

МАРИЯ МАРЕЙ*

СУЖДЕНИЕ КАК ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА**

РАЗМЫШЛЕНИЯ В ОТСУТСТВИЕ ТВЕРДОЙ ОПОРЫ. ЧАСТЬ 1

Получено: 05.08.2023. Рецензировано: 18.08.2023. Принято: 31.08.2023.

Аннотация: Данная статья посвящена краткому исследованию понятия суждения в философии Ханны Арендт. Когда современные философы в своих политико-философских размышлениях обращаются к понятию суждения как человеческой способности, обязанности или политической добродетели, то первой чаще всего вспоминают Ханну Арендт. Именно она в своих «Лекциях по политической философии Канта», в книге «Эйхман в Иерусалиме» и во множестве статей рассуждала о том, что же это такое — суждение. Есть ли у нас внятно сформулированное понятие о суждении? Является ли оно человеческой способностью — такой же, как способность к чтению или письму? Представляет ли оно собой часть разума или рассудка? Необходимо ли оно или это опциональная способность, без которой человек может прожить замечательную жизнь, ни в чем не испытывая недостатка? Предполагает ли оно умение замышлять, теоретизировать или этот навык лучше нарабатывается в практической жизни, политической жизни, а не в созерцательной? У Арендт можно найти ответы и на эти вопросы, и на тот, который, наверное, больше всего волнует тех, кто обращается к ее текстам о понятии суждения, — на вопросы о том, почему и когда эта человеческая способность обретает политическое измерение и какие у этого есть антропологические последствия. В статье мы рассмотрим определение понятия суждения, зададимся вопросом о том, как оно связано с понятием свободы, с мышлением, и обратимся к исследованию сферы политического, где человек, как свободное, действующее и мыслящее существо, реализуется в полной мере.

Ключевые слова: Ханна Арендт, суждение, свобода, политика, политическое, мышление, человек.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-3-174-190.

Прежде чем обратиться непосредственно к понятию суждения и его политическому измерению, необходимо сказать несколько слов о другой важной для Арендт теме, непосредственно связанной с самой возможностью вынесения суждения, — о человеческой свободе. В своем знаменитом эссе о свободе она пишет следующее:

*Марей Мария Дмитриевна, к. филос. н., ответственный секретарь; Журнал «Философия. Журнал Высшей школы экономики» (Москва); доцент, Школа философии и культурологии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), mdyurlova@hse.ru, ORCID: 0000-0001-9251-4399.

**© Марей, М. Д. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Свобода, кроме того, это не только одна среди многих проблем и феноменов политического царства в строгом смысле слова, таких как справедливость, или власть, или равенство; свобода, которая очень редко — только во времена кризисов или революций — становится прямой целью политического действия, есть реальная причина того, что люди вообще совместно живут в политической организации. Без нее политическая жизнь как таковая была бы бессмысленной. Raison d'être политики есть свобода, область ее испытания есть действие. [...] Но статус бытия свободным не следует автоматически за актом освобождения. Для бытия свободным необходимо помимо простого освобождения *быть включенным в сообщество других людей, пребывающих в таком же состоянии*, и кроме того, она нуждается *в общем публичном пространстве*, где человек будет встречаться с другими свободными людьми, иными словами, необходим политически организованный мир, в котором каждый из свободных людей может словом и делом занять свое место. [...] Вне политически гарантированной публичной сферы свобода не имеет в этом мире какого-либо места, где она могла бы возникнуть (курсив мой. — М. М.; Арндт, Носов, 2014: 33).

Итак, политика предполагает свободу, свобода — это условие политики, а не цель (за редкими исключениями), свобода предполагает существование публичного пространства действия и говорения, одновременно являясь причиной объединения людей в сообщества¹. Невозможно быть свободным в одиночестве, вне общения с себе подобными. А. Ф. Филиппов в предисловии к «Жизни ума» пишет:

Для Арндт — повторим еще раз — неприемлемо антропологическое решение, в центре которого находится устройство одного человека, значит, и человека-как-организма. Она видит цель и проблему в том, чтобы с самого начала исходить из совместности, жизни вместе с другими людьми (Филиппов, 2013: 507–508).

Для исследования темы свободы у Арндт это означает, что в определенном смысле бесполезно рассуждать о том, свободен ли человек сам по себе — в биологическом, природном или каком-либо другом естественном смысле, как индивид, взятый сам по себе, поскольку то, на что было направлено ее внимание — это человек, существующий в сложном сплетении социальных связей и отношений с другими людьми. Размышляя о том, что такое человеческая свобода, Арндт, как и многие философы, анализировала античный опыт и указывала, что свобода

¹Здесь Арндт, разумеется, отсылает к Аристотелю с его пониманием свободного гражданина как того, кто стремится к общению с себе подобными.

гражданина в Древней Греции переживалась и осмыслялась как возможность спонтанного действия, принятия решения, не ограниченного чужой волей или приказом. Подобно многим до нее, Арендт почерпнула именно у древних греков представление о политике как о сфере жизни, где граждане могут участвовать лично в обсуждении общественных дел, выражать свои мнения и обмениваться ими в компании других граждан.

Разумеется, она понимала, что, даже если иметь в виду только самих граждан античных полисов, не говоря уже о тех, кто был исключен из политической жизни, такое представление о свободе было несовершенным, неполным. Из аристотелевского деления образов жизни свободного человека на три типа: жизнь, проводимую в наслаждении телесной красотой и расточении ее; жизнь, посвященную прекрасным деяниям в полисе; жизнь философа, который через исследование и созерцание непреходящего пребывает в сфере нетленной красоты (Арендт, Бибахин, 2000: 21), — исключались все виды деятельности, которые «прислуживали» самой жизни и были направлены на ее поддержание, не позволяя человеку быть господином своего времени и местопребывания. Таким образом, многие живущие в государстве не обладали свободой.

Однако именно из древнегреческих источников Арендт выносит идею о том, что «свобода от», от политики например, это не подлинная свобода, потому что свобода — это «спутница действия и поступка», а это снова возвращает нас в мир, где люди взаимодействуют друг с другом. «Свобода спонтанности есть часть человеческого удела (human condition)» (Арендт, Аронсон и др., 2013: 332), — писала она, имея в виду не автоматическое, а осмысленное, осознанное действие.

Вообще, различие между осознаваемым и неосознаваемым действием важно для политической философии, поскольку оно подчеркивает, что человек не всегда и не на все в повседневной жизни реагирует осознанно, а иногда действует механически, или выученно, или рефлекторно. В феноменологии политики есть понятие агирования (реактивного поведения) — поведения, когда человек не осознает ни подлинных мотивов, ни настоящих целей своих действий, а следовательно, не действует свободно, поскольку свободное действие предполагает как минимум рациональное осмысление своего поведения, наличие горизонта планирования и осознанного желания совершить действие. Майя Соболева в статье «Феноменология политического действия» пишет:

Политические импликации различия между человеком действующим и человеком аглирующим можно сформулировать в терминах «свобода действия» и «принуждение агировать» (*Freiheit zu Handeln — Zwang zu Agieren*), как это сделала Алис Пехригль в своей работе «Агировать и действовать». [...] По мнению Пехригль, поступки, которые невозможно легализовать в открытом общественном дискурсе, нельзя, строго говоря, называть политическими действиями, ибо они как таковые не присутствуют в общественном сознании. Политическое действие подразумевает, таким образом, в качестве своего конститутивного элемента как минимум артикуляцию, а в идеальном случае и рациональное обоснование. Оно, другими словами, должно быть чувственно воспринимаемым со стороны социума. Так понимаемое политическое действие является основой демократии или, как считает Пехригль, демократия — это форма управления обществом, основанная на рефлексивном (обдуманном) действии (*die Regierungsform des deliberativen Handelns*) (Соболева, 2022: 406).

В работе «Реагировать и действовать: исследование по философско-психоаналитической теории действия» («*Agieren und Handeln Studien zu einer philosophisch-psychoanalytischen Handlungstheorie*») Пехригль много внимания уделяет различению *Agieren* и *Handeln*, а также исследованию современной делиберативной демократии, в которой возможны оба типа поведения. Она пишет, что демократия — это такая форма правления, самое сердце которой — действия множества людей, при этом речь идет именно о свободном действии, а не об агировании (Pechriggl, 2018: 248). Это единственная форма правления, которая способна реально, а не только гипотетически обеспечивать политическое равенство и свободу. Однако существует и теоретическая, и практическая проблема в том, как либеральные и представительные демократии относятся к возможности максимально полного участия граждан в политической жизни и осуществлении власти (*ibid.*: 268). На эту проблему указывал еще Карл Шмитт (Шмитт, Филиппов, 2009), а о том, как ее можно разрешить, писала, например, Шанталь Муфф (Муфф, Смирнов, 2004a,b), отмечавшая, что рационально мыслящие и свободно действующие индивиды способны достигать так называемого *рационального консенсуса* — не полного согласия (часто невозможного, например, по этическим причинам), но договоренности по ключевым, важным в настоящий момент вопросам.

Помимо сложностей в реализации, один из парадоксов демократии, по мнению Пехригль, заключается в том, что «действовать демократически» — значит импровизировать, изобретать решения, критически

подходить к демократическим нормам и установлениям, возможно, реформировать их, а не просто соблюдать законы и следовать конституции. Зафиксировав, таким образом, что политическая философия считает важным для различения свободного и автоматического действия возможность понимать мотивы этого самого действия, артикулировать их и рефлексировать над ними, вернемся к Арендт, и обратимся непосредственно к тому, как она понимала мышление, и перейдем к способности выносить суждения как к одной из мыслительных способностей.

Говоря о человеческом мышлении и его политических последствиях, неизбежных по мнению Арендт, необходимо обратиться к понятию «суждение», которое она подробно анализирует в «Лекциях по политической философии Канта»². Важно отметить, что, когда Арендт пишет о Канте, она пишет о том, что важно ей самой. Не то чтобы она просто искала у него подтверждения своим мыслям — она считает, что эти идеи там есть, и демонстрирует их. Понятие суждения Арендт вводит для дополнительного обоснования своей концепции политического действия как согласованного действия множества акторов в публичном пространстве. Она пыталась объяснить, как способность суждения функционирует в реальной политической жизни, а также как и почему она «не работает». Люди могут действовать политически, потому что они способны войти в возможное положение других. С точки зрения Арендт, политическая мысль имеет репрезентативный характер и процесс репрезентации состоит в том, чтобы быть и мыслить в своей собственной идентичности с позиции, которую на самом деле не занимаешь.

И чем больше позиций других людей присутствуют в моем уме, тем лучше я могу вообразить, что можно чувствовать и думать, будь я на их месте, тем сильнее моя способность репрезентативного мышления и тем более действенными окажутся в итоге мои выводы, мое мнение (Арендт, Глухов, 2012: 176).

Это и составляет основу человеческой способности суждения. Свободная работа воображения необходима, чтобы «представить себе, как выглядят вещи с позиции, чуждой нам в реальности» (там же: 165), а суждение и мнение называются главными способностями политического разума.

²Более подробно о том, зачем еще Арендт нужно понятие суждения, сколько в ее теории Канта, а сколько — ее собственных идей, см., напр., Garsten, 2010b; Саликов, 2008.

Кроме того, суждение может быть определено как «рефлексия о прошлом, уже данном», это суждение о частном без подведения его под общие правила, это способность сказать: это правильно, а это неправильно, это красиво, а это некрасиво. Суждение — это способность отделять одно от другого (Арендт, Глухов, 2012: 179–180). Особенную значимость оно обретает в чрезвычайных политических ситуациях. О том, какие именно конкретные политические последствия имеют суждения (так же, как и отказ от них), Арендт демонстрирует нам, например, в уже упомянутом курсе лекций по политической философии Канта, в сборнике статей и выступлений, вышедшем под общим заглавием «Ответственность и суждение», и в книге «Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме». На последней хотелось бы остановиться подробнее, так как идеи, которые Арендт развивает в ней, непосредственно связаны с упомянутой в начале этой статьи ситуацией: когда одна часть граждан поддерживает действия власти, а другая считает их незаконными, противоправными, и между ними возникает вражда.

Эту книгу можно рассматривать как журналистский отчет, где автор — не теоретик, а тот, кто просто фиксирует происходящее (Garsten, 2010a: 306), однако далее мы увидим, что в этом есть некоторое лукавство. Отвечая своим будущим читателям и отчасти самой себе на вопрос о том, зачем она так подробно разбирает случай Адольфа Эйхмана (выступая в данном случае не как теоретик, а как тот, кто фиксирует происходящее, как журналист (*ibid.*)), Арендт писала, что вопрос о том, как много (или как мало) времени может потребоваться обычному человеку, чтобы принять преступные законы и «побороть свое врожденное отвращение к преступлению», а также о том, что именно происходит с человеком, когда он это делает, представляет огромный политический интерес (Арендт, Кастальский и Рудницкая, 2008: 151). Мы можем добавить, что не только политический, но и моральный и политико-философский. Мишель Фуко в курсе лекций, озаглавленном «Управление собой и другими», писал, что в определенных условиях философия может быть не просто речью, *logos*'ом — она может соприкоснуться с реальностью, и таким испытанием для философии будет отношение к политике (Фуко, Дьяков, 2011: 269–270). Философия испытывается политикой. Философ — это тот, кто ведет парресиастические речи. Он — тот, кто знает, почему все обстоит именно так, как мы оказались в таком положении и что нам с этим делать. Ханна Арендт в «Эйхмане в Иерусалиме» ведет именно такие речи, озвучивая неудобную правду и задавая нам неприятные вопросы о нас самих — вопросы,

которые многие ее читатели не хотели бы слышать (это подтверждается критикой, обрушившейся на вышедшую книгу и ее автора).

Анализируя то, что рассказывал о себе Эйхман, и то, что известно о его служебной деятельности во времена нацистского режима, Арендт делает несколько интересных заключений.

Во-первых, она отмечает, что у обвиняемого, несомненно, есть совесть (Арендт, Кастальский и Рудницкая, 2008: 153), которая функционировала «как положено совести», но те решения, которые он принимал, руководствуясь ею, отличаются от того, что нам кажется правильным.

Во-вторых, у него, как и у многих его коллег, был выход, предложенный идеологами и пропагандистами, — считать то, что они совершают, «преданностью долгу», «ужасными вещами, которые приходится совершать/наблюдать, исполняя свой долг», «тяжелой ношей», «милосердной смертью» (там же: 159–164) и т. д. Арендт писала, что такие «языковые уловки», вероятно, работали.

В-третьих, и это самое интересное, она пишет, что Эйхман называл себя кантианцем, мог почти безошибочно цитировать категорический императив, говорил, что читал «Критику практического разума» и пытался следовать кантовским принципам (там же: 203–204). Это звучало удивительно и возмутительно, и эти его слова не принимали во внимание, однако Арендт указывала, что у него действительно были основания так говорить. Однако «он не сказал, что в это „время узаконенных государством преступлений“», как он сам впоследствии его называл, он не просто отбросил кантианскую формулировку как неприемлемую более — он ее изменил, и она стала звучать следующим образом: «Поступай так, чтобы нормы твоих поступков были такими же, как у тех, кто пишет законы, или у самих законов твоей страны». Здесь следует вспомнить формулировку «категорического императива Третьего Рейха», сделанную Гансом Франком, — Эйхман вполне мог ее знать:

«Поступай так, чтобы фюрер, узнав о твоих поступках, мог тебя за них похвалить». [...] Из этой формулировки следует, что человек должен не просто подчиняться закону, что он должен пойти дальше и идентифицировать свою волю со стоящей за законом моральной нормой — источником самого закона. В философии Канта таким источником был практический разум, в расхожем употреблении Эйхмана им была воля фюрера (там же: 204–205).

Арендт находила, что такое поведение было очень типично для ее соотечественников. Законопослушный немец того времени должен был

не только подчиняться законам, не только следовать долгу и своим обязанностям. Он должен был вести себя так, как будто он создатель этих законов и всей своей жизнью и всеми поступками выражает согласие с ними, следовать законам и указам так, как будто он сам их принимал, а иногда действовать на опережение, предугадывая будущее волеизъявление. Поэтому после принятия гитлеровских законов, облечения воли фюрера в законную форму у совести Эйхмана не было причин беспокоить его. Впрочем, это относилось к большей части немецкого общества. Поэтому Адольф Эйхман не был ни воплощением зла, ни изощренным софистом, трактующим моральные нормы общества себе на пользу, он был обычным человеком, типичным немцем своего времени.

Подводя итог анализу эйхмановского «кантианства», Арендт писала, что в Третьем Рейхе зло было облечено в нормы права (над этим работали выдающиеся юристы), перестало быть искушением и, следовательно, перестало опознаваться как зло теми людьми, которые привычно его опасались, — добропорядочными, законопослушными и богобоязненными гражданами. Оно стало фоном, нормой жизни, и странным, необычным и подозрительным было сомневаться в том, что все так, как должно быть. А так как мало кто хотел быть таким странным человеком, большинство немцев приняли новые законы и следовали им — ведь так делали все или почти все, поддержка среды была плотной и подкреплялась эффективной пропагандой. Также на принятие зла как такового повлияла идея о приемлемости меньшего из двух зол: думая о том, что оно меньше, людям проще забыть о том, что это все-таки зло.

Заканчивая историю процесса над Эйхманом, Арендт делает еще одно интересное замечание, прямо подводящее нас к проблематике суждения. Она написала возможное обращение судей к подсудимому, где были такие слова:

Вы также сказали, что ваша роль в «окончательном решении еврейского вопроса» была случайной и что почти любой мог оказаться на вашем месте, так что теоретически почти все немцы виновны в равной степени. Вы подразумевали, что когда все или почти все виновны, не виновен никто. [...] Давайте дискуссии ради предположим, что неудачное стечение обстоятельств, и ничто иное, сделало вас добровольным орудием организации массовых убийств; мы по-прежнему оказываемся перед фактом того, что вы проводили — а следовательно активно поддерживали — политику массовых убийств. Но политика — это не детский сад, в политике исполнительность и поддержка это одно и то же (Арендт, Кастальский и Рудницкая, 2008: 414–415).

Для нас очень важна эта мысль: апелляция к тому, что так поступали все, что такие были законы и что обвиняемый просто исполнял свой долг, не кажутся Арендт убедительными. То, что Эйхман называл исполнительностью, на деле является поддержкой. Он и те, кто его оправдывал, говорили, что повинование — это важная политическая добродетель, без которой невозможно существование организованного сообщества людей. Однако, по мнению Арендт, ошибочно называть согласие с режимом и его поддержку со стороны взрослого дееспособного гражданина повинованием (Арендт, Аронсон и др., 2013: 79–80). Да, государство довольно часто требует поддержки, называя ее именно повинованием, долгом гражданина, однако он должен понимать, что именно от него требуют. Повинуются Богу или родителям, но государство не имеет над гражданами такой власти за исключением особых случаев (солдат на войне или заключенный). Или же мы имеем здесь дело не с осознанным, свободным поведением, а с тем, что Алис Пехригль называла агированием — реактивным действием, имеющим только видимость свободного.

Такая подмена понятий в умах людей стала возможна во многом благодаря тому, что Арендт называла «тотальным отказом от самостоятельного суждения», который она считала огромной проблемой. Вероятно, впервые она столкнулась с этим, читая и слушая разные мнения о процессе над Эйхманом, когда люди с самыми различными моральными установками и политическими убеждениями говорили, что если судят его, то должны судить весь немецкий народ, так как «все могли поступить так же в аналогичной ситуации». Если, как было сказано выше, он был типичным представителем немецкого народа, одним из многих, то, может быть, у него и не было другого выбора, не из чего было выбирать?

Здесь важны два момента: во-первых, как я могу отличить правильное от неправильного, если мои взгляды целиком или по большей части предопределены моим окружением? Кто я такая, чтобы судить? И второе: до какой степени мы можем (и можем ли вообще) судить о прошлом, о событиях, при которых мы не присутствовали? (там же: 49)

Если ответ на второй вопрос относительно прост, то с первым сложнее. Отсутствие готовности к самостоятельному суждению влечет за собой упомянутое выше отрицание ответственности за свои поступки и перекладывание ее на «всех». Арендт писала, что люди, привыкшие

жить согласно установленным в обществе нормам, оказывается, гораздо проще принимают другую систему координат, если она будет цельной и логически непротиворечивой (пусть и содержащей в себе ужасные нормы):

На наших глазах год за годом один «незаконный» приказ сменялся другим, причем все эти требования преступлений возникали не бессистемно и от случая к случаю, но, напротив, тщательно и в полной согласованности друг с другом выстраивали так называемый новый порядок. Этот «новый порядок» полностью соответствовал своему названию—был не только ужасающе новым, но и, прежде всего, порядком (Арендт, Аронсон и др., 2013: 74).

Людям нравится жить в мире, где есть правила, под которые можно подводить частные случаи, избавляющие от необходимости задавать неудобные вопросы, иными словами, им нравится не жить своим умом:

И если придет кто-то, кто захочет отменить старые «ценности» и добродетели (неважно, почему и с какой целью), то при условии, что он предложит новый кодекс, ему будет совсем несложно сделать задуманное: не понадобится ни силы, ни убеждения—никаких доказательств того, что новые ценности лучше старых (там же: 243).

И эти же люди потом намного легче «переучиваются» обратно и ужасаются тому, что считалось правильным еще несколько лет назад. Человеческий разум, по мнению Арендт, стремится избегать столкновения с тем, что ему противоречит; его легко усыпить кажущейся правдоподобностью и логической согласованностью и уговорить не мыслить самостоятельно. И есть ли вообще у человека какое-то чувство или способность, независимая от привычных норм, мнения большинства и поколениями воспитываемого уважения к закону? У обычного человека, не у философа или политического лидера.

Арендт отвечала на этот вопрос утвердительно, говоря, что наше мышление обладает такой способностью—это уже упоминавшаяся выше способность суждения. Отвергая элитизм, свойственный многим философам, она считала мышление естественно присущей человеку способностью—тем, на что способен каждый. Отсутствие мышления, жизнь «по инерции»—это то, что, по ее мнению, тоже могло быть свойственно каждому, даже интеллектуалу: каждый человек подвержен опасности начать избегать встречи с самим собой и отдавать себе отчет в своих поступках. При этом мышление как таковое, в отличие от познания, «не создает ценностей, оно не позволит выяснить раз и навсегда, что такое „благо“, и оно не санкционирует принятые правила поведения,

а скорее подрывает их» (Арендт, Аронсон и др., 2013: 255). Именно поэтому мышление и способность суждения обретают такую значимость в периоды кризиса, в ситуациях чрезвычайного положения:

Очистительная сторона мышления, сократовское повивальное искусство, демонстрирующее импликации некритически принятых мнений и тем самым разрушающее их — ценности, учения, теории и даже убеждения, — имеет косвенно политический характер. Ведь такое разрушение оказывает освобождающее воздействие на другую человеческую способность, на способность суждения, которую кто-то не без оснований может назвать самой политической из всех человеческих душевных способностей (там же: 256).

Под мышлением Арендт имеет в виду не инструментальный разум, не умение пользоваться техническими достижениями, не социальный интеллект и не способность решать интеллектуальные задачи. Мышление здесь понимается как способность выносить суждения, не основываясь на привычном, оценивать свои действия взглядом незаинтересованного наблюдателя, в прямом смысле — думать о том, что именно ты делаешь. Оно предполагает определенную смелость, то есть отсутствие боязни потерять привычные ориентиры — моральные, правовые и т. д., если кажется, что они не работают. Это умение думать не по привычке, судить не по заданным схемам и образцам, а самостоятельно. Это подлинно политическая способность, точнее — имеющая политические последствия: она оставляет человека в одиночестве, выделяет его из толпы, заставляет искать возможность отстраниться и обдумать происходящее, чтобы оценить. Такое отстранение предполагает уход (хотя бы временный) из публичной, политической сферы, где есть место действию и речи, а не оценкам; становление зрителем, незаинтересованным наблюдателем:

В том, что касается теории и осмысления, чужакам и простым зрителям нередко удается глубже и острее проникнуть в действительный смысл происходящего перед ними или вокруг них, чем это могло бы получиться у действующих лиц и участников, которые, как и положено, целиком поглощены событиями, частью которых они стали. На самом деле вполне можно понимать политику и размышлять о ней, не будучи так называемым политическим животным (там же: 39).

Только зритель может занять позицию, позволяющую видеть целое, кроме того, раз ему не назначена никакая роль, он может оставаться беспристрастным. Отказываясь делать выбор между большим и меньшим злом, осуждая оба варианта как зло, мы не принимаем правила игры и не становимся ее участниками. Отказ от вовлеченности, от поисков

выгоды, от мести, земной славы и заботы о мнении окружающих — это необходимое условие для работы мышления, для вынесения суждения. Это неудобная и потенциально опасная для государства позиция одиночки, автономного субъекта, критика, парресиаста, который с трудом кооперируется с другими.

Если мы считаем способность суждения тем, что дает нам возможность принимать решения в ситуации кризиса, когда мы не можем найти такого приемлемого для себя общего правила, под которое должны были бы подвести свои действия и моральные оценки (скажем, когда мы не можем соотнести принимаемые/принятые в государстве законы или действия власти с категорическим императивом), то получается, что ее применение может спровоцировать ситуацию, аналогичную проявлению шмиттовского политического. Эта та самая «проверка философии политикой», о которой говорилось выше. И это та ситуация, когда нет одного варианта развития событий, который был бы приемлемым для всех.

Арендт писала, что от того, какой выбор мы сделаем, что мы будем считать правильным, добрым и подходящим для себя, будет зависеть то, в какой компании мы в итоге окажемся: с какими людьми будем жить бок о бок, кого будем видеть в зеркале. Способность суждения имеет политические последствия, поскольку за суждением следует выбор, озвученный публично (в трудные времена редко когда удается промолчать), а значит, политическое действие.

Однако это совсем не все, что мы можем сказать о мышлении и суждении, исходя из перспективы, предложенной Арендт. Мы знаем, что она посвятила много времени попыткам понять природу зла, существующего в мире, — не некоего абстрактного зла, а того, которое проявляется в человеческих поступках, осмысление природы которого она считала невероятно важным для послевоенных европейских (и американских) интеллектуалов. Для нее это была не теоретическая проблема, а феномен, с которым она, как и многие, столкнулась лицом к лицу (Bernstein, 2010: 294). И описывая это самое зло на примере Эйхмана, она показывает его не только «банальным», обычным, но и смешным, гротескным, иронизируя над ним и высмеивая его намерения, планы, его собственные объяснения причин его поступков. С помощью Эйхмана Арендт демонстрирует, что «сердце и душа» моральных поступков — наши суждения, а не намерения: намерения законопослушных граждан могли

быть не самыми плохими, но из-за ошибок в распознавании того, что является добром или злом, самые добрые намерения приводят к ужасным последствиям (Garsten, 2010a: 310). Таков, например, случай Эдипа, и тогда это трагедия. Однако Эйхман — не трагический герой³, считать его таковым было бы такой же ошибкой, как и демонизировать его, считать его и ему подобных исключительным отклонением от того, какими обычно бывают люди, или, напротив, просто признавать, что он такой же, как и все люди, потому что намек на злую человеческую природу, грехопадение или что-то подобное — это не ответ на вопрос о том, что делает возможным совершение зла, это уход от ответа. С помощью описания случая Эйхмана Арендт предельно заостряет вопрос о том, какую роль суждение как мыслительная способность играет в политике, в отношениях между людьми, в совершении поступков, имеющих политические последствия. Таким образом, «Эйхман в Иерусалиме» — это все-таки книга по практической философии, а не журналистский отчет. И сама Арендт признавала, что ее интерес к практической стороне исследования суждения возник из опыта наблюдения за Эйхманом. Однако он интересен не как уникальный, а именно что как обычный пример. Люди — разные, однако их всех объединяет то, что они живут среди других людей и становятся в полной мере людьми, только испытывая влияние себе подобных.

По нашему мнению, важный для Арендт вопрос о том, что такое политика, зачем она нужна, уводит нас в антропологию — философскую и политическую. Политика — это публичная коммуникация, то есть область политического — это сфера деяний и речи. Арендт отождествляет политическое пространство с публичным, понятие политического с пространством свободы, а политику — со свободным действием индивида. Политическое — это

пространство человеческой деятельности, то *самое «между»*, которое возникает, когда люди «являются» друг другу. Однако в этом пространстве люди не просто присутствуют, они действуют.

Говоря о действии, мы имеем в виду не приложение силы, не операции с предметами, а те действия, которые «совершаются при помощи слов», в терминологии Юргена Хабермаса это будет коммуникативное действие, совершаемое людьми, а не, к примеру, институтами или

³Интересную интерпретацию Эйхмана как персонажа можно найти в статье Романа Гуляева «Два тела короля и два тела злодея: политико-философский аспект „Банальности зла“ Ханны Арендт» (Гуляев, 2017).

безличными агентами. Изучение человека как субъекта политических отношений предполагает в первую очередь ответ на вопрос о том, что позволяет конкретному человеку стать таким субъектом, какими качествами он должен обладать именно как субъект политики. В работах «*Vita activa*» и «О революции» Арендт достаточно четко определяет эти условия, говоря о том, что люди лишь потому являются политическими существами, что наделены способностью к речи, а деяние и речь — это те человеческие способности, которые являются собственно политическими.

Субъект политического действия должен обладать властью, как бы мы ее ни понимали, и возможностью нести ответственность за свои поступки — по крайней мере, те из них, которые являются действительно свободными. Когда люди начинают действовать, они должны договориться о своих целях. Неважно, какие мотивы побуждают людей к действиям: чтобы достигнуть политического воздействия, они должны объединиться. Индивидуальные решения должны стать частью общественного мнения, чтобы придать группе людей власть. Таким образом, политическая власть предстает в качестве условия реализации способностей человека, и мы снова возвращаемся к тому, что свобода — это базовая антропологическая потребность.

ЛИТЕРАТУРА

- Арендт Х.* *Vita activa*, или О деятельной жизни / пер. с англ. В. В. Библихина. — СПб. : Алетейя, 2000.
- Арендт Х.* Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / пер. с англ. С. Кастальского, Н. Рудницкой. — М. : Европа, 2008.
- Арендт Х.* Лекции по политической философии Канта / пер. с англ. А. Глухова. — СПб. : Наука, 2012.
- Арендт Х.* Ответственность и суждение / пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. — М. : Издательство Института Гайдара, 2013.
- Арендт Х.* Что есть свобода? / пер. с англ. Д. М. Носова // Вопросы философии. — 2014. — № 4. — С. 32—49.
- Гуляев Р. В.* Два тела короля и два тела злодея : политико-философский аспект «Банальности зла» Ханны Арендт // Философские науки. — 2017. — № 3. — С. 53—67.
- Муфф Ш.* К агонистической модели демократии / пер. с англ. А. Смирнова // Логос. — 2004а. — № 2. — С. 180—197.
- Муфф Ш.* Карл Шмитт и парадокс либеральной демократии / пер. с англ. А. Смирнова // Логос. — 2004б. — № 6. — С. 140—153.

- Саликов А. Н.* Способность суждения как политическая проблема в философии Ханны Арентд // Вестник РГУ им. И. Канта. — 2008. — № 6. — С. 34—40.
- Соболева М.* Феноменология политического действия // HORIZON. Феноменологические исследования. — 2022. — Т. 11, № 1. — С. 402—420.
- Филиппов А. Ф.* Послесловие // Жизнь ума / Х. Арентд ; пер. с англ. А. В. Говорунова. — СПб. : Наука, 2013. — С. 492—515.
- Фуко М.* Управление собой и другими : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982—1983 учебном году / пер. с фр. А. В. Дьякова. — СПб. : Наука, 2011.
- Шмидт К.* Духовно-историческое состояние современного парламентаризма. Предварительные замечания (О противоположности парламентаризма и демократии) / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социологическое обозрение. — 2009. — Т. 8, № 2. — С. 6—16.
- Bernstein R.* Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant? // Politics in Dark Times : Encounters with Hannah Arendt / ed. by S. Benhabib. — Cambridge : Cambridge University Press, 2010. — P. 293—304.
- Garsten B.* Banality Reconsidered // Politics in Dark Times : Encounters with Hannah Arendt / ed. by S. Benhabib. — Cambridge : Cambridge University Press, 2010a. — P. 316—342.
- Garsten B.* The Elusiveness of Arendtian Judgment // Politics in Dark Times : Encounters with Hannah Arendt / ed. by S. Benhabib. — Cambridge : Cambridge University Press, 2010b. — P. 305—315.
- Pechriggl A.* Agieren und Handeln Studien zu einer philosophisch-psychoanalytischen Handlungstheorie. — 2018. — Pre-Print-Version.
- Politics in Dark Times : Encounters with Hannah Arendt / ed. by S. Benhabib. — Cambridge : Cambridge University Press, 2010.

Marey, M. D. 2023. "Suzhdeniye kak politicheskaya problema [Judgment as a Political Issue]: razmyshleniya v otсут-stviye tverdoy opory. Chast' 1 [Reflections in the Absence of a Stable Ground. Part 1]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (3), 174–190.

MARIA MAREY

PHD IN PHILOSOPHY, EXECUTIVE SECRETARY

JOURNAL "PHILOSOPHY. JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS" (MOSCOW, RUSSIA)

ASSISTANT PROFESSOR

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-9251-4399

JUDGMENT AS A POLITICAL ISSUE

REFLECTIONS IN THE ABSENCE OF A STABLE GROUND. PART 1

Submitted: Aug. 05, 2023. Reviewed: Aug. 18, 2023. Accepted: Aug. 31, 2023.

Abstract: This article is devoted to a brief study of the concept of judgment in the philosophy of Hannah Arendt. When modern philosophers in their political and philosophical reflections turn to the concept of judgment as a human ability, duty or political virtue, this is Hannah Arendt, whom they remember first. She is, who, in her Lectures on the Political Philosophy of Kant, in the book "Banality of Evil: Eichmann in Jerusalem", and in many articles, discussed what it is—a judgment. Do we have a well-defined notion of judgment? Is it a human ability, like the ability to read or write, or a part of the mind or reason? Is it necessary or is it an optional ability, without which a person can live a wonderful life and lack nothing? Does it presuppose the ability to theorize, or is this skill better developed in practical, political life, and not in contemplative one? Arendt can find answers to these questions, and to the one that probably most worries those who turn to her texts on the concept of judgment—questions about why and when this human ability acquires a political dimension, and what this has anthropological implications. In this article we will talk about the definition of the concept of judgment and how it is related to the concept of freedom, to thinking and to the study of the political field, where man as a free, acting and thinking being is fully realized.

Keywords: Hannah Arendt, Judgment, Freedom, Politics, Political, Thought, Human Being.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-3-174-190.

REFERENCES

- Arendt, H. 2000. *Vita activa, ili O deyatel'noy zhizni [Human Condition]* [in Russian]. Trans. from the English by V. V. Bibikhin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- . 2008. *Banal'nost' zla. Eykhman v Iyerusalime [Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil]* [in Russian]. Trans. from the English by S. Kastal'skiy and N. Rudnitskaya. Moskva [Moscow]: Yevropa.
- . 2012. *Lektsii po politicheskoy filosofii Kanta [Lectures on Kant's Political Philosophy]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Glukhov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2013. *Otvét-stvennost' i suzhdeniye [Responsibility and Judgment]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Aronson, C. Bardina, and R. Gulyayev. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Instituta Gaydara.
- . 2014. "Chto yest' svoboda? [What is Freedom?]" [in Russian], trans. from the English by D. M. Nosov. *Voprosy filosofii [Voprosy Filosofii]*, no. 4, 32–49.

- Benhabib, S., ed. 2010. *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernstein, R. 2010. "Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant?" In *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, ed. by S. Benhabib, 293–304. Cambridge: Cambridge University Press.
- Filippov, A. F. 2013. "Poslesloviye [Afterword]" [in Russian]. In *Zhizn' uma [The Life of The Mind]*, by H. Arendt, trans. from the English by A. V. Govorunov, 492–515. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Foucault, M. 2011. *Upravleniye soboy i drugimi [Le Gouvernement de soi et des autres]: kurs lektsiy, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1982–1983 uchebnom godu [(1982–1983)]* [in Russian]. Trans. from the French by A. V. D'yakov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Garsten, B. 2010a. "Banality Reconsidered." In *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, ed. by S. Benhabib, 316–342. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2010b. "The Elusiveness of Arendtian Judgment." In *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, ed. by S. Benhabib, 305–315. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gulyayev, R. V. 2017. "Dva tela korolya i dva tela zlodeya [The King's Two Bodies and Two Bodies of Villain]: politiko-filosofskiy aspekt 'Banal'nosti zla' Khanny Arendt [Political and Philosophical Aspect of Hannah Arendt's 'Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil']" [in Russian]. *Filosofskie nauki [Philosophical Sciences]*, no. 3, 53–67.
- Mouffe, Ch. 2004a. "K agonisticheskoy modeli demokratii [For an Agonistic Model of Democracy]" [in Russian], trans. from the English by A. Smirnov. *Logos*, no. 2, 180–197.
- . 2004b. "Karl Shmitt i paradoks liberal'noy demokratii [Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy]" [in Russian], trans. from the English by A. Smirnov. *Logos*, no. 6, 140–153.
- Pechriggl, A. 2018. *Agieren und Handeln Studien zu einer philosophisch-psychoanalytischen Handlungstheorie* [in German]. Pre-Print-Version.
- Salikov, A. N. 2008. "Sposobnost' suzheniya kak politicheskaya problema v filosofii Khanny Arendt [A Judgment Ability as a Political Problem of Hannah Arendt's Philosophy]" [in Russian]. *Vestnik RGU im. I. Kanta [Bulletin of the Russian State University named after I. Kant]*, no. 6, 34–40.
- Schmitt, C. 2009. "Dukhovno-istoricheskoye sostoyaniye sovremennogo parlamentarizma. Predvaritel'nyye zamechaniya (O protivopolozhnosti parlamentarizma i demokratii) [Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus]" [in Russian], trans. from the German by A. F. Filippov. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 8 (2): 6–16.
- Soboleva, M. 2022. "Fenomenologiya politicheskogo deystviya [Phenomenology of Political Action]" [in Russian]. *HORIZON. Fenomeologicheskiye issledovaniya [HORIZON. Studies in Phenomenology]* 11 (1): 402–420.