации феномена «слепого пятна» мышления.

Чтобы достичь поставленной цели, нам понадобится показать: 1) в каком смысле можно говорить о связи между политическим и моральным суждением; 2) как обособляющая интенция способности суждения отразилась на «социали-

1. Среди иноязычных изданий мы бы выделили: Bernstein, 1986: 221–238; Beiner, Nedelsky, 2001; Kristeva, 2001; Fine, 2008: 157–176; Schaap, Celermajer, Karalis, 2010; Deutscher, 2012: 203–225.

зации» теоретического разума; 3) контекст обнаружения парадоксальной непоследовательности в позиции Арендт, что дает основание ввести понятие «слепого пятна» мышления, влияющего на оценку исторических и политических реалий; 4) какие возможны подступы к пониманию природы «слепого пятна» мышления; 5) как двоякое свойство феномена «слепого пятна» мышления ведет к осознанию ценности ограничения разума; 6) каким образом и в каком смысле справедливые гуманистические выводы, следующие из анализа Арендт трагических событий массового уничтожения людей в XX веке и из кантовского учения о способности суждения, подспудно несут с собой опасность неприемлемого противопоставления различных культурных идентичностей; 7) каким образом снимается противостояние родового индивидуальному. Это заставляет по-новому задаться вопросом о существовании человеческого, в решении которого может помочь возвращение к тематизации исторически и культурно фундированному понятию «трансцендентное». Выход к этому понятию достигается через обращение к особенному, о котором и повествует политическая история.

Моральное *vice versus* политическое

В трудах Арендт не представлено развернутого учения о связи ее политической концепции с моральной проблематикой, более того, моральное и политическое часто принципиально разводятся. Если же учесть крайне широкий спектр оценок философии Арендт как относящийся к тому или иному политическому типу мысли — от радикального консерватизма до анархизма и либерализма (см.: Horowitz, 2012; Canovan, 1997: 11–32; Wileу, 2014: 162; Lloyd, 1995: 31–58; Curthoys, 2013)², — то выявление такой связи становится еще более непростой задачей. Тем не менее оценивая ее творчество в целом, в ее политико-ориентированных работах, в которых постоянно делается отсылка к морально-философским вопросам, эту связь можно отследить, что находит свое подтверждение в целом ряде исследований, посвященных анализу ее наследия (см.: Прокофьев, 2004: 53–73; Золотов, 1999: 65; Хойер, 2015: 66–85; MacLachlan, 2006; Keladu, 2015: 68–85; Williams, 2007).

Арендт разрабатывает понятие политического через концепт множественности как общности, обретаемой в коммуникации, в свободном обмене мнениями, к чему предрасположен каждый автономный субъект. Истоки данной концепции мы можем найти не только в древнегреческой традиции понимания политического, но и в кантовской моральной философии. Поэтому для Арендт, по существу, как и для Канта, важно определять человеческое через автономию действия как

2. Объяснение причины такого разброса в оценке ее идей можно найти у А. Эткинды: «Герметическая сложность мысли сочетается с резкостью монологических формул, которые чаще заявляются, чем доказываются. Последователи и критики десятилетиями спорят о толковании введенных, но не определенных ею понятий... Это образец замкнутой на себя речи, с которой можно соприкоснуться, но в которой нельзя участвовать» (Эткинды, 2000: 180–181).

прерывание автоматических процессов «в сфере человеческих дел» (Арендт, 2014б: 39).

Это означает, что полноценность человеческого бытия определяется двумя моментами: человек, будучи политическим животным, выступает в качестве существа одинакового и равного всем себе подобным (т. е. обнаруживающим некую общность с другими) и одновременно как существо абсолютно индивидуальное и особенное, и в этой своей индивидуальности являющийся существом уникальным, т. е. отличным от всех других: «Поступок нуждается в такой множественности, когда все хотя и одинаковы, а именно остаются людьми, но тем своеобразным способом и образом, что ни один из этих людей никогда не равен другому, какой когда-либо жил, живет или будет жить» (Арендт, 2000: 16).

Когда скоро ситуация предстает таковой, то возникает вопрос, чем является отмеченная ею общность, которая становится осью для осуществления процедуры уравнивания прав многообразия уникальностей. С учетом социально-политической сориентированности философии Арендт в русле кантовской философии этой общности будет соответствовать возможная моральность человеческих поступков. Средоточием и следствием таких поступков является признание человека высшей *целью* и *ценностью* как свободной личности, реализующейся в общении. Именно на этой основе мыслима организация совместной политической жизни граждан.

Если прямой коннотации политической жизни с моральной обусловленностью мы в исследованиях Арендт не обнаруживаем, то опосредованно подобный этический аспект дает о себе знать, особенно когда она разрабатывает учение о политическом через призму философии Канта. Для Канта именно нравственный поступок вносил в измерение бытия специфически человеческую (личностную) черту. Надо полагать, что не только этика Аристотеля, но и кантовский анализ существа морали повлиял на то, что в философии Арендт понятие «действие» («поступок») выступает в качестве краеугольного камня для раскрытия подлинности человеческого существования, подверженной опасности забвения в человеке-трудящемся или человеке-созидающем.

Несмотря на то что приоритетным в построении своей политической философии для Арендт становится тематизация эстетической способности суждения, в основе такого эстетического понимания политического продолжает находиться моральный принцип. Свообразие ее подхода состояло в том, что данный принцип обретал свое динамическое развитие в эстетическом суждении. Арендт с помощью такой эстетико-аналитической прививки старается вывести моральный регулятив из некоей статики, из его схоластической «замороженности» в качестве абсолютной сущности и наделить его плюральной энергией, которую выражает эстетическое суждение. Тем самым моральный принцип представляется не категорией универсальности, а уникальностью частного, обладающего свободой для презентации себя в публичном пространстве, в котором он не только обсуждается, но и может быть отвергнут.

Такого рода видоизменение по-прежнему соотносится с обозначенной Кантом общей тенденцией — прохождением исторически закономерных фаз развития человека к публичному общежитию на моральных основаниях, где общее проявляется в его индивидуальной различности. На тех этапах, где эта моральная общность проявлялась ограниченно и нормативно неэксплицированно, а именно в пределах привилегированных слоев, реализующихся прежде всего как политически активная и образцовая часть общества, определяющим становилось практическое суждение, суждение «элитного экземпляра конкретного общества» (Лоолер, 1997: 19). Иными словами, практическое (или политическое, в терминологии Арендт) суждение как фактор формирования единства опирается не на некое первоначало, выводимое логическим путем (теоретически), а на образец, на лучших представителей полиса, вокруг которых в свободных дебатах и при достижении согласия происходит объединение других членов полиса³.

К этим аристократическим кругам и принципам, на которых они организуются, в большей степени и проявляет интерес Арендт. Поэтому ее «универсалистское и демократичное кантианство... подвержено скатыванию к партикуляристскому и элитаристскому аристотелизму» (Лоолер, 1997: 33), создающему условие для «принижения»⁴ в ее концепции других неотъемлемых сторон человеческого существования — труда (*labor*) и созидания (*work*).

Однако спроецированный в будущее «элитарный» этап вполне вписывается в кантовское понимание движения истории к установлению всемирно-гражданского общества на принципах морального законодательства. Поэтому нет ничего удивительного в том, что П. Рикер, анализируя концепцию Арендт, в конечном итоге приходит к заключению, что она отвечает дискурсу «этического политического» (Ricoeur, 1986: 399–400).

То, что у Арендт «не моральная установка, а дискурсивно достигнутое согласие выступает... нормативным основанием гражданского неповиновения» (Капустин, 2004: 379), позволяя утверждать, что она «мыслит политически и в категориях действия, тогда как Кант — моралистически и в категориях созерцания» (Капустин, 2004: 75), вовсе не лишает возможности вычленять моральную (но не морализаторскую) позицию как значимую для политического суждения. Такое суждение подразумевает ключевой принцип морали — «взаимопризнание и взаимоутверждение сторон в качестве моральных, т. е. равных и свободных разумных существ» (Капустин, 2010: 221), так как политика как род человеческой деятельности «всегда — так или иначе — строится на сознательном отношении человека к себе, окружающим и своему делу, а такое отношение невозможно вне оценивания, в том числе — в категориях добра и зла» (Капустин, 2010: 348).

3. Практическое суждение наводит на первоначало «посредством... конкретных примеров людей, бывших выдающимися представителями успешного общества» (Лоолер, 1997: 19).

4. Такой взгляд с присутствующим в нем высокомерием впоследствии нашел свое отражение в ее книге о процессе над Эйхманом, что объясняет возникший скандал вокруг нее, так как «по временам тон книги отдает оскорбительной, а то и нагловатой учительной самоуверенностью» (Илон, 2001: 49). Эта надменность, возможно, также дает основание к пониманию ее «слепоты».

В основании отмеченной позиции, как мы полагаем, лежит вторая формула категорического императива: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» (Кант, 1965: 270)⁵. Поэтому вовсе не случайно Арендт, характеризуя интересы Канта, относит к таковым принципы действия, которые она называет политическими, хотя сам Кант сказал бы о них как о моральных (Арендт, 2014а: 126).

Именно в политической деятельности независимых, способных к суждению индивидуальностей, которые признают друг друга как равноценных акторов, конституируется личность человека, отличающая его от животного⁶. Поэтому без того, чтобы человек воспринимался как цель, невозможно осуществление свободного диалога, невозможна реализация политической сущности каждого, невозможно признание права каждого участвовать в формировании общей социальной жизни, осуществлять ее в совместности.

Даже если аспект долженствования в арендтовском понимании морали приглушается, то в нем продолжает сохранять свою власть Разум. Благодаря ему формируется пространство коммуникации, через которую выявляется свободная и ответственная на основе разума природа человеческого действия. Установление такого пространства в качестве реальности происходит в осознании и признании ценности каждой отдельной личности. Осуществление себя через диалог с себе подобными, по существу, и есть иная форма предъявления второй формулы категорического императива, который оказывается условием коммуникативных действий.

Концептуально такие действия исключают по отношению к другому принуждение или насилие (хотя и могут к этому деградировать), так как будут лишать состоятельности коммуникацию, она перестанет быть таковой, потому что коммуникация предполагает взаимоприятие свободных существ, открывающее человеку его разумность. Благодаря этому учреждается власть, которая, согласно Арендт, тождественна ненасилию (Арендт, 2014б: 66): «Власть (*power*) соответствует человеческой способности не просто действовать, но действовать согласованно. Власть никогда не бывает принадлежностью индивида; она принадлежит группе и существует лишь до тех пор, пока эта группа держится вместе» (Арендт, 2014б: 52).

Весь контекст рассуждений, где дается такое понимание власти, показывает, что Арендт находит в ней то, что можно соотнести с понятием добра⁷, хотя вместе

5. Универсалия императива связана с мыследействием конкретного человека, полагающего ее в качестве требования именно к самому себе, а не на основании принимаемого извне. Но это же самое, по существу, имеет в виду и Арендт: «Винность или невиновность перед законом имеют субъективный характер, и даже если бы восемьдесят миллионов немцев сделали то, что сделали вы, это не извиняло бы вас» (Арендт, 2008: 414).

6. Охранителем этого является позитивный закон: «Неприкосновенное пространство вокруг каждого, огражденное законами, есть жизненное пространство свободы» (Арендт, 1996: 604).

7. Арендт обращается к идее сострадания (Арендт, 2011: 113), аналогом которого в политической сфере объявляется солидарность (Арендт, 2011: 118).

с тем из этого не следует, что можно «приравнять насилие ко злу» (Арендт, 2014б: 67), так как злом, ссылаясь на Канта, «характеризуется бегство из публичной сферы» (Арендт, 2012: 89), где не отказываются от суждений. Поскольку здесь мы имеем дело с таким пониманием, то «ненасилие, являющееся содержательной определенностью добра, можно считать синонимом самой этики» (Гусейнов, 1992: 72).

Таким образом, несмотря на то что «моральная и политическая философия Канта во многих отношениях противоположны друг другу» (Байнер, 2012: 219), а арендтовское понимание морали лежит вне контекста буквально интерпретированного кантовского должностования⁸, в ее философии моральный аспект сохраняется в качестве условия политической реализации человека, и, наоборот, «концепции коммуникации, intersубъективного согласия и совместного суждения... нужны Арендт для восстановления нравственных горизонтов» (Байнер, 2012: 184). Реализация осуществляется и посредством коммуникации, конституируя и тем самым обеспечивая легитимностью власть (Арендт, 2014б: 61).

Обособляющая интенция способности суждения

В своих работах Арендт стремится обосновать (см., напр.: Арендт, 2012), что рефлексивное суждение обеспечивает и устанавливает специфическое отношение между всеобщим и особенным в силу того, что в таком суждении ключевое значение имеет особенное. Показательно, что в суждении об особенном усматривается и презентуется всеобщее, но при этом, согласно Канту, ему не присуща познавательная сила, что превращает рефлексивную способность суждения в более низкую, нежели способность определяющая. Но ясности относительно онтологического статуса способности суждения от такой иерархической расстановки вовсе не прибавляется, более того, как отмечает Х.-Г. Гадамер, «выясняется, что кантовское различие определяющей и рефлектирующей способности суждения небесспорно» (Гадамер, 1988: 74).

В самом деле, если исходить из сложившегося и весьма распространенного на данный момент представления о рефлексии как о рассудочном акте, действию достаточно развитого, логически оперирующего мышления, то мы вполне можем озадачиться степенью адекватности связывания прилагательного «рефлексивное» с суждениями, высказываемыми человеком с низкими интеллектуальными способностями. Однако такое сомнение вроде бы снимается самим Кантом, который оговаривает возможность понимания его и на уровне инстинкта (см.: Кант, 1966: 115). Здесь немецкий философ отдает дань уважения Декарту, который ввел в лексикон своего механистичного учения о природе слово «рефлекс», и по сей день используемое в биологии и психологии.

Тем не менее представляется, что отсылка к заложенной Декартом традиции не играет существенной роли при обобщающем понимании кантовской концеп-

8. Буквалистское восприятие кантовской практической философии было присуще и самой Арендт, которая «не сумела адекватно оценить возможности кантианской морали» (Лоолер, 1997: 27).

ции, в которой доминирующее значение имеет рациональная сила. «Дух» кантовского мышления вряд ли станет ущербнее, если не будет привлечена указанная Декартом эпистемологическая деталь. Действительно, даже в тех случаях, когда в отношении ряда сфер жизни человека, таких как эстетическая, этическая или религиозная, утверждается, что они лежат *за пределами* действия логизированного рассудка, трудно избавиться от ощущения, что для Канта он и там сохраняет свою власть. Таким образом, в пространстве кантовских рассуждений содержится развилка для интерпретаций, заставляя остерегаться поспешных теоретических заключений, влияющих как на наши оценки событий и людей, так и на наши повседневные действия.

Культивирование в системе образования рациональной стороны мышления, представляемое с этой стороны как более высокая ступень (степень) процесса становления интеллекта, обусловлено во многом тем, что развитому интеллекту обещаны различные социальные привилегии, которые позволяют человеку считать себя вошедшим на пьедестал «совершенной» культуры. Очевидно, что такими преимуществами многие вовсе могут не обладать. Человек первобытнообразного типа культуры объявляется примитивным именно потому (помимо всего прочего), что не в состоянии продемонстрировать свою способность к категориальному *обобщению*⁹. Это ставит его в более проигрышное положение перед так называемыми цивилизационно развитыми и прогрессивными народами. От них он в лучшем случае удостоивается сочувствия, подкрепляемого уверениями помочь ему в выходе из той дикости, в которой он пребывает. Вследствие этого в публичном пространстве формируется и активно выставляется напоказ идея, что существует только одно-единственное место, в котором оказывается должное внимание и предоставляется достойная забота. Однако интересно другое: нескрываемое в кулуарной обстановке действительное отношение к представителям «отсталых» культур — высокомерие и пренебрежение, признание их в качестве безнадежных «аутсайдеров». Здесь будет продолжать обнаруживать себя неиссякаемый дух господства, но уже в форме рационального дискурса.

Данную ситуацию можно воспринять в качестве производной от намеченного западноевропейской традицией способа понимания *истины как соответствия* мыслимого самому предмету — истина как правильность. Концепция *истины как правильности* позволила сформировать внетрансцендентное отношение к миру, которое предоставило человеку полноценную возможность замкнуться в своем «всемогуществе», ибо он сам оказался конструирующим началом природы. Способность суждения как особый регион, где находит возможность выражения неповторимая индивидуальность человека, приватизируется теоретическим разумом только в ее интенции к обособлению, оставляя в стороне заложенную в ней открытость к общению.

9. Именно способность такого уровня теперь получает статус как бы подлинного трансцендирования — отзеркаленного трансцендирования в самом человеке, что и фиксируется в понятии «трансцендентальность».

Ученый, в определенный момент ставший главным персонажем культуры и надеждой цивилизации, неспешно выстроил себе «башню из слоновой кости» и оказался отделенным пропастью от того большинства, интересам которого, как предполагается, он *в конечном итоге* служит. Стремясь универсализировать свой частный регион исследования, он впадает в ничем не подтверждаемое предубеждение, что *это частное* в своем рациональном измерении может стать столь же доступным всякому, кто удосужится этим заняться.

Но в ответ следует неожиданная и парадоксальная реакция — другой из этого черпает вовсе не возможность своего развития на основаниях рационализма, а видит в этом оправданность замыкания себя в своем частном, которое ему кажется не менее убедительным предположением и положением.

Однако Хайдеггер показал, что европейскому духу также органично понимание *истины как несокрытости* (см.: Хайдеггер, 1993). Выбор этого иного пути позволил бы совершенно иначе подходить к описанию культурных различий, предоставляя возможность исключать из социально-политического лексикона оценочно нагруженные понятия, такие, например, как «примитивный» и «дикий». Стоит заметить, что в предложенном Хайдеггером рассмотрении двух путей философского осмысления истины есть важная деталь: при том или другом подходе в интерпретации истины они оба характеризуют само бытие, т.е. неотрывны не только от него, но и друг от друга. Здесь можно найти противоядие от соблазна считать какой-то из путей правильное другого, потому что такого рода сопоставление было бы возможно лишь на основании контрабандно сделанного выбора — признания в качестве критерия той парадигмы развития западноевропейской мысли, в которой истина выступила как правильность. Это же делает весьма сомнительным предприятие представлять превосходную степень интеллекта в качестве маркера выхода в сферу трансцендентного, с чем согласилась бы и Х. Арендт, для которой «в определенной перспективе наука есть не более чем продолжение здравого смысла, это вновь напоминает Шелера, для которого технический интеллект Эдисона был всего лишь возведенным в высшую степень навыком „умного шимпанзе“» (Филиппов, 2013: 158).

Казус Арендт

Зачарованность корреспондентной теорией истины может быть объяснена свойством мышления, неотъемлемой частью которого является сэкстраполированное из физиологии понятие «слепого пятна», выполняющего двоякую роль в жизни человека: с одной стороны, слепое пятно ограничивает поступление света, с другой — как предполагается, снижает нагрузку на глаза¹⁰.

В социальном измерении наличие такого «слепого пятна» (которое к тому же не устойчиво, а блуждающе) не следует интерпретировать в качестве сложившей-

10. Креативное осмысление этого феномена можно найти у представителей аналитической философии (см.: Dennett, 1992: 285-359).

ся стратегии двойных стандартов. Это не сознательное игнорирование какого-то явления в одном случае и признание его в другом. Не вполне точным было бы обозначать данный феномен привычным для нас понятием «субъективизм». Это искренняя и невольная неспособность увидеть.

В качестве классического философского примера подобной стороны природы мышления мы бы выбрали кантовское обоснование ограниченности рассудка, который под влиянием идей разума все же стремится преодолеть собственные границы, попадая тем самым либо в теоретические антиномии, либо в ловушки идеологических иллюзий и выдаваемых за действительность желаний. Тем самым, с одной стороны, человек вдруг утрачивает способность производить анализ и на его основании давать должную оценку нередко совершенно очевидным, казалось бы, вещам, с другой — это все же позволяет ему избегать тотального скепсиса, обрета уверенность и действовать. Не имея возможности (иначе это бы обозначало преодоление своей собственной природы) устранить блуждающее «слепое пятно» или выявлять его так, чтобы всегда можно было занимать относительно него критическую позицию, человек не только подчиняется его власти, но порой настолько проникается «красотой» формируемого под его воздействием своего частного мирка, что начинает верить, будто решение всех вопросов заключается только в том, чтобы всякого побудить к тому же самому.

Иллюстраций этого можно найти бесконечно множество. В политических реалиях дезориентирующее действие «слепого пятна» приводит к столкновению культур и цивилизаций, подрывая надежды на встречное движение друг к другу. Наша неспособность удерживать последовательность в моральной оценке сложных явлений хорошо раскрывается в разнообразных художественных произведениях. Более того, мы можем поддаться «стокгольмскому синдрому», не только не решаясь давать должное осуждение преступлений, но и находя им оправдание.

Чем объясняется это вдруг появляющееся «сочувствие»? Хитростью разума, обслуживающего инстинкт самосохранения, оцепенением души, подавляющим страх, «вселенской отзывчивостью», когда в последнем подлеце хочется найти что-то человеческое... Вероятно, все эти моменты, как и возможные другие объяснения, здесь присутствуют, но все их можно «упаковать» в феномен *«слепого пятна» мышления*, в таких случаях оберегающего в первую очередь нашу частную позицию. Это есть специфическая и сконденсированная абсолютизация частного.

Влияние «слепого пятна» на исторические, моральные и политические суждения можно найти и в трудах Х. Арендт. В качестве примера подходят ее размышления о трагических событиях Второй мировой войны и вынесенная моральная оценка таким историческим фигурам, как Гитлер и Сталин, а также тем, кто поддерживал созданные ими режимы. С условной философской¹¹ точки зрения вы-

11. Т.е. безотносительно к социальным и историческим деталям, без учета конкретики обстоятельств, мотивирующих те или иные действия, а посему в определенном смысле с абстрактной, отвлеченно-наблюдательной точки зрения, когда решающую роль в объяснении явления играют категории, а не сложные и запутанные человеческие ситуации и позиции.

воды, казалось бы, должны быть очевидны каждому. На категориальном уровне проблематично отстаивать тезис о том, что зло является позитивным моментом жизни. Как полагал Кант, никаких оговорок, смягчающих безнравственные действия, быть не может: в отношении зла требуется соблюдение последовательности в суждениях — что оно является именно злом, не допускающим никаких оправданий. Поэтому справедливость таких *философских* комментариев в отношении деяний данных исторических лиц не должна была бы вызывать возражений. Тем не менее это оказывается *не вполне* так.

Неготовность многих (в том числе некоторых коллег и друзей Арендт) признавать вину за теми «нормальными» людьми, которые не решались высказывать свое суждение о тоталитарных режимах, послушно подчинялись или служили им в силу якобы невозможности поступить иначе, вызывало недоумение у Арендт.

После публикации своих очерков о суде над Эйхманом она столкнулась с непониманием своей позиции, с обвинениями в том, что она пытается оправдать злодеяния гестаповца. В этой ситуации ее саму поражало устойчивое нежелание ее критиков выносить честные и бескомпромиссные суждения о совершенных преступлениях, не меньшую ответственность за которые несут и рядовые исполнители. Когда же на такие суждения и их обоснование все же кто-то решается, то они «обычно обвиняются в слепом морализме» (Арендт, 2015б: 68), в силу того, что не учитывают недоступности *для каждого* «такой интеллектуальной, или теоретической, подготовки в вопросах морали...» (Арендт, 2015б: 56)¹², благодаря которой такие суждения и выносятся.

Однако проблема усложняется, заставляя все же принять во внимание то недовольство, которое вызывала абстрактная теоретичность оценок Арендт, когда мы сталкиваемся с поразительным проявлением ею самой моральной *близорукости* при характеристике личности (а значит, и его действий) У. Черчилля, у которого — «непреодолимая высота человеческого духа... благородство...» (Арендт, 2015г: 83). Все это сказано о человеке, который, не смущаясь, придерживался расистских взглядов, а в период Второй мировой войны, по существу, санкционировал голод и вымирание до 3 млн человек в одной из колоний Британской империи — Бенгалии, что, собственно, было вполне логично, если иметь в виду его расистские убеждения (см.: Mukerjee, 2010).

12. Под этой подготовкой имеется в виду, конечно, способность определить зло с *формальной* точки зрения, а не с его *содержательной* стороны, вокруг чего традиционно возникали и до сих пор продолжают споры, проблемность которых связана с тем, что зло или добро может пониматься по-разному в зависимости от тех или иных исторических и культурных обстоятельств. В «Истоках тоталитаризма» Арендт сориентирована на данное Кантом формальное отрицательное определение зла как неспособности следовать моральному закону, в основе которого лежит понимание безусловной ценности человека (личности) и всего человечества. Кто не в состоянии проникнуться уважением к идее морального законодательства, тот не является личностью, становясь источником и проводником зла («радикальное зло», т. е. тоталитарность, обезличивающая человека). В поздний период она понимает зло «проще» — как отсутствие мышления («банальное зло»).

Почему такой дотошный исследователь, как Х. Арендт, разрабатывая свою морально-политическую философию, умудряется не заметить столь вопиющих фактов и не дать им столь же суровую оценку (или *хотя бы воздержаться от восхваления*), какую она дает представителям национал-социализма и советского коммунизма¹³? Как получается, что, бросая упрек Папе Пию XII в соглашательской позиции относительно ряда действий гитлеризма, считая это свидетельством «катастрофической потери всякого чувства реальности» (Арендт, 2015в: 285), она сама теряет это чувство?

На подступах к пониманию природы «слепого пятна» мышления

Определение отличительных признаков «слепого пятна» мышления дело столь же непростое, сколь и ненадежное, поэтому выводы относительно того, *что* в суждении является результатом действия именно «слепого пятна», могут выглядеть весьма субъективными. Думается, что различные модусы сознания похожи на проявления «слепого пятна», которое может смешиваться с их сущностью. Однако впрямую «слепое пятно» ни с одним из этих модусов не совпадает, что делает сомнительной любую попытку дать точную его характеристику. Хуже того, при отсутствии строгого критерия для определения «слепого пятна» создается благоприятная почва для того, чтобы ошибку или даже злой умысел представлять как следствие его неконтролируемого влияния. Но несмотря на то что такого рода неопределенность не из приятных, она вполне согласуется с человеческой экзистенцией «не-алиби в бытии» (М. М. Бахтин).

Возможное приближение к тому, чтобы отличить «слепое пятно» от других факторов, может достигаться посредством дескриптивно-сопоставительного способа, через изучение контекста высказанного суждения — через личный контакт с автором, знакомство с обстоятельствами его биографии, через изучение всевозможных сопутствующих моментов, обуславливающих сделанное заявление, и т. п.

Таким образом, за феномен «слепого пятна» легко можно принять фанатичную веру (см.: Рыклин, 2009)¹⁴, результат сознательной манипуляции (например, в пропагандистских целях) или идеологический продукт по типу «ложное сознание»¹⁵, стереотипность, заблуждение, недостаточную информированность, ослабление критического мышления. Контекстуальное рассмотрение «казуса Арендт» позволяет склониться к тому, что ничто из перечисленного, *напоминающего* феномен «слепого пятна», не могло повлиять на формирование того мнения о Черчилле, ко-

13. Нам неизвестно, знала ли Арендт на тот момент об этих фактах. Однако трудно представить, что она пребывала в неведении о расистских изречениях Черчилля.

14. Но даже «хороший предрассудок», отождествляемый Вольтером с религиозной верой, не вполне может быть приравнен к феномену «слепого пятна» мышления. Оно, скорее всего, включает в себя и положительную, и отрицательную (фанатичную) стороны веры, и тогда, например, его можно определить как «промежуточное, переходное положение ложного сознания, в соответствии с двумя временными точками зрения на его становление/падение» (Зенкин, 2011: 13).

15. Краткий обзор истории и форм ложного сознания см.: Зенкин, 2011: 7–23.

торое обращает на себя внимание, вызывая философское удивление¹⁶ и желание понять причину его возникновения.

К подобиям «слепого пятна», в большей степени претендующим на объяснение «казуса Арендт», можно отнести как факт ее личной вовлеченности в происходящие исторические события, лишаящий возможности отстраниться и увидеть целое, так и комплекс парии, *гипотетически допустимый*, если рассматривать вопрос с точки зрения работы механизма вытеснения.

В «Истоках тоталитаризма» Арендт размышляет над феноменом парии, что, безусловно, связано с ее личными переживаниями по поводу перипетий своей жизни. Этот аспект ее биографии, с одной стороны, способствует пониманию интенции философско-политической концепции Арендт (определять положение вещей самостоятельно и индивидуально посредством множественности коммуникативных актов в ходе своей вовлеченности в политическую жизнь), а с другой — позволяет предположить наличие у нее внутриличностного конфликта и сильного желания его разрешить. Можно предположить, что преодоление этой травмы *бессознательно* идет по пути идентификации с определенными политическими кругами и личностями, их представляющими.

Латентный характер такого движения превращал ее из парии в парвеню, чего *на сознательном уровне она всячески избегала*:

Тема отказа от принадлежности к сообществу происхождения у Арендт очень показательна. Она явно считает, что сам факт рождения, историческая судьба недостаточны для существования полноценного сообщества. Только забыв о нем, но сохраняя о нем память, мы можем участвовать в некоем новом сообществе, которое позже Арендт будет понимать как политическое... Она не отказывается от своего еврейства, но *выбирает* сознательно то, что ей дано от рождения... Она сознательно, как свободный и изолированный индивид, автономный индивид, *выбирает* сообщество парий... Пария способен волевым путем организовывать свою память и подвергать забвению то, что «должно быть» из нее вычеркнуто... Включение парии в «новое» политическое сообщество как раз и реализуется в конфликте этих сил. (Ямпольский, 2010: 190–191, 201–202)

И в этой внутренней захваченности процессом столкновения двух сил, в экзистенциально значимой отвлеченности на указанную схватку формируется некий зазор, через который ускользает то место, та точка зрения, благодаря которой то, что не могло не быть в поле внимания, теперь оказывается выпавшим.

В не меньшей степени можно было бы предположить, что Арендт принимает за реальность те идеалы, с которыми она ассоциирует и самого Черчилля, хотя на деле они уже стали симулякрами, в которых «реальность *длится* в состоянии знаковой видимости, принимаемой за реальность; оставшаяся в прошлом реальность

16. Похожее удивление испытывает и А. Эткинд: «Странно, что рабство не мешает Арендт строить ретроспективную утопию прекрасной Греции. Так и ее восторженной истории американской революции не мешает то, что борцы за свободу оставались рабовладельцами» (Эткинд, 2000: 172).

отстают от видимости, подобно тому как модные вещи всегда непоправимо отстают от своих идеальных моделей» (Зенкин, 2011: 20).

Тем не менее при всей допустимости прочтения случая Арендт через призму психоаналитического или бодрийеровского подходов обобщенно он может быть связан также и с фактором «слепого пятна» мышления, который незамысловато вступает в игру исторических оценок и которому всегда есть место в высказанном суждении.

Некоторое приближение к раскрытию его содержания можно найти в работах В. А. Подороги, связанных с анализом творчества Ф. М. Достоевского и А. Платонова, прояснением роли маски в театре, но и сути фотографии у Р. Барта.

В произведениях Ф. М. Достоевского исследователь выявляет феномен «слепоты» писателя, но разъяснение его природы выглядит несколько противоречиво. С одной стороны, говорится, что «может быть, мы видим и слышим потому, что нас коснулось то, что мы только что сами тронули...» (Подорога, 2006: 436), т. е. тот, кто выключился из гаптического способа восприятия мира, тот и оказывается слепым. С другой, утверждается, что «слепота, или лучше подслеповатость, — это неспособность увидеть происходящее со стороны, взглядом Другого, отчужденно, не вовлекаясь в событийный поток; и, как результат, — неспособность удержать дистанцию...» (Подорога, 2006: 436). Не вполне ясно, в каком смысле эти положения не взаимоисключающи, однако второе из них действительно может подходить для прояснения сущности «слепого пятна» мышления. Но и в связи с первым стоит заметить, что если Арендт очевидно была затронута тоталитаризмом, то негативно соприкоснуться с результатами деятельности Черчилля лично ей не довелось.

В итоге комплекс внутренних переживаний и предположенных обстоятельств образует некое ноль-видение (взгляд «видящий, но не желающий видимого» (Подорога, 2011: 268)), пустоту созерцания, которая исключает «понимание происходящего» (Подорога, 2011: 276). В творчестве А. Платонова это получило наименование «евнуха души», «который видит, но не различает видимое по значимым функциям, — в его видении отсутствует важнейший элемент, оценочно-познавательный... Евнух души способен видеть и “чувствовать” лишь потому, что является внешним себе, и чем более увеличивается пространство разрыва, тем в большей степени все внутреннее оказывается себе внешним. Нейтральное пространство — это пространство, где силы внешнего формируют образы внутреннего» (Подорога, 2011: 276, 278).

Предложенные варианты понимания «слепоты» в сочетании с выбранным психоаналитическим ракурсом, когда ослепление обуславливается бессознательным желанием обретения «аристократической» идентичности, дают определенное направление к разъяснению сути «казуса Арендт». Причем таким образом, что ее «слепота» оказывается, с одной стороны, насмешкой над сознательно провозгла-

шаемыми ею идеалами¹⁷, с другой, если обратиться к античным мифам об Эдипе или о Фениксе, воспитателе Ахилла, — карой за ее отступление от своего родового начала, наказанием за «измену» и, с третьей, поворотом к прозрению, если не ее собственному, то стороннего наблюдателя (свидетеля, зрителя, читателя, аналитика).

Отстраненность *vice versus* вовлеченность: момент совпадения/выпадения

Приняв во внимание спекулятивно произведенную психоаналитическую транскрипцию арендтовской биографии, можно заключить, что мышление, поглощенное и даже поработанное скрытым от его субъекта стремлением к достижению цели, становится мышлением проективным (а в некотором отношении шаблонным в силу доминантности самой цели). Одна из характерных особенностей такого мышления состоит в том, чтобы «не просто видеть, а видеть *сквозь* то, что кажется видимым, но им не является» (Подорога, 2004: 475), и тогда проектирование предстает «как *про-брошенность-вперед-навстречу* ближайшему будущему, захват будущего» (Подорога, 2004: 518).

Арендт напряженно переживает нерасторжимость связи со своим прошлым, с которым полностью не разрешен конфликт, не установлен мир и не найдено согласие. Привязывающее к себе прошлое предстает как неудобное противоречие судьбы, с которой надо определяться, рассчитываясь с прошлым его обновлением в будущем: «Всякое сопротивление (любые препятствия или помехи) выносятся при проектировании за скобки как мнимая угроза, исходящая из прошлого, но несущественная для будущего; обратная (вторичная) проекция на настоящее со стороны будущего, т.е. абсолютная, в себе завершенная Проекция, отбрасывающая всякую связь с прошлым» (Подорога, 2004: 434).

Арендт не вывела на свет невидимое — неутраченную, травмирующую сознание боль разрыва идентичности — и заложила его в фундамент своего будущего, лишив себя возможности объемно видеть явления, созвучные ее проекту. Проектность мышления Арендт способствует преодолению сопротивления материи ее биографии и выходу из своего ничто (из того места разрыва со своим прошлым) к искомому бытию, к обновлению рождения.

Методологически совершается проброс вдаль к спроектированному ею миру, где будет обретоно признание. Но позиция проектного субъекта не отстраненная, когда предполагаются возможными, например, объективные суждения о существующем положении вещей, благодаря их всестороннему обозрению как целого. Его позиция отнесена к такому внемирскому топосу, через который всё только и воспринимается. В подобном случае субъект усматривает лишь то, что концептуально отвечает его проекту. Спроектированное местоположение исключает сдвиг

17. Так же как по злой иронии судьбы редактор и издатель ее трудов Ганс Рёсснер, оказалось, был высокопоставленным чиновником СС, см.: Мадиевский, 2008: 185–189.

субъекта в такую позицию, где то, что дано ему в проектном видении, смогло бы явиться с другой (неудобной и неприятной для него) стороны.

Проектный субъект приближает к себе идеальное будущее так, что оно начинает видаться уже свершенным в настоящем — в выбранных примерах, образцах, личностях или социально-политических устройствах. Так, образ Черчилля, спроектированный Арендт, начинает ее вести и делать её саму такой, для которой свобода будет представляться как существующая вне ее «цель собственного развития, но не как присущее человеческой жизни качество... Проект действительно есть орудие не свободы, а освобождения, т. е. орудие по преимуществу рабского сознания» (Подорога, 2004: 521). Поэтому действие, а не созерцательность, становится знаком подлинно человеческого бытия, так как оно делает актуально-действенным индивидуальный проект.

Проективное мышление срабатывает так, что перекрывает собой ближайшее, вроде бы очевидное и лежащее на поверхности. Тем самым возникает препятствие для вынесения адекватной оценки имеющихся фактов, которыми можно пренебречь в силу того, что они существенно не влияют на тотальность движения к осуществлению бессознательно заданного себе проекта. Происходит выделение все более и более простых объектов, а это «приводит к тому, что множество других, более сложных объектов начинает исчезать или просто отбрасываться» (Подорога, 2004: 449). Простой объект и есть данность проектной идеи, когда явление воспринимается не во всей своей сложности, а только через одну из немногих его идей, обращенную к проекту и наилучшим образом сочетающуюся с ним, побуждая действовать. Одержимость проектом, полная включенность в него для действия и воплощения в нем своей представленной жизни, позволяет все остальное оценивать в свете этого проекта как соответствующее ему, так и от него отступающее. В носителе проекта не мыслится что-нибудь, кроме самого проекта, а следовательно, противное ему в нем не может быть увидено. Картина тем самым упрощается, «хрусталик» уплощается — даль открывается, а близь теряется. Все сложное, спроецированное на плоскость, распадается в тотальности проекта и становится в нем нумерической разнородностью¹⁸. Множество как различие предстает здесь по аналогии с тем, что 1 не 2, 2 не 3 и т. д., однако это различие нивелируется тем, что числа определяются не своей самостоятельной сущностью, а процедурой сложения, основу которого составляет унифицирующая все единица.

Проект, наложенный на другого, делает невидимым самого этого другого, превращая его тем самым в фантомный образ, идеал, схему, знак. Поэтому Арендт смотрит как бы «сквозь» Черчилля, переставая видеть его как человека и политического деятеля со всеми не делающими ему честь высказываниями и поступками.

18. Казалось бы, Арендт признает безусловную значимость отдельно взятой личности, но при этом вполне допускает «общественное вмешательство в частную жизнь», и такое «растворение человека в пространстве межчеловеческих отношений и соответствующее пренебрежение ко всему тому, что человек способен делать один, для себя и сам с собой, роднит Арендт с социалистическими мыслителями» (Эткинд, 2000: 173).

Последнее она склонна замечать лишь в том, во что не был инвестирован проективный смысл, в чем она не будет находить для себя исхода, благодаря которому может быть преодолен разлад существования парии.

Метафорически мы подытожим такое положение дел следующим образом: как зверь, напавший на след жертвы, теряет бдительность, так и «слепое пятно» не позволяет включиться мышлению в ином месте, где оно возможно. Или по-иному и более резко, по Канту, причина этого — отсутствие (здесь в конкретно взятом случае) способности суждения, которое «есть, собственно, то, что называют глупостью, и против этого недостатка нет лекарства» (Кант, 1964: 218).

Но столь однозначный вердикт — «глупость» — будет оправдан только в том случае, если высшим мерилom человека мы выставим исключительно рациональность, отдадим приоритет способности к теоретическому суждению. Хотя Кант отказывает рефлексивной способности суждения в рассудочности, его описание глупости через отсутствие способности суждения подразумевает именно рассудочную деятельность (с которой мы бы связали определяющую способность суждения), с высоты которой и становится возможной подобная характеристика. Тем самым мы имеем дело с косвенным свидетельством наличия у способности суждения в целом рассудочного аспекта, ибо обратное выглядело бы совершенно непонятно или даже нелепо — судить без рассудка, хотя бы взамен ему предлагалось понятие разума.

И действительно, если отвлечься от кантовской концепции, то традиционное формально-логическое представление о суждении связывает его с возможностью утверждения истинности или неистинности, т. е. напрямую отсылает к теоретическому разуму в классификации Канта. Это очередное свидетельство того, что разрыв теоретического и практического разумов принадлежит исключительно к методологическому порядку, что абсолютное различие своей оборотной стороной имеет тождество, поэтому основная задача критики состоит в том, чтобы «показать в одном общем принципе единство практического разума со спекулятивным, так как в конце концов мы имеем дело с одним и тем же разумом, который должен иметь различие в применении» (Кант, 1965: 226). Соглашаясь с этим тонким и глубоким положением, не позволяющим односторонне оценивать философию Канта, мы все же склоняемся к тому, чтобы дать обобщающее представление о ней как о преимущественно спекулятивно-рациональной.

Безусловно, ни этические, ни эстетические *суждения* в отличие от суждений теоретического разума не способны предъявить нам объективное *знание*. Тем не менее им присуща априорная нацеленность на него, или, более того, уже его присутствие в исторических символах. Правда, это смутное знание, а посему неэксплицируемое в доказательной форме, все же проявляется на основе суждения, которое не обходится без участия работы рассудка и не всегда явного осуществления логических операций. Возражение может вызывать лишь попытка превратить эти операции в определяющий критерий личности, но этого Кант своей критикой старается избежать.

Произведенное Кантом ограничение забегаящего вперед и теряющегося в спешке разума трудно переоценить, потому что в режиме рефлексии высвечивается мысль о том, что наша способность схватить свою ограниченность является лакмусом нашей способности видеть себя и *другое*. Осознание своей ограниченности становится принципом дифференцированного и контингентного отношения к миру, не утрачивающего при этом своего единства. Через это открытие обнаруживается позитивная и продуктивная роль самого «слепого пятна», способного показать себе осознанным. Благодаря этому создается условие для понимания его в качестве возможной методологической функции. «Слепое пятно» есть обозначение границы разума, проведение которой позволяет избегать ослепления *idée fixe* и, прозрев, признать другого и примириться с ним.

В этой связи помимо проявления теоретической строгости при констатации глупости, существует более чуткое и, на наш взгляд, верное определение этого явления — *вера*¹⁹ в самом широком смысле слова (т. е. ею может оказаться и миф, и мнение, и общее чувство (здравый смысл), и убеждение, и «животная вера»²⁰, и собственно религиозная вера, или, что совсем неожиданно и парадоксально, — беспредпосылочное начало, ученое незнание, интеллектуальная интуиция, мудрость и т. п.).

«Просвещенный» *vice versa* «дикарь»

Итак, мы полагаем, что при всех сделанных оговорках у Канта способность суждения, как и все иные стороны человеческого бытия, реализуется под эгидой теоретической рациональности. Однако крайне важно, что последняя, вопреки своим претензиям, *ограничена*. Несмотря на то что осознание границ не всегда позволяет строго соблюсти разграничение взаимоограничивающих сфер (теоретическая, практическая и эстетическая), факт самого ограничения как принципа имеет неопределимое значение. Возникающая здесь возможность противоречий в проведении четких границ весьма симптоматична, так как это подводит к мысли о все же существующем *единстве* этих сфер, которое на уровне социоисторического развития мышления дается как различное. При этом само единство не застраховано от порождения своих издержек²¹.

Ханна Арендт предложила расширить сферу применения способности суждения до политических действий, но при этом в ряде случаев не избежала *крайностей* (что является также следствием срабатывания «слепого пятна») при осмыслении кантовского наследия. Например, когда возводит теоретико-рефлексивное

19. Более подробно об этом см.: Кузин, 2018.

20. См. разъяснение смысла данного концепта в: Мерло-Понти, 2006: 9–154.

21. С. Жижек, пытаясь объяснить приблизительно тот же, как и в нашем случае с Х. Арендт, феномен «слепого пятна» мышления М. Хайдеггера, поддержавшего национал-социализм, заметил, что «онтологическое прозрение неизбежно влечет за собой онтическую слепоту и заблуждение, и наоборот, то есть для того, чтобы быть „действенным“ на онтическом уровне, необходимо пренебречь онтологическим горизонтом деятельности» (Жижек, 2014: 39).

начало в безусловный принцип вынесения суждения о моральности поступка и выставляет его критерием оценки исторических действий, т. е. действий, согласующихся с понятием человека как такового. Такое умонастроение не отличалось постоянством, и на этот факт, т. е. на то, что в других случаях Арендт предлагает нам прямо противоположные выводы, более соответствующие «букве» кантовской концепции, обратил внимание Рональд Бейнер (2012: 210–212, 222–226).

Вплоть до 1964 года в своих работах Арендт описывает моральное, а в связи с ним и политическое, суждение не просто с точки зрения его направленности на всеобщность, как это происходит и в случае споров о вкусовых предпочтениях, а с позиции, позволяющей ставить его почти что вровень с теоретическим разумом как дающим рассудочно установленную и познанную объективную реальность. И такое суждение отличается высокой степенью своей категоричности²².

Однако в результате длительных размышлений не только над феноменом зла, но и над причинами и обстоятельствами ее недостойной травли Арендт, последовавшей после опубликованных ею философских отчетов о суде над Эйхманом, похоже, происходит переосмысление некоторых теоретических положений. В курсе лекций, посвященных политической философии Канта, и в задуманной трилогии «Жизнь ума», а также в различных статьях, предворяющих данный труд, суждению (со ссылкой опять-таки на Канта) отказывается в рассудочности, и его основанием становится чувственно-переживаемая вовлеченность в коммуникацию субъектов политического действия, где обретаются общность и понимание причастности к всеобщему²³.

Эта противоречивость озадачивает иначе, чем в кантовском случае, потому что, с одной стороны, нам предлагается последовательно отстаивать так называемые гуманистические ценности, зиждущиеся на *чувстве* общности (см.: Арендт, 2012: 118–128), с другой — придерживаться жесткой *логики* рационального рассмотрения способности суждения²⁴, определяющей правильное и неправильное: «Арендт утверждает: мыслить — значить судить самостоятельно. Суждение — это способность человека давать оценку происходящему рационально, не поддаваясь эмоциям или эгоистическим интересам, не опираясь на правила и стандарты» (Рогожа, 2015: 239). Если выставить действующего морального субъекта так, как он предстает в последней арендтовской интерпретации кантовской философии, то именно такой субъект и будет предельным выражением человеческого и критерием всех когда-либо совершаемых поступков.

22. На это же указывают: Шестаг, 2004: 122; Kateb, 1984: 31–33.

23. Тем не менее даже в таком подходе содержится ряд изъянов, см.: Бадью, 2005: 103–116. Можно согласиться и с американским исследователем Кристофером Лэшем в том, что Арендт при всех ее стараниях развести моральную и политическую сферы, придав им различную функциональность, убедительно сделать этого все же не смогла (см.: Lasch, 1983: iv–xvi), в результате чего политическое суждение универсализируется как моральное мнение, теряя свое отношение к истинным процедурам.

24. Стоит обратить внимание, что, например, в «Банальности зла» кантовское понимание способности суждения принципиально еще не оторвано от морального требования, что будет сделано позже, см.: Арендт, 2008: 204.

Но как в таком случае мы вынуждены будем оценивать человека, живущего до появления философии, и уж тем более — до эпохи формирования новоевропейского типа сознания? Такой исторический человек не способен был четко вычленять свое собственное «я», и он не был расположен к самостоятельному, обусловленному формулированию принципов своих поступков, за совершение которых с осознанием дела был бы готов нести индивидуальную ответственность. Ему, действительно, будет непонятен глубинный смысл категорического императива, включающий в себя осознание человека в качестве цели, а не средства, что, соответственно, будет равносильно признанию безусловной ценности человеческой жизни. Следует ли из этого, что те, кому интеллектуально недоступны данные принципы, лишаются основания называться людьми?

Абсурдность утвердительного ответа на этот вопрос очевидна²⁵, так как в таком случае большая часть истории предстанет как история нелюдей, а та часть истории (начиная с эпохи Просвещения), в которой люди уже дошли до осознания индивидуального полагания моральных принципов, будет содержать в себе странные и труднообъяснимые моменты чудесного превращения людей в нелюдей (как это случилось, например, с немецким народом времен Третьего рейха; причем объяснения такого превращения утратой общих интересов или выработанной привычкой не критично соблюдать закрепленные нормы социальной жизни, как это разъясняла Арендт, не вполне удовлетворяют, так как автономный рациональный субъект, заявивший о себе в немецкой культуре, не должен был бы позволить втянуть себя в иррациональную жизнь массы), а после обратно — в людей.

Тогда требуется иное, больше философское, освещение этой проблемы, заключающееся в том, чтобы мыслить человека как всегда и в каждый момент всего лишь негарантированным усилием *стать* им (точнее, по Канту, — стать личностью). Это усилие по преодолению своей индивидуальной замкнутости и выхода за пределы своей несовершенной природы, осуществление прорыва к трансцендентному.

Такое представление будет недостаточно для понимания человека как культурно-исторического явления, а рассмотрение его только в свете просвещенческих идей будет означать проявление действия европоцентристского «слепого пятна», превращающего европейскую «расу» как собрание рационально мыслящих *личностей* (а не просто «человеков») в высшую.

Родовое *vice versus* индивидуальное: снятие в трансцендентном

Сомнительность ставок на рационализм как на ведущий критерий признания человеческой и культурной адекватности осознается с большей чуткостью теми философами, которые совсем недавно представляли так называемые страны тре-

25. Но для Арендт такой вывод не показался бы таким уж нелепым, так как из ее положений следует, что «рабы, варвары и граждане тоталитарных обществ лишаются права быть людьми» (Эткинд, 2000: 173).

тьего мира (без эвфемизмов — второсортные и недостаточно развитые). В частности, один из крупнейших индийских философов XX века Д. П. Чаттопадхья считал, что к понятиям «свобода» и «справедливость» необходимо подходить не с универсалистских позиций, что долгое время было свойственно западной моральной философии, а с контекстуальных позиций (которые при этом совсем не отрицают первые). И придерживаться этой линии следует именно потому, что человеку, живущему совершенно в иных социально-экономических условиях, сложно (если и вовсе невозможно) понять смысл и остроту моральных проблем, обсуждаемых в современных западноевропейских странах. Полагание тех или иных ценностей осуществляется с учетом социокультурных обстоятельств, именно поэтому, например, такая вроде бы универсальная ценность, как право на работу, «имеет разное значение в индустриально развитых странах, таких как США или Япония... и в странах с развивающейся экономикой, таких как Индия или Бангладеш» (Chattopadhyaya, 2007: 239).

В этой связи обнаруживается актуальность понятий терпимости и прощения, сердечности и совести, сдерживающих прогресс отчуждения. Привитие их к социокультурному телу может дать действенный результат в преодолении той непреклонности, которую готов демонстрировать моральный ригоризм или даже радикализм, в котором не без оснований упрекали Арендт те, которые, в свою очередь, впадали в не меньший радикализм (см.: Wiese, 2007; Vogel, 2008: 253–293). Справедливости ради, Арендт сама тематизировала проблематику прощения (Арендт, 2000: 313–323; Сидорова, 2016: 192–207), в то время как Кант избегал этого и других перечисленных понятий, считая, что апелляция к ним будет неизбежно вести к параличу действия. В развитие этого направления стоит задаться вопросом, «не является ли совесть важнейшей категорией этики наряду с понятием нравственного закона» (Длугач, 1986: 71), как и другие аналогичные ей категории, обнаруживающие себя в ином виде.

Комплексно подобный поворот позволяет увидеть *прорыв к трансцендентному* и в жертвоприношении, и в оргиастическом культе, и в литургическом служении, причем в не меньшей степени, чем он происходит при трансцендентальном осознании безусловной ценности другого человека, а значит, и человека в целом. По видимости, исключаящие позиции в отношении человека не будут находиться в явном противоречии друг с другом, так как определяющее значение будет иметь присутствие в них человеческого как всеобщего трансцендирования, свидетельством чего становится зрелость той или иной культуры.

Поэтому было бы поспешным отказывать в *человеческом* (без стремления определить, в чем оно состоит) существу, который вовлекается в самые разные по своим целям *объединяющие* (профанно-массовые) движения, что являлось типичным для древних культур. И жертвенная самоотдача, совершаемая человеком таких культур, не обесценивается тем, что она совершалась не ради защиты его индивидуальных прав и достоинства.

В проявлениях массовидного человека мы можем найти рудиментарные признаки и выражение былой потребности в «естественном» коллективном действии, устанавливающем связь с трансцендентным. Но следует обратить внимание на отличие содержания современных проявлений массовости (стандартизация жизни; массовый психоз в поклонении кумиру, будь то вождь или поп-звезда; массово тиражируемое производство; конвейеры по штамповке бездумного присвоения самых разных типов знаний и опытов — научных, философских, политических, религиозных, оккультных, культурных, этнических, этических; омассовление индивидуального потребления и т. п.) от ее проявлений в древности. Здесь сразу же будет бросаться в глаза ее секуляризованный дух (превращение религии и подобного рода опытов в моду внедряет секулярность и в них). Причем поступательное развитие секулярности все больше склоняется к приоритету индивидуальному, в опыте которого значимость трансцендентного сведена к минимуму, причем к трансцендентному необязательно отсылаться через религиозные практики. Оно может давать о себе знать даже в такой биологически естественной потребности, как продолжение своего рода, в случае если есть при этом осознание и признание ценности и необходимости преодоления границ своего индивидуального существования в жизни другого²⁶.

Если раньше мы имели дело с сакрально-сказочными мифами, обеспечивающими переживание единства существования, то сегодня — с секулярно-профанными мифами. Последние создают условия для существования атомизированных масс, которые лишены своего органичного единства, чаще всего являются ситуативными, кратковременными и скоротечными и распадаются столь же быстро и спонтанно, как и образуются. Такой разрыв с естественным для человека переживанием целого и всеобщего Р. Гвардини характеризовал понятием «не-гуманности» (см.: Гвардини, 1993: 273).

Возникающие на таком основании «массы» на протяжении всего XX века подлежали моральному осуждению. Свою лепту в это внесла и Арендт, старающаяся своей критикой показать, что в омассовленном европейском человеке уже не может быть нивелировано родившееся, наличествующее и, соответственно, отдающее отчет о своей ответственности индивидуальное сознание. Но попытки придать последнее забвению происходят не только по причине выгоды безответственного существования, а также в силу неустрашимой привлекательности той общности с трансцендентным (природной и родовой), к которой был причастен человек древности. Растождествление с такой общностью усиливается в результате воцарения рожденного новоевропейской культурой автономного субъекта, заявившего о своих рационально подкрепленных правах на тотальное доминирование. Якобы *исключительно на этом пути* обретается связь с трансцендентным, благодаря которой открывается человек. *Человеческое* общего, родового, теснится *человеческим* частного, индивидуального.

26. Метафизическая сущность этого наиболее глубоко и проникновенно была раскрыта Э. Левинасом (Левинас, 1998).

В человеческой истории большей частью преобладало родовое и лишь в незначительные промежутки времени — индивидуальное начало. Они находятся в постоянной борьбе друг с другом, но не в антагонистическом противостоянии, потому что в каждом из начал содержится общее для них — человеческое, требующее своего определения с учетом понятия «трансцендентное». Конечно, на это всегда можно посмотреть под позитивистски редуционистским углом зрения, сведя эту живущую в человеке потребность в общности к его причастности биологическому виду, точно так же как и начало индивидуалистическое — к действию закона естественного отбора.

Однако с точки зрения наполнения жизни общества экзистенциальным содержанием оправданно задаться вопросом о возможностях полноценного формирования человеческой определенности на основе господствующего в социуме принципа частного и индивидуального, упраздняющего собой базовое для человека родовое начало. Будет ли без него человек неминуемо профанироваться и деградировать?

Очевидно, что личные и частные интересы человека являются неотъемлемой и важнейшей частью организации его жизни и осознания ее реализованности. Но перспективы устойчивости социального фундамента, замешанного на внешней убедительности такого положения дел, не становятся от этого более прозрачными. Именно в этой связи весьма показательным и симптоматичным оказывается феномен массового человека, доскональное описание которого, данное Арндт, допускает все же еще ряд дополнений.

С одной стороны, сознательная тяга к растворению в массе, помимо страха за свою жизнь и бегства от индивидуальной ответственности, у индивидуализированного человека может означать проявление ностальгии по уже утраченной общности прошлого, в которой была своя человечность, в основе которой мог лежать, например, глас Божий²⁷.

С другой стороны, нельзя исключать и срабатывание иного механизма, когда реально в человеке либо продолжают жить, либо пробуждаются дремлющие в нем силы прошлого, в которых и которыми, как он считает, может и должно оправдываться его существование, т. е. именно через причастность к общности, единству в роде. На этом фоне провозглашенные ценности Просвещения в их сущности для него по-прежнему будут оставаться недоступными, непонятными и чуждыми. Несмотря на то что современный человек оторвался от своего «естественного» состояния, он до сих пор не может адаптироваться к «искусственной» стороне самого себя, т. е. когда он может и должен делать себя самого, полагаясь только на себя, а не на свой род.

27. Сама Арндт отдает предпочтение другому основанию — мышлению, а не любви или совести, но при этом отмечает, что «совесть, как мы понимаем ее в моральных или юридических вопросах, предположительно присутствует у каждого из нас точно так же, как и сознание. И так же предполагается, что совесть говорит нам, что делать и чего избегать; прежде чем она стала *lumen naturale*, или кантовским практическим разумом, она была гласом Божьим» (Арндт, 2015а: 188).

В урбанизированном обществе мы имеем дело именно с таким раздвоенным, беспочвенным и мятущимся человеком. Он явно в большинстве, в каждом из нас, так как сила жить по своему трансцендирующему «естеству» настоятельнее чужданий трансцендентально проектировать себя как «искусственного» существа. И, похоже, такое соотношение константно, хотя никуда не исчезнет и *потенциальная* возможность приумножения индивидуального типа сознания, социально уже зажившего и закрепившего себя в европейской культуре.

Отчужденный человек-массы до поры до времени принимает и осваивает идеологию такого сознания. Он умело приспосабливается ее использовать, чтобы при любом удобном случае подчеркнуть ценность и уникальность своей «личности», доводя эту логику до того, что он ни с кем и ни с чем может не считаться. Будучи внешне усвоенной, она таковой для него и остается — эффективным инструментом для реализации своих узкоутилитарных интересов. Внутренне же она его тяготит, поэтому без всякого сожаления от этого груза можно с легкостью избавляться, растворяясь в утробном тепле массы, влекущей к себе утопической мечтой о беззаботности и полном произволе.

Современное массовое общество, оставаясь симптомом тоски по родовому, предстает *симуляцией* родового тела, собираемого теперь из псевдоавтономных субъектов, беспокоящихся только о комфорте своей частной жизни. Однако изначально пребывающая в подобной социальной среде идеология трансцендентального индивидуального сознания в своем положительном смысле, как и родовое начало, становится подобной вирусу, действие которого не может оставаться незамеченным. А это означает, что неосознание своей моральной нечистоплотности, которую готово было бы списать массовое сознание (а им всегда можно прикрыться — «так делали все», — как верно показала Х. Арендт), становится почти невозможным.

Литература

- Арендт Х. (1996). Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И. В. Борисовой, Ю. А. Кимелева, А. Д. Ковалева, Ю. Б. Мишкенене, Л. А. Седова. М.: ЦентрКом.
- Арендт Х. (2000). *Vita activa*, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибикина. СПб.: Алетейя.
- Арендт Х. (2003). Люди в темные времена / Пер. с англ. и нем. Г. Дашевского и Б. Дубина. М.: Московская школа политических исследований.
- Арендт Х. (2008). Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / Пер. с англ. С. Кастальского и Н. Рудницкой. М.: Европа.
- Арендт Х. (2011). О революции / Пер. с англ. И. Косич. М.: Европа.
- Арендт Х. (2012). Лекции по политической философии Канта / Пер. с англ. А. Глухова. СПб.: Наука.
- Арендт Х. (2014а). Между прошлым и будущим: восемь упражнений в политической мысли / Пер. с англ. и нем. Д. Аронсона. М.: Изд-во Института Гайдара.

- Арендт Х.* (2014б). О насилии / Пер. с англ. Г. Дашевского. М.: Новое издательство.
- Арендт Х.* (2015а). Жизнь ума / Пер. с англ. А. В. Говорунова. СПб.: Наука.
- Арендт Х.* (2015б). Личная ответственность при диктатуре // *Арендт Х.* Ответственность и суждение / Пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. М.: Изд-во Института Гайдара. С. 47–82.
- Арендт Х.* (2015в). «Наместник»: вина — в безмолвии? // *Арендт Х.* Ответственность и суждение / Пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. М.: Изд-во Института Гайдара. С. 282–295.
- Арендт Х.* (2015г). Некоторые вопросы моральной философии // *Арендт Х.* Ответственность и суждение / Пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. М.: Издательство Института Гайдара. С. 83–204.
- Бадью А.* (2005). Краткий трактат по метаполитике // *Бадью А.* Мета/Политика: можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / Пер. с франц. Б. Скуратова, К. Голубович. М.: Логос». С. 93–239.
- Бейнер Р.* (2012). Ханна Арендт о суждении // *Арендт Х.* Лекции по политической философии Канта / Пер. с англ. А. Глухова. СПб.: Наука. С. 147–255.
- Гадамер Х.-Г.* (1988). Истина и метод: основы философской герменевтики / Пер. с нем. М. А. Журиной и др. М.: Прогресс.
- Гвардини Р.* (1993). Конец Нового времени / Пер. с нем. Т. Ю. Бородай // *Гуревич П. С.* (ред.). Феномен человека. М.: Высшая школа. С. 240–296.
- Гусейнов А. А.* (1992). Этика ненасилия // *Вопросы философии.* № 3. С. 72–81.
- Другач Т. Б.* (1986). Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии (И. Кант, И. Г. Фихте). М.: Наука.
- Ерохов И. А.* (2009). Человеческое и политическое: философия Ханны Арендт // *Алексеева Т. А.* (ред.). Политическое как проблема: очерки политической философии XX века. М.: Идея-Пресс. С. 72–92.
- Жижек С.* (2014). Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Пер. с англ. С. Щукиной. М.: Дело.
- Зенкин С. Н.* (2011). Ложное сознание: теория, история, эстетика // *Зенкин С. Н.* (ред.). Интеллектуальный язык эпохи: история идей, история слов. М.: Новое литературное обозрение. С. 7–23.
- Золотов А. А.* (1999). Культура и власть в философии Х. Арендт // *Губман Б. Л.* (ред.). Культура и власть. Тверь: ТвГУ. С. 61–66.
- Илон А.* (2001). Возвращение Ханны Арендт // *Интеллектуальный форум.* № 4. С. 35–57.
- Кант И.* (1964). Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского // *Кант И.* Сочинения. Т. 3. М.: Мысль. С. 69–756.
- Кант И.* (1965). Основы метафизики нравственности / Пер. с нем. Л. Д. Б. под ред. В. М. Хвостова // *Кант И.* Сочинения. Т. 4. Часть 1. М.: Мысль. С. 219–310.
- Кант И.* (1966). Первое введение в критику способности суждения // *Кант И.* Сочинения. Т. 5 / Пер. с нем. Ю. Н. Попова. М.: Мысль. С. 99–160.
- Капустин Б. Г.* (2004). Моральный выбор в политике. М.: КДУ.

- Капустин Б. Г. (2010). Критика политической философии: избранные эссе. М.: Территория будущего.
- Кузин И. В. (2018). Амбивалентно-учреждающая сила веры (к феномену «слепого пятна» мышления) // Вопросы философии (в печати).
- Левинас Э. (1998). Время и Другой // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Пер. с франц. А.В. Парибка. СПб.: ВРФШ. С. 19–103.
- Лоолер Д. (1997). Этика, политика и суждения вкуса: Арндт против Канта // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. № 2. С. 16–33.
- Магун А. В. (1998). Понятие суждения в философии Ханны Арндт // Вопросы философии. № 11. С. 102–115.
- Мадиевский С. (2008). Ханна и её редактор // Зарубежные записки. № 14. С. 185–189.
- Мальшиев М. А. (2010). Концепция тоталитаризма в творчестве Ханны Арндт // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. № 10. С. 297–328.
- Мерло-Понти М. (2006). Видимое и невидимое / Пер. с франц. О. Н. Шпараги. Мн.: Логвинов.
- Мотрошилова Н. В. (2013). Мартин Хайдеггер и Ханна Арндт: бытие — время — любовь. М.: Академический проект.
- Подорога В. А. (2006). Мимесис: материалы по аналитической антропологии литературы в двух томах. Т. 1: Н. Гоголь, Ф. Достоевский. М.: Культурная революция, Логос, Logos-altera.
- Подорога В. А. (2011). Мимесис: материалы по аналитической антропологии литературы в двух томах. Т. 2, Ч. 1: Идея произведения. Experimentum crucis в литературе XX века. А. Белый, А. Платонов, группа ОБЭРИУ. М.: Культурная революция.
- Подорога В. А. (2004). Проект и опыт (Г. Щедровицкий и М. Мамардашвили: сравнительный анализ стилей мышления) // Кузнецова Н. И. (ред.). Познающее мышление и социальное действие: наследие Г. П. Щедровицкого в контексте отечественной и мировой философской мысли. М.: Ф.А.С.-медиа. С. 429–523.
- Прокофьев А. В. (2004). Подвижная ткань межчеловеческих связей: дисциплинарный и перфекционистский элементы морали через призму политической философии Х. Арндт // Этическая мысль. Вып. 5. М.: ИФРАН. С. 53–73.
- Рогожа М. М. (2015). Этические импликации смыслов тоталитаризма в исследованиях Ханны Арндт // Этическая мысль. Т. 15. № 1. С. 221–244.
- Рыклин М. (2009). Коммунизм как религия: интеллектуалы и Октябрьская революция. М.: Новое литературное обозрение.
- Саликов А. Н. (2008а). Рецепция кантовского понятия Sensus Communis в теории способности суждения Ханны Арндт // Кантовский сборник. № 1. Калининград: РГУ им. И. Канта. С. 31–39.
- Саликов А. Н. (2008б). Способность суждения как политическая проблема в философии Ханны Арндт // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Гуманитарные науки. Вып. 6. С. 34–40.

- Сидорова М.* (2016). Прощение как опыт возможного: подходы Х. Арндт и П. Рикёра // Социологическое обозрение. Т. 15. № 2. С. 192–207.
- Трубина Е. Г.* (1998). Идентичность в мире множественности: прозрение Ханны Арндт // Вопросы философии. № 11. С. 116–130.
- Хайдеггер М.* (1993). Учение Платона об истине // *Хайдеггер М.* Время и бытие / Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Республика. С. 345–361.
- Хойер В.* (2015). Чудо действия — но кто именно действует? Размышление о значении личности / Пер. с нем. С. Колбанёвой // *Саликов А. Н., Дементьев И. О.* (ред.). Современное значение идей Ханны Арндт: материалы международной конференции. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта. С. 66–85.
- Файн Р.* (1999). Фетишизм политики: критический анализ работ Ханны Арндт / Пер. с англ. М. Добряковой // Рубеж. Сыктывкар. № 13–14. С. 36–64.
- Филиппов А. Ф.* (2013). Мышление и смерть: «Жизнь ума» в философской антропологии Ханны Арндт // Вопросы философии. № 11. С. 155–167.
- Шестаг Т.* (2004). Непреодоленный язык: теория поэзии Ханны Арндт // Новое литературное обозрение. № 67. С. 106–126.
- Эткинд А.* (2000). Из измов в демократию: Айн Ранд и Ханна Арндт // Знамя. № 12. С. 161–181.
- Ямпольская А.* (2014). Речевой акт как событие: Деррида между Остином и Арндт // Социологическое обозрение. Т. 13. № 2. С. 9–24.
- Ямпольский М.* (2010). Сообщество одиночек: Арндт, Беньямин, Шолем, Кафка // *Ямпольский М.* «Сквозь тусклое стекло»: 20 глав о неопределенности. М.: Новое литературное обозрение. С. 167–204.
- Allen W.* (2000). Hannah Arendt's Foundation for a Metaphysics of Evil // Southern Journal of Philosophy. Vol. 38. № 2. P. 183–206.
- Aschheim S. E.* (ed.). (2001). Hannah Arendt in Jerusalem. Berkeley: University of California Press.
- Baehr P.* (2010). Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences. Stanford: Stanford University Press.
- Beiner R., Nedelsky J.* (eds.). (2001). Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Benhabib S.* (2003). The Reluctant Modernism of Hannah Arendt. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Bernstein R. J.* (1986). Judging — the Actor and the Spectator // Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. P. 221–237.
- Bernstein R. J.* (2002). Radical Evil: A Philosophical Interrogation. Cambridge: Polity Press.
- Canovan M.* (1997). Hannah Arendt as a Conservative Thinker // *May L., Kohn L.* (eds.). Hannah Arendt: Twenty Years Later. Cambridge: MIT Press, pp. 11–32.
- Chattopadhyaya D. P.* (2007). Environment, Evolution and Values: Studies in Man, Society, and Science. New Delhi: Concept.

- Curthoys N.* (2013). *The Legacy of Liberal Judaism. Ernst Cassirer and Hannah Arendt's Hidden Conversation.* New York: Berghahn Books.
- Dennett D. C.* (1992). *Consciousness Explained.* New York: Back Bay Books.
- Deutscher M.* (2012). In *Sensible Judgment // Symposium.* Vol. 16. № 1. P. 203–225.
- Horowitz I. L.* (2012). *Hannah Arendt: Radical Conservative.* New Jersey: Transaction.
- Fine R.* (2008). Judgment and the Reification of the Faculties: A Reconstructive Reading of Arendt's *Life of the Mind // Philosophy and Social Criticism.* Vol. 34. № 1–2. P. 157–176.
- Kateb G.* (1984). *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil.* Totowa: Rowman & Allanheld.
- Keladu Y.* (2015). Ethics of Worldliness: The Ethical Character of Arendt's Political Thought // *Kritike.* Vol. 9. № 1. P. 68–85.
- Kristeva J.* (2001). *Hannah Arendt: Life is a Narrative.* Toronto: University of Toronto Press.
- Lasch C.* (1983). Introduction // *Salmagundi.* № 60. P. iv–xvi.
- Lloyd M.* (1995). In *Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism // Review of Politics.* Vol. 57. № 1. P. 31–58.
- MacLachlan A.* (2006). An Ethic of Plurality: Reconciling Politics and Morality in Hannah Arendt // *MacLachlan A., Torsen I.* (eds.). *History and Judgement.* Vienna: Institut für die Wissenschaften vom Menschen.
- Mukerjee M.* (2010). *Churchill's Secret War: The British Empire and the Ravaging of India during World War II.* New York: Basic Books.
- Ricœur P.* (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II.* Paris: Seuil.
- Schaap A., Celermajer D., Karalis V.* (eds.). (2010). *Power, Judgment and Political Evil: In Conversation with Hannah Arendt.* Farnham: Ashgate.
- Vogel L.* (2008). The Responsibility of Thinking in Dark Times: Hannah Arendt Versus Hans Jonas // *Graduate Faculty Philosophy Journal.* Vol. 29. № 1. P. 253–293.
- Wiese C.* (2007). *The Life and Thought of Hans Jonas: Jewish Dimensions.* Waltham: Brandeis University Press.
- Wiley T. A.* (2014). *Angelic Troublemakers: Religion and Anarchism in America.* London: Bloomsbury Academic.
- Williams G.* (2007). Ethics and Human Relationality: Between Arendt's Accounts of Morality // *HannahArendt.net.* Vol. 3. № 1.
- Young-Bruehl E.* (2006). *Why Arendt Matters.* New Haven: Yale University Press.

The “Blind Spot” of the Political Thinking of Hannah Arendt

Ivan Kuzin

PhD, Assistant Professor, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University

Address: Mendeleevskaya Liniya, 5, Saint Petersburg, Russian Federation 199034

E-mail: iaffet@mail.ru

The research is devoted to the constructive analysis of the phenomenon of a «blind spot» in the context of a political reflection of social-historical events and which is part of the thinking. It has a dual nature which influences the formation of our judgments. In the article, it is shown that the action of a “blind spot” belongs to belief. On the one hand, it provides a possibility of the removal of historical judgment, while on the other hand, the nature of the arising doubts about the objectivity of historical knowledge is cleared up. Some of the writings of Hannah Arendt are used as examples in the analytical interpretation of the theory of the ability of judgment. The “blind spot” will paralyze critical thinking since it is a result of the absolutization of theoretical reason, and is also reflected in the political and moral estimates of history. In this research, the investigation of several political appraisals of which Arendt gave a number of tragedies of the 20th century uncovers the specifics of the results of the “blind spot” in her thinking. The recognition and the understanding of this phenomena promotes an increasingly-sensitive relationship of the particulars of those lives in related history. This recognition softens the ideological commitment for the sake of a more equal relationship between cultures, and averts an involuntary, unintentional cultural arrogance. As a result, it is shown that the intension of the ability of judgment is reflected in the “socialization” of theoretical reason, that the phenomenon of a “blind spot” of thinking exerts an impact on an assessment of historical and political realities and allows for the realization of the value of the restriction of reason, and that the fair, humanistic conclusions of Arendt in a latent form by themselves bear a paradoxical danger of an opposition of various cultural identities.

Keywords: “blind spot”, Hannah Arendt, Immanuel Kant, political, ability of judgment, general identity, masses

References

- Allen W. (2000) Hannah Arendt’s Foundation for a Metaphysics of Evil. *Southern Journal of Philosophy*, vol. 38, no 2, pp. 183–206.
- Arendt H. (1996) *Istoki totalitarizma* [The Origins of Totalitarianism], Moscow: CentrKom.
- Arendt H. (2000) *Vita activa, ili O dejatel’noj zhizni* [The Human Condition], Saint Petersburg: Aleteija.
- Arendt H. (2003) *Ljudi v temnye vremena* [Men in Dark Times], Moscow: Moskovskaja shkola politicheskikh issledovanij.
- Arendt H. (2008) *Banal’nost’ zla: Jekhman v Ierusalime* [Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil], Moscow: Evropa.
- Arendt H. (2011) *O revoljucii* [On Revolution], Moscow: Evropa.
- Arendt H. (2012) *Leksii po politicheskoi filosofii Kanta* [Lectures on Kant’s Political Philosophy], Saint Petersburg: Nauka.
- Arendt H. (2014) *Mezhdru proshlym i budushhim: vosem’ uprazhnenij v politicheskoi mysli* [Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Arendt H. (2014) *O nasilii* [On Violence], Moscow: Novoe izdatelstvo.
- Arendt H. (2015) *Zhizn’ uma* [The Life of the Mind], Saint Petersburg: Nauka.
- Arendt H. (2015) *Lichnaja otvetstvennost’ pri diktature* [Personal Responsibility Under Dictatorship]. *Otvetstvennost’ i suzhdenie* [Responsibility and Judgement], Moscow: Gaidar Institute Press, pp. 47–82.
- Arendt H. (2015) “Namestnik”: vina — v bezmolvii? [The Deputy: Guilt by Silence?]. *Otvetstvennost’ i suzhdenie* [Responsibility and Judgement], Moscow: Gaidar Institute Press, pp. 282–295.

- Arendt H. (2015) Nekotorye voprosy moral'noj filosofii [Some Questions of Moral Philosophy]. *Otvetstvennost' i suzhdenie* [Responsibility and Judgement], Moscow: Gaidar Institute Press, pp. 83–204.
- Aschheim S. E. (ed.) (2001) *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley: University of California Press.
- Badiou A. (2005) Kratkii traktat po metapolitike [The Short Treatise on Metapolitics]. *Meta/Politika: Mozhno li myslit' politiku? Kratkii traktat po metapolitike* [Metapolitics: The Short Treatise on Metapolitics], Moscow: Logos, pp. 93–239.
- Baehr P. (2010) *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, Stanford: Stanford University Press.
- Beiner R. (2012) Hanna Arendt o suzhdenii [Hannah Arendt about Judgment]. Arendt H., *Lekcii po politicheskoi filosofii Kanta* [Lectures on Kant's Political Philosophy], Saint Petersburg: Nauka, pp. 147–255.
- Beiner R., Nedelsky J. (eds.) (2001) *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Benhabib S. (2003) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Bernstein R. J. (1986) Judging — the Actor and the Spectator. *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 221–237.
- Bernstein R. J. (2002) *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, Cambridge: Polity Press.
- Canovan M. (1997) Hannah Arendt as a Conservative Thinker. *Hannah Arendt: Twenty Years Later* (eds. by J. Kohn, L. May), Cambridge: MIT Press, pp. 11–32.
- Chattopadhyaya D. P. (2007) *Environment, Evolution and Values: Studies in Man, Society, and Science*, New Delhi: Concept.
- Curthoys N. (2013) *The Legacy of Liberal Judaism. Ernst Cassirer and Hannah Arendt's Hidden Conversation*, New York: Berghahn Books.
- Deutscher M. (2012) In Sensible Judgment. *Symposium*, vol. 16, no 1, pp. 203–225.
- Dennett D. C. (1992) *Consciousness Explained*, New York: Back Bay Books.
- Dlugach T. B. (1986) *Problema edinstva teorii i praktiki v nemetskoj klassicheskoj filosofii (I. Kant, I. G. Fichte)* [Problem of Unity of the Theory and Practice in the German Classical Philosophy (I. Kant, J. G. Fichte)], Moscow: Nauka.
- Etkind A. (2000) Iz izmov v demokratiju: Ayn Rand i Hannah Arendt [From “isms” into Democracy: Ayn Rand and Hannah Arendt]. *Znamia*, no 12, pp. 161–181.
- Erokhov I. (2009) Chelovecheskoe i politicheskoe: filosofia Hannah Arendt [Human and Political: Hanna Arendt's Philosophy]. *Politicheskoe kak problema: ocherki politicheskoi filosofii XX veka* [Political as a Problem: Sketches of Political Philosophy of the 20th Century] (ed. T. Alekseeva), Moscow: Idea-Press, pp. 72–92.
- Gadamer H.-G. (1988) *Istina i metod: osnovy filosofskoi germenевtiki* [Truth and Method: Foundations of Philosophical Hermeneutics], Moscow: Progress.
- Gvardini R. (1993) Konets Novogo vremeni [The End of the Modern World]. *Fenomen cheloveka* [Phenomenon of the Person] (ed. P. Gurevitch), Moscow: Vysshaja shkola, pp. 240–296.
- Guseinov A. (1992) Jetika nenasilija [Ethics of Nonviolence]. *Problems of Philosophy*, no 3, pp. 72–81.
- Filippov A. (2013) Myshlenie i smert': "Zhizn' uma" v filosofskoj antropologii Hanny Arendt [Thinking and Death: *The Life of the Mind* in Philosophical Anthropology of Hanna Arendt]. *Problems of Philosophy*, no 11, pp. 155–167.
- Fine R. (1999) Fetishizm politiki: kriticheskii analiz rabot Hannah Arendt [Fetishism of Policy: Critical Analysis of Works of Hanna Arendt]. *Rubezh*, no 13–14, pp. 36–64.
- Fine R. (2008) Judgment and the Reification of the Faculties: A Reconstructive Reading of Arendt's Life of the Mind. *Philosophy and Social Criticism*, no 34, pp. 157–176.
- Heidegger M. (1993) Uchenie Platona ob istine [Plato's Doctrine of Truth]. *Vremia i bytie* [Time and Being], Moscow: Respublika, pp. 345–361.
- Heuer W. (2015) Chudo dejstvija — no kto imenno dejstvuet? Razmyshlenie o znachenii lichnosti [Action Miracle — But Who Exactly Acts? Reflection about Value of the Personality]. *Sovremennoe znachenie idej Hannah Arendt: materialy mezhdunarodnoj konferencii* [Modern Value of the Ideas of Hanna Arendt: Proceedings of the International Conference] (eds. A. Salikov, I. Dementiev), Kaliningrad: IKBFU, pp. 66–85.

- Horowitz I. L. (2012) *Hannah Arendt: Radical Conservative*, New Jersey: Transaction.
- Ilon A. (2001) Vozvrashchenie Hannah Arendt [The Case of Hannah Arendt]. *Intellectual Forum*, no 4, pp. 35–57.
- Kant I. (1964) Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. *Sochineniia. T. 3* [Works, Vol. 3], Moscow: Mysl, pp. 69–756.
- Kant I. (1965) Osnovy metafiziki nravstvennosti [Groundwork of the Metaphysics of Morals]. *Sochineniia. T. 4. Part 1* [Works, Vol. 4, Part 1], Moscow: Mysl, pp. 219–310.
- Kant I. (1966) Pervoe vvedenie v kritiku sposobnosti suzheniia [First Introduction to the Critique of Judgement]. *Sochineniia. T. 5* [Works, Vol. 5], Moscow: Mysl, pp. 99–160.
- Kapustin B. (2004) *Moral'nyj vybor v politike* [The Moral Choice in Politics], Moscow: KDU.
- Kapustin B. (2010) *Kritika politicheskoi filosofii: izbrannye jesse* [Criticism of Political Philosophy: Selected Essays], Moscow: Territorija budushhego.
- Kuzin I. (2018) Ambivalentno-uchrezhdajushhaja sila very (k fenomenu “slepogo pjatna” myshlenija) [The Ambivalent-Establishing Power of Belief (a Phenomenon of “a Blind Spot” of Thinking)]. *Problems of Philosophy* (in print).
- Kateb G. (1984) *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Totowa: Rowman & Allanheld.
- Keladu Y. (2015) Ethics of Worldliness: The Ethical Character of Arendt's Political Thought. *Kritike*, vol. 9, no 1, pp. 68–85.
- Kristeva J. (2001) *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, Toronto: University of Toronto Press.
- Lasch C. (1983) Introduction. *Salmagundi*, no. 60, pp. iv–xvi.
- Levinas E. (1998) Vremia i Drugoi [Time and the Other]. *Vremia i drugoi. Gumanizm drugogo cheloveka* [Time and the Other. Humanism of the Other], Saint Petersburg: VRFSh, pp. 19–103.
- Lloyd M. (1995) In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism. *Review of Politics*, vol. 57, no 1, pp. 31–58.
- MacLachlan A. (2006) An Ethic of Plurality: Reconciling Politics and Morality in Hannah Arendt. *History and Judgement* (eds. A. MacLachlan, I. Torsen), Vienna: Institut für die Wissenschaften vom Menschen.
- Magun A. (1998) Poniatie suzheniia v filosofii Hannah Arendt [Concept of Judgement of Hannah Arendt's Philosophy]. *Problems of Philosophy*, no 11, pp. 102–115.
- Malyshev M. (2010) Kontseptsiiia totalitarizma v tvorcestve Hannah Arendt [Concept of Totalitarianism in the Works of Hannah Arendt]. *Scientific Yearbook of the Institute of Philosophy and Law of the Ural Office of the Russian Academy of Sciences*, no 10, pp. 297–328.
- Merleau-Ponty M. (2006) *Vidimoe i nevidimoe* [The Visible and the Invisible], Minsk: Logvinov.
- Motroshilova N. (2013) *Martin Heidegger i Hannah Arendt: bytie — vremia — liubov'* [Hannah Arendt and Martin Heidegger: Being — Time — Love], Moscow: Akademeskiy proekt.
- Mukerjee M. (2010) *Churchill's Secret War: The British Empire and the Ravaging of India during World War II*, New York: Basic Books.
- Podoroga V. (2006) *Mimesis: materialy po analiticheskoi antropologii literatury. T. 1* [Mimesis: Materials on Analytical Anthropology of Literature, Vol. 1], Moscow: Kulturnaya revoljuciya.
- Podoroga V. (2011) *Mimesis: materialy po analiticheskoi antropologii literatury. T. 2. Part 1* [Mimesis: Materials on Analytical Anthropology of Literature, Vol. 2, Part 1], Moscow: Kulturnaya revoljuciya.
- Podoroga V. (2004) Proekt i opyt (G. Shhedrovickij i M. Mamardashvili: sravnitel'nyj analiz stilej myshlenija) [Project and Experience (G. Schedrovitsky and M. Mamardashvili: the Comparative Analysis of Styles of Thinking)]. *Poznajushhee myshlenie i social'noe dejstvie: nasledie G. P. Shhedrovickogo v kontekste otechestvennoj i mirovoj filosofskoj mysli* [The Cognizing Thinking and Social Action: G. Schedrovitsky's Heritage in the Context of Russian and World Philosophical Thought] (ed. N. Kuznecova), Moscow: F.A.S.-media, pp. 429–523.
- Prokofiev A. (2004) Podvizhnaja tkan' mezhdelovecheskih svjazej: disciplinarnyj i perfekcionistskij jelementy morali cherez prizmu politicheskoi filosofii H. Arendt [Mobile Fabric of Interhuman Communications: Disciplinary and Perfectionistic Elements of Morals through the Prism of H. Arendt's Political Philosophy]. *Ethical Thought*, vol. 5, pp. 53–73.
- Ricœur P. (1986) *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil.

- Rogozha M. (2015) Eticheskie implikatsii smyslov totalitarizma v issledovaniakh Hannah Arendt [Ethical Implications of Hannah Arendt's Studies of Totalitarianism]. *Ethical Thought*, vol. 15, no 1, pp. 221–244.
- Ryklin M. (2009) *Kommunizm kak religija: intellektualy i Oktjabr'skaja revoljucija* [Communism as Religion: Intellectuals and October Revolution], Moscow: New Literary Observer.
- Salikov A. (2008) Retseptsiia kantovskogo poniatiiia Sensus Communis v teorii sposobnosti suzhdeniia Hannah Arendt [Reception of the Kant's Concept Sensus Communis in Hannah Arendt's Theory of Judgment]. *Kantovskiy Sbornik*, no 1, pp. 31–39.
- Salikov A. (2008) Sposobnost' suzhdeniia kak politicheskaia problema v filosofii Hannah Arendt [Judgement as a Political Problem in Hanna Arendt's Philosophy]. *IKBFU's Vestnik. Series: The Humanities and Social Science*, no 6, pp. 34–40.
- Schaap A., Celermajer D., Karalis V. (eds.) (2010) *Power, Judgment and Political Evil: In Conversation with Hannah Arendt*, Farnham: Aschgate.
- Schestag T. (2004). Nepreodolennyj jazyk: teorija poezii Hannah Arendt [Not Overcome Language: Theory of Poetry of Hannah Arendt]. *New Literary Observer*, no 67, pp. 106–126.
- Sidorova M. (2016) Proshhenie kak opyt vozmozhnogo: podhody H. Arendt i P. Ricoeur [Forgiveness as a Possibility: The Approaches of H. Arendt and P. Ricoeur]. *Russian Sociological Review*, vol. 15, no 2, pp. 192–207.
- Trubina E. (1998) Identichnost' v mire mnozhestvennosti: prozrenie Hannah Arendt [Identity in the World of Plurality: Hannah Arendt's Enlightenment]. *Problems of Philosophy*, no 11, pp. 116–130.
- Wiese C. (2007) *The Life and Thought of Hans Jonas: Jewish Dimensions*, Waltham: Brandeis University Press.
- Wiley T. A. (2014) *Angelic Troublemakers: Religion and Anarchism in America*, London: Bloomsbury Academic.
- Williams G. (2007) Ethics and Human Relationality: Between Arendt's Accounts of Morality. *HannahArendt.net*, vol. 3, no 1.
- Vogel L. (2008) The Responsibility of Thinking in Dark Times: Hannah Arendt Versus Hans Jonas. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 29, no 1, pp. 253–293.
- Yampolskaya A. (2014) Rechevoi akt kak sobutie: Derrida mezhdu Ostinom i Arendt [Speech Act as an Event: Derrida Between Austin and Arendt]. *Russian Sociological Review*, vol. 13, no 2, pp. 9–24.
- Yampolsky M. (2010) Soobshhestvo odinochek: Arendt, Ben'jamin, Scholem, Kafka [Community of Loners: Arendt, Benjamin, Scholem, Kafka]. "Skvoz' tuskloe steklo": 20 glav o neopredelennosti ["Through Dim Glass": 20 Chapters about Uncertainty], Moscow: New Literary Observer, pp. 167–204.
- Young-Bruehl E. (2006) *Why Arendt Matters*, New Haven: Yale University Press.
- Zenkin S. (2011) Lozhnoe soznanie: teorija, istorija, jestetika [False Consciousness: Theory, History, Esthetics]. *Intellektual'nyj jazyk jepohi: istorija idej, istorija slov* [Intellectual Language of an Era: History of the Ideas, History of Words] (ed. S. Zenkin), Moscow: New Literary Observer, pp. 7–23.
- Žižek S. (2014) *Shchekotlivyi subjekt: otsutstviushchii tseptr politicheskoi ontologii* [The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology], Moscow: Delo.
- Zolotov A. (1999) Kul'tura i vlast' v filosofii H. Arendt [Culture and Power in H. Arendt's Philosophy]. *Kul'tura i vlast'* [Culture and Power] (ed. B. Gubman), Tver: TvSU, pp. 61–66.