

Вестник Московского университета

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в ноябре 1946 г.

Серия 7 **ФИЛОСОФИЯ**

№ 2 • 2015 • МАРТ — АПРЕЛЬ

Издательство Московского университета

Выходит один раз в два месяца

СОДЕРЖАНИЕ

История зарубежной философии

Сидорова М.А. Понятия времени в философии Х. Арндт: от жизни деятельной к жизни ума 3

Онтология и теория познания

Салин А.С. Анализ трансценденталистских оснований концепта жизненного мира Ю. Хабермаса 19

Религиоведение

Трофимова З.П. Христианский социализм в Англии в XIX веке . . . 35

Пантелеева А.В. Мессианский иудаизм России 46

Этика

Разин А.В. О применимости понятия истины к институциональным фактам. 57

Томильцева Д.А. Переосмыслить этику: логика оснований 74

Эстетика

Андреев А.Л., Кузнецова Т.В. Категория истины и проблема художественной правды 83

Гужа Е.А. Ирония в концепции неопрагматизма Ричарда Рорти . . . 94

History of Foreign Philosophy

- Sidorova M.A. The concepts of time in H. Arendt's philosophy:
from *vita activa* to the life of mind. 3

Ontology and Theory of Cognition

- Salin A.S. The analysis of transcendentalist foundation of concept of
J.Habermas' life world 19

Religious Studies

- Trofimova Z.P. Christian socialism in England in the XIX century 35
Panteleeva A.V. Messianic Judaism in Russia. 46

Ethics

- Razin A.V. On applicability of the notion of truth to institutional facts . . . 57
Tomiltseva D.A. Rethinking ethics: logic of foundations. 74

Aesthetics

- Andreev A.L., Kuznetsova T.V. The category of truth and
problem of artistic truth 83
Guzha E.A. Irony in Richard Rorty's neopragmatism concept 94

ИСТОРИЯ ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФИИ

М.А. Сидорова*

ПОНЯТИЯ ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ.**Х. АРЕНДТ: ОТ ЖИЗНИ ДЕЯТЕЛЬНОЙ К ЖИЗНИ УМА**

Время в текстах Х. Арендт из привычного для философии онтологического или гносеологического вопроса становится сферой действия философско-политических, антропологических рассуждений. Раскрытию указанного «превращения» и посвящена данная статья. В ней рассмотрены понятия времени, применяемые Арендт в качестве сущностных характеристик деятельной и умственной жизни человека. Выявлено значение рождаемости (натальности) в теории действия Арендт, раскрыта интерпретация кафкианской метафоры «*nunc stans*» (разрыва между прошлым и будущим) в качестве определения категории мышления, проанализировано влияние философии времени Августина и Ницше на становление проблемы темпоральности в таких работах Арендт, как «*Vita activa, или О деятельной жизни*» и «*Жизнь ума*».

Ключевые слова: действие, политическое, бессмертие, смертность, рождаемость (натальность), мышление, воление, прошлое, будущее, настоящее, Кафка, Августин, Ницше.

M. A. Sidorova. The concepts of time in H. Arendt's philosophy: from *vita activa* to the life of mind

Time in Arendt's texts from ontological or gnosiological question ordinary for philosophy becomes a sphere of philosophical and political, anthropological reasonings. The article is devoted to disclosure of this specified "transformation" and consideration of concepts of time applied by Arendt as intrinsic aspects of active and mental human life. The author reveals the sense of natality in the Arendt's theory of action, gives the interpretation of Kafka's metaphor "nunc stans" (a gap between the past and future) as a definition of category of thinking, analyzes the influence of Augustine's and Nietzsche's philosophy of time on the formation of the topic of temporality in such Arendt's works as "Vita activa" and "The Life of the Mind".

Key words: action, the political, immortality, mortality, natality, thinking, willing, past, future, present, Kafka, Augustine, Nietzsche.

Введение

Х. Арендт не задавала вопрос о времени в онтологической формулировке, не искала сущность времени, не изучала время как априорную форму чувственности, не определяла смысл бытия че-

рез время. Но время всегда присутствовало в ее творчестве, с отсылкой или без на философию Канта или Хайдеггера. В политической ли мысли, или в философской время становилось для Арендт необходимым инструментом понимания таких категорий, как «деятельность», «действие», «мышление», «воление», «суждение».

Наличие образов темпоральности в текстах Арендт не осталось незамеченным среди западных исследователей ее творчества. О них рассуждают такие мыслители, как Р. Бейнер, Ж. Таминьо (J. Taminiaux), Д. Вилла (D. Villa), Э. Янг-Брюль (E. Young-Bruelh). Среди отечественных исследователей на темпоральный аспект философии Арендт обращает внимание А.Ф. Филиппов (см: [А.Ф. Филиппов, 2013, № 11]). Однако сам вопрос о роли понятий времени в творчестве Арендт пока не поставлен в качестве отдельной самостоятельной проблемы, требуемой изучения.

Для его проблематизации представляется актуальным рассмотреть понятия темпоральности, характерные для философии Арендт, в роли сущностных признаков деятельной и умственной жизни человека. Непосредственно стоит обратиться к смыслу и значению основных понятий времени, встречающимся в «Vita activa, или О деятельной жизни» и в «Жизни ума»: к бессмертию и вечности, к рождаемости, к битве между прошлым и будущим и ее разрешению в настоящем.

Время и действие

Х. Арендт известна прежде всего как политический мыслитель. Представление о природе политического формулируется ею в связи с определением деятельной природы человека. В работе «Vita activa, или О деятельной жизни» она рассматривает действие в качестве политической категории, основным признаком которой становится множественность (плюральность) людей. На данную взаимообусловленность в теории действия Арендт указывает, например, Д. Вилла: «Человеческая плюральность — существование различных равных — является для нее неперенным условием политического действия» [D. Villa, 1999, p. 115]. Если же говорить о смысле, закладываемом Арендт в само понятие плюральности, то будут уместны слова Таминьо: «Плюральность не тождественна множественности. Каждый живой вид множится в многообразии индивидуальных организмов, но люди имеют потенциал для принятия на себя самого факта их индивидуализировавшей непохожести и отличительных особенностей. Другими словами, они не только различны, но они могут различать» [J. Taminiaux, 1986, p. 210].

Однако помимо указанного критерия деятельной жизни в философии Арендт присутствует также обращение к понятиям и об-

разам времени. В «Vita activa, или О деятельной жизни» категории бессмертия, рождаемости, начала, смертности становятся принципами раскрытия природы человеческого действия.

Определяя действие в качестве основного признака самой жизни человека, Арендт пользуется темпоральной терминологией. Так, жизнь без действия, по ее словам, — это «затянувшееся на всю длину человеческой жизни умирание» [Х. Арендт, 2000, с. 230]. Способность же начинать действие совпадает в ее концепции со способностью начинать жизнь. На данный момент, указывает Таминьо, рассуждая о значении понятия рождаемости в теории действия Арендт, посредством действия «каждый актуализирует собственный факт рожденности в качестве нового начала» [J. Taminiaux, 1986, p. 210]. Сама же Арендт в «Vita activa, или О деятельной жизни» связывает представление о начале действия с фактом рожденности, рождаемости человека следующим образом: «Говоря и действуя, мы включаемся в мир людей, существовавший, прежде чем мы в него родились, и это включение подобно второму рождению, когда мы подтверждаем голый факт нашей рожденности, словно берем на себя ответственность за него» [там же]. В работе «О насилии» она также указывает: «...действие — это человеческий ответ на то, что удел человека — быть рожденным. ...без факта рождения мы бы даже не знали, что такое новизна, всякое действие было бы либо всего лишь поведением, либо консервированием» [Х. Арендт, 2014а, с. 96].

Темпоральное понятие рождаемости (natality), возведенное Арендт в ранг определяющего сущностные признаки действия, наследуется ею во многом от мысли Августина. В содержание данного термина она как бы «вшивает» августиновское представление о natalis (рождение, момент рождения) и natus (рожденный, прирожденный). На взаимосвязь идей Арендт и Августина по вопросу рождаемости указывает, например, Натан Ван Камп (Nathan Van Camp): «Арендт почти всегда объясняет концепцию рождаемости в тесной связи со знаменитым изречением Августина о человеке, созданном Богом ради способности начинать: “Initium ergo ut esset, creates est homo, ante quem nullus fuit”» [N. van Camp, 2012, N 16, p. 105].

И такое объяснение содержится во втором томе «Воление» последней книги Арендт «Жизнь ума». В главе «Августин как первый философ воли» она распознает, что человек становится человеком у Августина в факте собственного рождения, благодаря способности рожать, т.е. начинать, совершать новое, ранее не бывшее. «Всякий человек, будучи сотворенным в единственном числе, есть благодаря своему рождению новое начало. Если бы Августин вывел из этого утверждения все следствия, он должен был бы определить человека, в отличие от греков, не как смертного, но как “рожденного”...» [Х. Арендт, 2013, с. 332]. Она рассматривает августинов-

ское представление о рождаемости как о гаранте способности начинать с такого ракурса, чтобы увидеть в нем подтверждение собственной идеи о существенных особенностях человеческого действия. Рассуждениями о рождаемости и начинании в философии Августина она как бы указывает на темпоральную обусловленность способности человека к действию, сформулированную ею непосредственно в работе «Vita activa, или О деятельной жизни».

«Все три основные деятельности укоренены в той наиболее общей обусловленности человеческой жизни, что она через рождение происходит в мир и через смерть из него снова исчезает» [Х. Арендт, 2000, с. 16], — пишет Арендт в указанной книге, и между строк прослеживаются отсылы к августиновскому принципу рождаемости. Она углубляет данный концепт, применяя категорию заботы в темпоральном значении как заботы действующих в настоящем о будущем, о пригодности жизни и мира для будущих рожденных: «Всякая деятельность ориентирована равным образом и на рождаемость, всегда имея также задачу заботы о будущем, или о том, чтобы жизнь и мир оставались пригодны и готовы для постоянного притока новоприбывающих, рождающихся тут чужаками» [там же]. Наисильнейшую связь с рождаемостью Арендт относит к поступку, так как каждый «пришелец» (новорожденный человек, новое начало в мире) обладает способностью вносить новую инициативу в человеческий мир (в совместное бытие), т.е. способен совершать поступки. Сам же поступок определяется ею как политическая деятельность *par excellence*, тем самым понятие рождаемости оказывается для нее одним из основных критериев определения действующего человека как политического существа.

Но и понятие смертности также связывается в мысли Арендт с деятельной сущностью человека. Обращаясь к античному представлению о природе и об истории, она рассматривает смертность в качестве маркера индивидуальной человеческой жизни, а не политического события многих. «Смертность заключается в том факте, что на основе биологической жизни... возникает индивидуальная жизнь... со своей собственной историей от рождения до смерти», — рассуждает Арендт в эссе «Понятие истории» [Х. Арендт, 2014б, с. 64]. В работе же «О насилии» она уточняет антиполитический аспект смерти: «Она означает, что мы исчезнем из мира видимостей и покинем сообщество наших ближних, а этот мир и это сообщество суть необходимые условия любой политики» [Х. Арендт, 2014а, с. 79].

Указывая на античное понимание вечности как родовой характеристики природы и смертности как удела каждого отдельного человека, Арендт фиксирует преодоление этой временной противоположности в представлении о бессмертии человеческого действия.

«Через бессмертные деяния, оставляющие, насколько продолжится род человеческий, нестираемые следы в мире, смертные способны достигать бессмертия особого, как раз именно человеческого свойства, доказывая так, что и они божественной природы» [Х. Арендт, 2000, с. 29], — рассуждает она о бессмертии как об уделе деятельного человека, а следовательно, и политического. В «Vita activa, или О деятельной жизни» Арендт стремится показать, что в античном мировоззрении бессмертие являлось признаком политического бытия, реализуемого с помощью действия и речи. К данному темпоральному вопросу она обращается затем в эссе «О понятии истории», указывая на роль письменного слова истории в утверждении бессмертия человеческих деяний. «Задача поэта и историографа (обоих Аристотель относил к одной категории, поскольку они имеют дело с...) — сделать из воспоминания нечто продолжительное. Они достигают этого, переводя... и... действие и речь, в своего рода... или изготовление, которое в конце концов становится письменным словом» [Х. Арендт, 2014б, с. 68], — пишет она об античном переводе поступков в разряд бессмертных.

Из вышесказанного следует, что понятия смертности и бессмертия взаимообуславливают друг друга в концепции действия Арендт: бессмертие создается смертными людьми в их совместном жизненном мире полиса в актах действия и речи, продлевается благодаря памяти и письменному слову истории. Бессмертие становится в ее теории существенным признаком *vita activa* (деятельной жизни), определяется не вне времени, а с учетом темпоральности жизни людей: «Бессмертие — это продолжающееся пребывание во времени, смерть без умирания...» [Х. Арендт, 2000, с. 27].

Время и жизнь ума: слом между прошлым и будущим

Однако не только *vita activa* (деятельная жизнь) рассматривается Арендт с помощью временных характеристик, вопрос о смысле и значении *vita contemplativa* (умственной жизни) также ставится ею в понятиях и образах времени. В «Vita activa, или О деятельной жизни» Арендт противопоставляет жизнь деятельную и жизнь созерцательную, указывая на их темпоральную противоположность — на противоположность бессмертия и вечности. Вечность противопоставляется ею бессмертию в качестве удела созерцательной жизни. Однако впоследствии, обращаясь к разговору об умственной деятельности с позиции не отстраненного созерцателя, а включенного зрителя, Арендт выстраивает дискурс о ней с помощью понятий, указывающих на временение. Ими становятся прошлое, настоящее, будущее как темпоральные аспекты «жизни ума» — термина, введенного Арендт в последней ее работе с одноименным названием.

Жизнь ума разделяется ею на три способности: мышление, воле-ние, суждение. Для каждой из них время становится сущностным признаком. Так, например, проводя различие между мыслящим и волящим эго, она связывает мышление с настоящим и прошлым, а волю — с будущим: «Конечно, оба они могут предоставить уму то, что в действительности отсутствует. Но при этом мышление вовлекает в свое длящееся настоящее то, что либо есть, либо, по крайней мере, было, тогда как воля устремляется в будущее, выдвигается в область, где такой определенности нет» [X. *Арендт*, 2013, с. 263].

В процессе определения способностей жизни ума время проблематизируется Арендт в вопрос о прошлом, будущем и настоящем. Она ставится мыслителем при разгадывании притчи Ф. Кафки «Он»¹ в «Жизни ума», а также в собрании эссе «Между прошлым и будущим». Символы притчи становятся для нее живыми образами собственной темпоральной концепции мышления. На данный момент указывает, например, Э. Янг-Брюль (*Young-Bruelh*), рассуждая о применении Арендт метафоры «прошлого и будущего» не с позиции бытия, а с позиции времени [E. *Young-Bruelh*, 1982, vol. 10, N 2, с. 284]. В свою очередь, А. Калкагно, анализируя арендтовскую интерпретацию притчи Кафки, показывает, что время в рамках вопроса о природе мышления актуализируется «в столкновениях и конфликтах прошлого, будущего, настоящего» [A. *Calcagno*, 2011, vol. 13, p. 19].

В контексте разговора о сущности мышления проблема времени раскрывается Арендт как аллегория борьбы между «прошлым» и «будущим». «Временное измерение *nunc stans*, переживаемое в деятельности мышления, собирает в своем присутствии вместе отсутствующие времена, “еще не” и “больше не”» [X. *Арендт*, 2014б, с. 205], — указывает она на место действия мышления в «остановившемся теперь» (*nunc stans*). Такая «брешь» между прошлым и будущим (кафкианская «линия битвы») становится для Арендт образом настоящего времени, утвержденном мыслящим эго. Опре-

¹ «У него два антагониста; первый давит на него со спины, со стороны его происхождения. Второй преграждает ему дорогу спереди. Он бьется с обоими. На самом деле первый поддерживает его в сражении со вторым, поскольку хочет протолкнуть его вперед, и точно так же второй помогает ему в борьбе с первым, поскольку толкает его назад. Но это так только теоретически. Ведь там не только эти два антагониста, но также и он сам, а кто знает, чего хочет он? Он же мечтает о том, что однажды в самый неожиданный момент — для чего, это следует отметить, потребовалась бы ночь потемнее, чем любая из прежде бывших ночей, — он вырвется с линии битвы, учитывая его прежний боевой опыт, и станет в положение третьей судьбы над этими антагонистами в их борьбе друг с другом» (цит. по: [X. *Арендт*, 2013, с. 197]).

деляя настоящее в качестве ситуации мышления, Арендт выявляет способность мыслящего эго различать прошлое и будущее, тем самым устанавливая сам смысл временности.

Утверждение времени мыслящим эго рассматривается Арендт диалектически, с учетом как временности, так и безвременья в моменте настоящего (*nunc stans*). Арендт устанавливает в текстах «Жизнь ума», «Между прошлым и будущим» настоящее время мышления как вечное, продолжающее утверждение прошлого и будущего, которое само не выходит за рамки времени. Для раскрытия собственной позиции она применяет геометрический образ временения мышления — диагональ между линиями прошлого и будущего: «Диагональная сила, чье происхождение неизвестно, чье направление определяется прошлым и будущим, но которая направляет свою силу к неопределенному концу, как если бы можно было исчерпать бесконечность, представляется мне наиболее подходящей метафорой для деятельности мышления» [X. *Арендт*, 2013, 204].

Кроме того, Арендт поднимает вопрос о разрешении битвы времени в истории мысли. Для нее становится первостепенным указать, что ответ на него выстраивался с помощью отрешения мышления от темпоральности, а именно с помощью созерцательного философского мышления. Сама же позиция Кафки относительно битвы времени, с ее точки зрения, олицетворяет подход созерцательного мышления ко времени. Арендт пишет: «Поскольку Кафка сохраняет традиционную метафору прямолинейного движения времени, “ему” едва хватает места, чтобы стоять; и всякий раз, стоит ему подумать о том, чтобы нанести собственный удар, “он” принимается мечтать об области над линией боя, выше нее, — а разве эта мечта не есть не что иное, как старая мечта западной метафизики от Парменида до Гегеля о вневременной, внепространственной сверхчувственной сфере как области, подобающей мышлению?» [X. *Арендт*, 2014б, с. 21]. Для самой же Арендт такой вариант решения с позиции вечности оказывается неприемлемым, так как она пытается ответить на вопрос времени в условиях временности человеческой жизни. На данный аспект, например, указывает Калкагно, считая, что время для Арендт — это в первую очередь жизненное время человека: «Времена, принадлежащие опытному и жизненному времени — это прошлое, настоящее и будущее» [A. *Calcagno*, 2011, vol. 13, p. 18].

Арендт как бы осуществляет попытку определения мышления не в метафизическом, гносеологическом значении, а в его антропологическом аспекте. А там, где у Арендт антропологическое, там и проявляется ее концепт политического. «Когда нить традиции наконец оборвалась, брешь между прошлым и будущим перестала

быть условием, специфическим для деятельности и для опыта тех немногих, кто сделал мышление своим основным занятием. Она стала осязаемой действительностью и трудностью, с которой столкнулся каждый; иными словами, она стала фактом политического значения» [Х. Арендт, 2014б, с. 24], — пишет Арендт об историческом изменении мышления. И в таком переводе проблематики мышления в контексте вопроса о политическом связка с временностью оказывается для Арендт неизбежной. Ведь, определяя мышление в мире совместного бытия людей — одного из ключевых условий пространства политического, Арендт разрешает противоречие «между прошлым и будущим». С ее точки зрения, мышление тогда преодолевает «слом» между временами, когда само происходит во времени как мышление конкретного индивида или определенного поколения людей: «Это маленькое пространство безвременья — самая суть времени, в отличии от мира и культуры, в которых мы рождаемся, его невозможно унаследовать и передать через традицию... Каждое новое поколение, каждое новое человеческое существо, начиная осознавать того, кто стоит между бесконечным прошлым и бесконечным будущим, должно открыть и усердно выстлать заново путь мышления» [Х. Арендт, 2013, с. 205]. Таким образом, Арендт предлагает преодолевать битву времени здесь и сейчас, мыслящим людям, а не абстрактному человеку вообще вне времени, истории, жизни. Джин Ярбрух (Jean Yarbrough) и Питер Штерн (Peter Stern) называют такой подход Арендт к мышлению «демократическим», указывая, что, с ее точки зрения, «мышление открыто для каждого человека» [J. Yarbrough, P. Stern, 1981, p. 328].

Роль философии времени Августина в «Жизни ума»

Разрешение «битвы» времени, предложенное Арендт, не исчерпывается образами притчи Кафки. В ее ответе о сломе между прошлым и будущим прослеживаются отсылы к философии времени Августина.

Х. Арендт обращается к мысли указанного философа на протяжении всего творческого пути, начиная с написания философской диссертации «Понятие любви у Августина» и заканчивая работой «Жизнь ума». В последнем произведении осмысление его концептов времени становится для нее важнейшим этапом построения собственных взглядов на историю понимания категорий мышления и воления.

Анализируя метафоры притчи Кафки «Он», Арендт, на мой взгляд, опосредованно применяет представление Августина о временной последовательности «прошлое-настоящее-будущее». В самой

ее логике привнесения философско-политического духа в понятия прошлого, настоящего и будущего содержатся отсылы к онтологической структуре августиновского понятия времени. Непосредственно концепт Августина о сути и значении настоящего времени становится для Арендт предпосылкой интерпретации временной брешы между прошлым и будущим в качестве места действия мышления.

Рассмотрим положения Августина о сущности времени, применяемые Арендт. Августин определяет время посредством размышления над вопросами существования прошлого, будущего, настоящего. Он как бы показывает, что если рассматривать эти временные этапы в роли отдельных самостоятельных сущностей, время как таковое исчезает, не поддается умозрительному фиксированию и определению. Для схватывания смысла времени он снимает границы настоящего, применяет настоящее в качестве призмы для всматривания в будущее и в прошлое. Тем самым Августин приходит к одному из основных своих открытий: «...есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего» [Августин, 1991, кн. 11, пп. XX, с. 26]. С точки зрения философа, эти «места» существования времени как настоящего по отношению ко всем моментам длительности ментальны, ими являются память, созерцание, ожидание: «Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего — его ожидание» [там же].

Именно к такому «расположению» времени обращается Арендт в первом томе «Жизни ума» и во введении к эссе «Между прошлым и будущим», осмысляя кафкианские аллегории. Она как бы смотрит на притчу «глазами» Августина, видя настоящее в роли спасения смысла времени и выстраивая собственную модель мышления как диагонали между линиями прошлого и будущего. Можно сказать, мышление оказывается в философии Арендт тем августиновским «настоящим», которое спасает и прошлое, и будущее, и само себя от бессмысленности, а его «места» осуществления (память, созерцание, ожидание) являются непосредственными проявлениями мышления.

Возможность данного сопоставления взглядов Арендт и Августина подтверждается анализом августиновского понятия воли во втором томе «Жизни ума» «Воление». Арендт, интерпретируя представление Августина о воли, останавливает внимание на его переходе от онтологического анализа временной последовательности к осмыслению ее проявления во «внутреннем мире» личности. Личностный аспект становится важен и для самой Арендт при

распознавании природы как воления, так и мышления. В ее собственном подходе к анализу мышления прослеживается «диалектика», в том смысле, что мышление рассматривается в «Жизни ума» как «диалог между мной и моей самостью» [E. Young-Bruelth, 1982, vol. 10, N 2, p. 279].

Арендт считает, что у Августина именно сам человек открывает для себя в своем собственном «внутреннем бытии» течение настоящего, поэтому для личности модусы настоящего не абстрактные сущности, а его память, его ожидание, его созерцание. По сути, концепт Августина о человеческом времени и применяется Арендт при интерпретации времени с помощью образов притчи Кафки до непосредственного написания о нем во втором томе «Жизни ума».

Стоит отметить, что Августин обращается к понятию настоящего времени не только в рамках выявления смысла самой временной последовательности, характерной для жизни мира людей. Он также применяет понятие «*hodiernus*» («сегодняшний день») при осмыслении бытия Бога. В первой книге Исповеди мы читаем: «У Тебя не проходит сегодняшний день, и, однако, он у тебя проходит, потому что у тебя всё, ничто не могло бы пройти, если бы ты не содержал всего» [Августин, 1991, кн. 1]. «*Hodiernus*» становится у Августина метафорой божественной вечности: «Годы Твои как один день, и день этот наступает не ежедневно, а сегодня, ибо твой сегодняшний день не уступает место завтрашнему и не сменяет вчерашнего. Сегодняшний день Твой — это вечность» [там же, кн. 11]. Если снять религиозный контекст «*hodiernus*», то в рамках вопроса о времени данное понятие будет нести смысловую нагрузку, схожую с взглядом Арендт на природу созерцания с позиции вечности. «*Hodiernus*» Августина, по сути, совпадает с точкой зрения Кафки и представителей метафизики о разрешении битвы прошлого и будущего за пределом самой временности. Выше уже было указано, что Арендт оспаривает данный способ устранения противоречия между прошлым и будущим. Для формулирования собственной концепции времени она обращается именно к представлению Августина о прошлом, настоящем и будущем с позиции временного человека, а не с позиции божественного «*hodiernus*». Указание на данное обращение встречается, например, у Калкагно, сопоставившего идеи времени Августина и Арендт: «Очевидно, что Арендт пересматривает у Августина идею времени, понимание Божественного времени, поместив их прочно в человеческий мир» [A. Calcagno, 2011, N 13, p. 15]. Можно сказать, что Арендт отражает в собственных воззрениях на темпоральность мышления то самое представление Августина о настоящем, которое выстраивается им с точки зрения природы конечного человека, а не бесконечной божественной сущности и его «*hodiernus*».

Августиновская концепция настоящего времени, с точки зрения смертного человека, оказывается для нее предпосылкой утверждения человеческого мышления в роли способности схватить ускользающую сущность времени.

Таким образом, онтология времени в философии Августина, его темпоральные понятия переосмысливаются Арендт, включаются ею в основную проблематику собственных взглядов на природу человека как политического, мыслящего и действующего существа. Однако, вчитываясь в ее работы, можно заметить, что онтология времени Августина не является единственной философской моделью проекта Арендт по преодолению «слома» между прошлым и будущим. В нем, помимо образов Кафки, идей Августина, задействованы также символы и аллегории такого философа времени, как Ф. Ницше.

Арендт и Ницше

Х. Арендт на протяжении творческого пути не раз обращалась к философии Ф. Ницше, что стало предметом исследования работ Д. Вилла, Р. Бейнера, О. Бакинера, зафиксировавших направленность ее мысли на ницшеанское понимание времени. В «Жизни ума», в первом томе «Мышление» Арендт вслед за интерпретированием притчи Кафки обращается к аллегории Ницше о «вратах мгновения». При этом она ссылается на ее истолкование М. Хайдеггером. Фигура данного мыслителя тенью присутствует как во всей философии Арендт, так и в ее интенциях к понятиям времени: «...вопрос человеческой темпоральности является хайдеггеровским наследием в мышлении Арендт» [J. Backman, 2010, p. 42]. При помощи осмысления позиции собственного учителя на ницшеанские метафоры времени она продолжает выписывать идею о присутствии человека в битве временности как гаранта самой темпоральности и ее преодоления. Арендт считает, что Хайдеггер истолковывает аллегорию о мгновении с точки зрения «того, кто стоит в воротах». Она цитирует: «Происходит столкновение... только для того, кто не остается сторонним наблюдателем, а сам есть мгновение... Находящийся во мгновении обращен на две стороны: для него прошедшее и будущее бегут навстречу друг другу» [Х. Арендт, 2013, с. 199]. И это изречение Хайдеггера становится для нее уточнением и подтверждением собственной интерпретации притчи Кафки, а именно концепта антропологичности времени. Время, по Арендт, явлено человеку в факте включенности его самого во временность. При этом эта включенность в «Жизни ума» рассматривается ею с позиции мыслящего эго, показанного как стоящего «в воротах мгновения» или в моменте битвы между

прошлым и будущим, на сломе «nunc stans». Именно мыслящее эго, с точки зрения Арендт, различает прошлое и будущее, тем самым выступая гарантом их битвы, их столкновения, в котором, собственно, проявляется как текучесть времени, так и возможность его схватывания в моменте настоящего. Таким образом, обращаясь к аллегории Ницше о «вратах мгновения» и ее толкованию Хайдеггером, она уточняет собственную темпоральную интерпретацию кафкианского «он» в качестве образа мыслящего эго.

Рассуждая о «вратах мгновения», Арендт не забывает и о такой метафоре проблемы времени у Ницше, как «идея вечного возвращения». В рамках вопроса о явленности времени мыслящему эго она сопоставляет ницшеанские символы мгновения и вечности, также беря за основу толкование Ницше Хайдеггером. «Самое трудное и самое настоящее в учении о вечном возвращении заключается в понимании того, что вечность — во мгновении...», — цитирует Арендт своего учителя [там же]. Однако «идея вечного возвращения» проблематизируется ею с большей остротой в контексте выявления природы иной способности жизни ума, а именно воления.

Воля и время

В одноименном втором томе «Жизнь ума» Х. Арендт рассматривает историю понимания воли. Выстраивая параллели между изменением представлений о воле и о времени, она применяет темпоральную терминологию в качестве метода выявления историко-философского переосмысления категории воли. С точки зрения Арендт, воля — это понятие, возникшее на определенном этапе культуры, в становлении христианского мировоззрения. Античность же она рассматривает как период отсутствия представления о понятии воли, обосновывая это господством циклической модели времени в древнегреческом мировоззрении. «Неважно, какие исторические истоки и влияния... мы могли бы проследить в циклической концепции времени, ее появление логически было почти неизбежно, поскольку философы открыли вечное Бытие... А потому не удивительно, что греки понятия не имели о способности Воли, нашем ментальном органе для будущего, который в принципе детерминируем и потому есть возможный предвестник новизны» [там же, с. 246–247], — пишет Арендт в «Жизни ума». Началом же истории понятия воли становится, с ее точки зрения, изменение представления о времени с циклического на линейное. Арендт отмечает, что время с раннего христианства рассматривается как дление, последовательность прошлого, настоящего, будущего, оно осмысливается как признак земной человеческой жизни, личности

[там же, с. 247]. Истоки обусловленности понятия воли временем она обнаруживает в мысли Августина, обращаясь к нему как к первому философу не только воли, но и времени.

В целом представление о воле Арендт анализирует в ином отношении ко времени, нежели понятие мышления. Если мышление рассматривается ею как способность ума устанавливать настоящее между прошлым и будущим, то воление именуется ею «ментальным органом будущего времени» [там же, с. 242]. Бакинер, например, противопоставляет арендтовские понятия мышления и воления с точки зрения их темпоральной направленности: «Волящее эго проецирует будущее, воспринимаемое им как возможное к реализации. Арендт противопоставляет волю направленную на прошлое мышлению, принцип действия которого предполагает память и воспоминания» [О. *Bakiner*, 2007, р. 14].

Рассматривая волю как орган будущего времени, Арендт фиксирует темпоральную противоречивость данной способности жизни ума в ее «невозможности волеизъявлять назад». Основой для обнаружения такого противоречия становится для Арендт проблема воли и времени в философии Ницше. Она рассматривает ницшеанскую идею вечного возвращения в качестве снятия данного временного парадокса воли.

Арендт видит в идее вечного возвращения спасение для волеизъявления: «Единственное избавление от этого всепожирающего Прошлого — мысль, что все прошедшее возвращается, т.е. циклическая временная конструкция, которая заставляет Бытие вращаться внутри себя» [Х. *Арендт*, 2013, с. 388]. Неразличение, слияние прошлого и будущего в акте осознания идеи вечного возвращения, по мнению Арендт, приводит ницшеанского человека к гармонии его «Я хочу» с «Я могу», к принятию тяжести мысли о том, что будущее — это уже то, что когда-то прошло, а прошлое — это то, что снова придет. В целом идея вечного возвращения определяется ею как «мыслимый эксперимент Ницше» по замене линейной временной конструкции воли (противоречивой по отношению к прошлому времени) циклической моделью неразделения на причинно-следственную временную связь, ведущей к жизненному «благорасположению» [там же, с. 384].

Х. Арендт в «Жизни ума» предоставляет анализ снятия временных противоположностей в ницшеанской идее вечного возвращения. Но применяет ли она данную модель для построения собственных концептов? Положительный ответ на такие вопросы встречается в работе Р. Бейнера «Ханна Арендт о суждении». Он начинает размышление об общих местах философии Арендт и Ницше с заявления: «Одна и та же структура мысли вдохновляет концепцию суж-

дения Арендт и концепцию вечного возвращения Ницше; можно сказать, что обе концепции возникают из сходных мыслимых экспериментов» [Р. Бейнер, 2011, с. 236].

Р. Бейнер проводит параллели между ницшеанской идеей вечного возвращения и темпоральным подходом Арендт к категории суждения. Он видит общие моменты в уходе Ницше от воли к идее вечного возвращения и переходе Арендт от темпоральности воли, действия к рефлектирующей способности суждения [там же].

Из трех ментальных способностей, по словам Бейнера, именно суждение оказывается для Арендт разрешением проблемы смысла жизни ума. Он считает, что суждение, в отличие от воли, не приобретает темпоральную противоречивость в текстах Арендт. В роли некоторого моста между прошлым и будущим — момента настоящего времени, открытым для прошлого и для будущего, видит Бейнер определенность суждения в философии Арендт.

Проект Бейнера по конструированию модели суждения в философии Арендт интересен и имеет право на существование. Однако он остается гипотетическим, так как Арендт не написала запланированный третий том «Жизни ума» — «Суждение», не выстроила темпоральный контекст понятия суждения по отношению к временной определенности воления и мышления. Анализ суждения выполнен Бейнером по текстам, предшествующим «Жизни ума», в которых проблематика суждения возникает, но не получает полноту рассмотрения. Последнее слово Арендт о суждении, о его определении с точки зрения временного аспекта, видимо, было запланировано мыслителем в следующем томе «Жизни ума», но так и не было высказано.

Эта недосказанность и становится привлекательной для современных исследователей творчества Арендт. Так, например, кроме работ Бейнера указание на проблематику темпоральности суждения встречается в статье Бакинера. Он считает, что темпоральный характер суждения у Арендт раскрывается в его способности выходить за пределы направленности как на прошлое, так и на будущее. Бакинер указывает на проявление темпоральной определенности суждения в слиянии позиций зрителя и актора: «...в отличии от ориентации мышления на прошлое и ориентации воли на будущее, суждение располагается между прошлым и будущим, в способности объединить (прошедшее-ориентированную) точку зрения зрителя с (будущее-ориентированной) точкой зрения актора» [О. Бакинер, 2007, р. 5]. Тем самым темпоральный образ «между прошлым и будущим» получает возможность быть моделью и для выявления природы суждения. Однако эта возможность реализуется уже не в самой философии Арендт, а в работах ее исследователей.

Заключение

Подводя итог, стоит сказать, что метафоры притчи Кафки «Он», определение времени в философии Августина, аллегории времени у Ницше становятся для Арендт образами ее собственного проекта по применению понятий настоящего, будущего, прошлого в качестве метода осмысления сущности жизни ума. Модель Арендт о преодолении «слома» времени, описанная в качестве принципа определения мышления, применяется ею и при выявлении природы воления, и стоит предположить, что она использовалась бы и при написании тома о суждении.

Переосмысливая кафкианский «*nunc stans*» на основе знания о понятии времени в философии Августина, Ницше, Арендт рассматривает мышление в качестве того «настоящего», преодолевающее всегда ускользающее время прошлого и будущего. И это мышление названо ею политическим, так как оно не возвышается над временем, а остается во времени жизненного мира людей, оказывается некой диагональю с бесконечным продолжением между прошлым и будущим, утверждающей их смысл.

Модель битвы времени в акте мыслящего эго становится для Арендт неким универсальным принципом утверждения смыслов жизни ума. А что такое жизнь ума? Этим метафоричным термином она, по сути, именуется способность ума относиться ко времени. Время делает жизнь ума в текстах Арендт не отражением средневекового *vita contemplativa*, а жизнью с точки зрения носителя этого ума как конкретного индивида, субъекта политического. О политическом как о деятельной жизни человека рассказывается в «Вита актива». Именно с этого произведения Арендт начинает формировать методiku определения проблем собственной философии в понятиях времени. Именно здесь деятельная жизнь человека, политическое определяются ею в темпоральных терминах: в категориях бессмертия, рождаемости.

Таким образом, понятия времени исполняют функциональные роли в философии Арендт, способствуя раскрытию таких тем ее творчества, как проблематика действия, концепция жизни ума. Образы времени превращаются в маркеры политической природы не только действия, но и мышления.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Августин А. Исповедь. М., 1991.
Арендт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. СПб., 2000.
Арендт Х. Жизнь ума. СПб., 2013.
Арендт Х. О насилии. М., 2014а.

- Арендт Х.* Между прошлым и будущим. М., 2014б.
- Бейнер Р.* Ханна Арендт о суждении // Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. СПб., 2011.
- Филиппов А.Ф.* Мышление и смерть: «Жизнь ума» в философской антропологии Ханны Арендт // Вопросы философии. 2013. № 11.
- Vackman J.* The end of action: An Arendtian critique of Aristotle's concept of praxis // VIII Studies across disciplines in the humanities and social sciences. Helsinki, 2010.
- Bakiner O.* Political responsibility and mental faculties in Arendt's and Nietzsche's thought // Annual meeting. 2007.
- Calcagno A.* Forgetting in our experience of time: Augustine of Hippo and Hannah Arendt // PARRHESIA. 2011. Vol. 13.
- Camp N. van.* Neither beginning, nor end — the anarcho-atelic event of natality // Minerva: An Internet Journal of Philosophy 2012. N 16.
- Taminiaux J.* Phenomenology and the problem of action // Philosophy Social Criticism. 1986. Vol. 11.
- Villa D.* Politics, philosophy, terror : Essays on the thought of Hannah Arendt. 1999.
- Yarbrough J., Stern P.* Vita activa and Vita contemplativa: reflections on Hannah Arendt's political thought in "The Live of Mind" // The Review of Politics. 1981. April.
- Young-Bruelth E.* Reflections on Hannah Arendt's "The Life of the Mind" // Political Theory. 1982. Vol. 10 N. 2.

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

А.С. Салин*

АНАЛИЗ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИСТСКИХ ОСНОВАНИЙ КОНЦЕПТА ЖИЗНЕННОГО МИРА Ю. ХАБЕРМАСА

Юрген Хабермас создает свой концепт жизненного мира с целью не-трансценденталистского обоснования intersubjectivity of sense. В статье при позитивном отношении к этому проекту в целом данный концепт исследуется критически с целью обнаружения в нем трансценденталистских предпосылок, которых сам Ю. Хабермас стремился бы избежать. Эти импликации обнаруживаются в различии, проводимом Хабермасом, между целенаправленными действиями и речевыми актами. Кроме того, предлагается возможный способ детрансцендентализации хабермасовского концепта жизненного мира средствами акторно-сетевой теории.

Ключевые слова: жизненный мир, коммуникативная рациональность, постметафизическое мышление, исследования науки и техники, акторно-сетевая теория.

A.S. Salin. The analysis of transcendentalist foundation of concept of J.Habermas' life world.

Jürgen Habermas creates his concept of life world for the purpose of non-transcendentalist substantiation for intersubjectivity of sense. The author critically examines this concept to reveal its transcendentalist premises which Jürgen Habermas himself would strive to avoid. These implications are found out in the distinction drawn by Habermas between speech acts and teleological actions. Besides the author proposes a possible way to detranscendentalize the Habermasian concept of life world by means of actor-network theory.

Key words: life world, communicative rationality, postmetaphysical thinking, science and technology research, actor-network theory.

Задача обоснования intersubjectivity of sense и концепция Ю. Хабермаса

Концепт жизненного мира, как он был сконструирован в рамках концепции Юргена Хабермаса, представляет особый интерес для современной философии. Феноменолого-герменевтическая традиция, продолжателем которой во многом является Хабермас, предполагала возможность существования некоторых intersubjective meanings, но постоянно вводила некоторый трансценден-

* Салин Алексей Сергеевич — аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8 (926) 521-37-10; e-mail: alexsalin22@gmail.com